

﴿ الجزء الثاني ﴾

من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للامام
العلامة والتهذيب الفهامة فقيه عصره
ووحيد دهره محرم المذهب النعماني
وأبي حنيفة الثاني الشيخ زين
الدين الشهير بابن نجيم
رحمه الله تعالى
آمين

وبهامشه المحواشي المسماة بمنحة الخالق على البحر الرائق لحساء المحققين
ونخبة العلماء العاملين العلامة الفاضل والاسناذ الكامل السيد محمد أمين
الشهير بابن عابدين رحمه الله وقد جعل كتاب البحر ممرغا في سبعة أجزاء والجزء
الثامن تكملة العلامة المحقق محمد الشهير بالطوري ولتمام الانتفاع جعل المتن
مع الحاشية في طرة الكتاب وفصل بينهما بفصل من جدول الطبع المستطاب

﴿ الطبعة الاولى بالمطبعة العلية ﴾

﴿ترجمة صاحب البحر﴾

هو الامام العلامة الشيخ زين بن ابراهيم بن محمد بن محمد بن بكر الشهير بابن نجيم اسم لبعض
أجداده العلامة الفاضل الذي لم تسكن له عين الا وانحروا والاواثل اشتغل ودأب وتفرد وتفنن
وأفنى ودرس وساعده الحظ في حياته وبعد وفاته ورزق الحظ في سائر مؤلفاته ومصنفاته فما
كتب ورقة الا واتعب الناس في تحصيلها ولد بالقاهرة سنة ست وعشرين وتسعمائة وأخذ عن
علمائها وتفقه بالشيخ أمين الدين بن عبد العال الحنفي والشيخ أبي الفيض السلي والشيخ شرف الدين
البلقيني وشيخ الاسلام أحمد بن يونس الشهير بابن السلي وأخذ علوم العربية والعقيدة عن جماعة
كثيرين منهم الشيخ العلامة نور الدين الديلمي المالكي والشيخ العلامة شقير المغربي وانتفع به خلق
كثير منهم أخوه العلامة عمر صاحب النهر والعلامة محمد الغزالي التمرناشي صاحب المنح والشيخ محمد
العللي سبط ابن أبي شريف المقدسي الاصل الشامي السكن وعبد الغفار مفتي القدس وذكره العارف
عبد الوهاب الشعراني في طبقاته وذكره كرايه كان عالما زاهدا أجمع فقراء الصوفية على أدبه وجلالته
وما اتخا من الاذعان له الامن عنده حسداً وأجهل بمقامه وكان له ذوق في حل مشكلات القوم وله
الاعتقاد العظيم في طائفة القوم وأخذ الطريق عن الشيخ العارف بالله تعالى سليمان الحصري قال
الشيخ عبد الوهاب صحبته عشر سنين فأرأيت عليه شياً يشينه في دينه وحجته معه في سنة ثلاث
 وخمسين وتسعمائة فرأيت على خلق عظيم مع جبرانه وعلمانه ذهاباً وإياباً مع أن السفر يسفر عن
اخلاق الرجال ولقد شاورني في ترك التدريس والاقبال على طريق الفقراء الصوفية فقلت له
لا تدخل في الطريق الا بعد تضامك من علوم الشريعة فأجابني الى ذلك أسأل الله تعالى أن يزيد
علماً وعملاً صالحاً ويحشرنا في زمرة مع العلماء العاملين والائمة المجتهدين تحت لواء سيد المرسلين
ولولانا المترجم الاشياء والنظائر والبحر الرائق ومختصر التحرير وشرح المنار والفوائد الزينية
والرسائل الزينية التي رتبها ابن بنته محمد وأما تعاليقه على هوامش الكتب وحواشها وكتبته على
أسئلة المستفتين والاوراق التي سودها بالمباحث الرائقة فشيء لا يمكن حصره ولولا معالجة الاجل قبل
بلوغ الاجل لكان في الفقه وأصوله وفي سائر الفنون أعجوبة الدهر توفي سنة سبعين وتسعمائة
والحال تليده العلي ان وفاته كانت في سنة تسع بتقديم التأوسيتين وتسعمائة وان ولادته كانت سنة
ست وعشرين وتسعمائة ودفن بالقرب من السيدة سكينة رحم الله تعالى روحه ونور ضريحه آمين
كذا في شرح الاشياء والنظائر لشيخنا العلامة المحقق هبة الله أفندي البعلبي التاجي رحمه الله تعالى
قال الشيخ العلامة قطب الدين الحنفي أنشدني من لفظه مولانا الشيخ نور الدين أبو الحسن الخطيب
الحنفي شيخ المدرسة الاشرفية انه شافه المرحوم الشيخ زين بن نجيم رحمه الله تعالى بهذه الايات
بديهة وقد أجاد فقال

ذو الفضل زين الدين حاز من التقى * والعلم ما عجز الوري عن حصره
لا سيما الفقه الشريف فانه * عليه كماله من صدره
واذا نظرت الى الشروح بأسرها * فترى الجميع كنقطة في بحره

ونقل من خط الشيخ الفهامة سري الدين الصائغ الحنفي ما صورته أنشدني منصور البلسي الحنفي
نفسه على الكثرة في الفقه الشروح كثيرة * بحار تفيد الطالبين لا كلبا
ولكن بهذا البحر صارت سواقيا * ومن ورد البحر استقل السواقيا

ترجمة صاحب حاشية البحر السيد محمد أمين الشهير بابن عابدين رحمه الله
هو وان كان كبير القدر شهير الذكر لا تستقصى مناقبه في مجلدات غير اننا احببنا ان لا يغوتنا
التبرك بذكري من سيرته لانه عند ذكر الصالحين تنزل الرجات فنقول هو العلامة المتقن والامام
المتقن السيد محمد أمين عابدين ابن السيد الشريف عمر عابدين ينتهي نسبه الشريف الى الامام
جعفر الصادق بن محمد بن علي بن الحسن بن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه وقد استوفى ذكر اجداده
الكرام مع طرف صالح من مرضى سيرته وكريم خليقته وذكروا لقاته وسنى حالاته ولده المرحوم
العلامة السيد محمد علاء الدين في أول كتابه قرعة عيون الاخبار لتكملة رد المختار على الدر المختار
ومجل القول في المترجم المذكور انه رحمه الله كان ممن يتذكر به سيرة السلف الصالحين من وفور
العلم وكثرة التفنن ومثانة الدين . فبعد غوره في العلوم تشهد به مؤلفاته الشهيرة وما تحويه من ثاقب
افهامه واقتداره على حل العويصات وكشف المداهمات الكثيرة فله رحمه الله من التاكليف رد
الخنار على الدر المختار والعقود الدرية في تنقيح الفتاوى التحامدية وحاشية على البضاوى
وحاشية على المطول وحاشية على شرح الملتقى وحاشية على النهر الا انهما لم يجردا وهذه الحاشية
التي على البحر وله مجموعة في الادب ونحو الثلاثين رسالة وغير ذلك وكان حسن الاخلاق والسمات
من سمع من به الشريف على أنواع الطاعات وربما استغرق ليله أجمع بقراءة القرآن والبكاء
ولا يدع وقتا من أوقاته من غير طهارة وكان كثيرا التصديق بعبداء عن الشبهات لا يأكل الا من مال
تجارته وكان مها بامطاع الكامة وبالمجلة فاخلاقه الشريفة لا تنحصر ولدرجه الله سنة ١١٩٨
ومات رحمه الله ضحوة يوم الاربعاء الحادى والعشرين من ربيع الثانى سنة ١٢٥٢ عن أربع
وخسين سنة تقرى ببادمشق الشام ودفن بمقبرتها باب الصغير لازالت عليه سحائب الرجات تظطر
ولا برحت دار الخلد له فيها المقام الاشهر ثم ان هذه الحاشية قد ازدادت حلية بتنميق العلامة الامام
والفهامه الهامام فريد عصره ووحيد دهره المرحوم السيد أحمد عابدين ابن عم المؤلف لها بخطه
الكريم وتحريره لها بالفراة وامعان الفكر وادمان النظر المستقيم وعند الشروع في الطبع سمع
خاطر ورثته متع الله الوجود بدوامهم وأدام على المسلمين بركة انفسهم ومنافع علومهم باعطاء تلك
الحاشية مع شرح البحر الذى تحت غرره بخط المؤلف بهذه الحاشية ليكون الطبع والتصحيح على
تلك النخطوط الزاهية بفري الله ذلك الصنيع خيرا ومنهم رضا ووقاهم ضيرا آمين

فهرست الجزء الاول من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للعلامة ابن نجيم رحمه الله

صحيفة	صحيفة
٢٦٧ باب الاذان	٢ خطبة الكتاب
٢٨٠ باب شروط الصلاة	٧ كتاب الطهارة
٣٠٦ باب صفة الصلاة	١٤٥ باب التيمم
٣٢٢ (فصل واذا اراد الدخول في الصلاة كبر الخ)	١٧٣ باب المسح على الخفين
٣٦٤ باب الامامة	١٩٩ باب الحيض
٣٨٩ باب المحدث في الصلاة	٢٣١ باب الاتجاس
	٢٥٦ كتاب الصلاة

﴿ فهرست الجزء الثاني من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للعلامة ابن نجيم رحمه الله ﴾

صحيفه	صحيفه
باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها ٢	باب صدقة السواثم ٢٢٩
فصل كره استقبال القبلة بالفرج ٣٦	باب صدقة البقر ٢٣١
باب الوتر والنوافل ٤٠	فصل في الغنم ٢٣٢
باب ادراك الفريضة ٧٥	باب زكاة المال ٢٤٢
باب قضاء الفوائت ٨٤	باب العاشر ٢٤٨
باب سجود السهو ٩٨	باب الركاز ٢٥١
باب صلاة المريض ١٢١	باب العشر ٢٥٤
باب سجود التلاوة ١٢٨	باب المصرف ٢٥٨
باب صلاة المسافر ١٣٨	باب صدقة الفطر ٢٧٠
باب صلاة الجمعة ١٥٠	كتاب الصوم ٢٧٦
باب صلاة العيدين ١٧٠	باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده ٢٩١
باب صلاة الكسوف ١٨٠	فصل في العوارض ٣٠٢
باب صلاة الاستسقاء ١٨١	فصل ومن نذر صوم يوم النحر أفطر ٣١٦
باب صلاة الخوف ١٨٢	باب الاعتكاف ٣٢١
كتاب الجنائز ١٨٣	كتاب الحج ٣٣٠
فصل السلطان أحق بصلاته الخ ١٩٢	باب الاحرام ٣٤٤
باب صلاة الشهيد ٢١١	فصل ومن لم يدخل مكة الخ ٣٧٩
باب الصلاة في الكعبة ٢١٥	باب القران ٣٨٣
كتاب الزكاة ٢١٦	باب التمتع ٣٨٩

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
(قوله والفساد والبطلان في العبادات سواء) لان المراد بهما خروج العبادات عن كونها عبادات بسبب قوت بعض الفرائض وعبروا عما يفوت لوصف مع بقاء الفرائض من الشروط والاركان بالكرهية بخلاف المعاملات على ما عرف في الاصول كذا في شرح المنية (قوله مطلقا) أى عمدا أو سهوا (قوله كما عبر بها في الجمع) حيث قال وفسدها بالكلمة الواحدة اه وكان النسخة التي وقعت لصاحب النهر عبر فيها

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
يفسد الصلاة التكلم

بالكلام بدل الكلمة فقال وهذا أولى من تعبير الجمع بالكلام كذا في البحر وفيه نظر اذ منناه على ان المراد به النحوى وليس بمتعين لجواز ان يراد به اللغوى بل هو الظاهر اه يعنى اذا كان المراد بالكلام اللغوى

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
لما كان سبب الحديث عارضا سماويا والفسادات عارضا كسبيا قدم ذلك وآثر هذا والفساد والبطلان في لعبادات سواء (قوله يفسد الصلاة التكلم) لمحدث مسلم ان صلاته هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن وفي رواية البيهقي انما هي وما لا يصلح فيها مباشرة يفسدها مطلقا كالاكل والشرب والمكروه غير صالح من وجهه دون وجهه والنص يقتضى انتفاء الصلاح مطلقا أطلقه فشمّل العمد والنسيان والخطا والقليل والكثير لا صلاح صلاته أولا عالما بالتحريم أولا ولهذا عبر بالكلام دون الكلام ليشمل الكلمة الواحدة كما عبر بها في الجمع لان التكلم هو النطق يقال تكلم بكلام وتكلم كلاما كذا في ضياء المحلوم وسواء أسمع غيره أولا وان لم يسمع نفسه وصحح المحرّف فعلى قول الكرخي تفسد وحكى عن الامام محمد بن الفضل عدمه والاختلاف فيه نظير الاختلاف فيما اذا قرأ في صلاته ولم يسمع نفسه هل تجوز صلاته وقد بيناه كذا في الدخيرة وفي المحيط النفع الممّوع المهجى مفسد عندهما خلافا لابي يوسف لهما ان الكلام اسم محروف منظومة مسموعة من مخرج الكلام لان الافهام بهذا يقع وأدنى ما يقع به انتظام المحروف حرفان اه وينبغي ان يقال ان ادناء حرفان أو حرف مفهم كع امر أو كذا في فان فساد الصلاة بهما ظاهر وشمّل الكلام في النوم وهو قول كثير من المشايخ وهو المختار واختار غير

يكون شاملا للقليل والكثير ويساوى تعبير المصنف بالتكلم فلا يكون أولى لكن قد علمت ما عبر به في الجمع على ان الاسلام المؤلف لم يدع الاولوية بل دعواه ان التكلم شامل للكثير الذي دل عليه عبارة الجمع مفهوما وللقليل الذي دل عليه منظومنا وليس فيه ما يشعر بتقييده بالنحوى أو اللغوى في عبارة الجمع (قوله وينبغي ان يقال الخ) قد يقال ان ما ذكره من نحو وع

هذا الحديث بخديث
 ذى اليبدين فليراجع
 (قوله ودخل في التكلم
 المذكور قراءة التوراة
 الخ) قال في النهر أقول
 يجب حمل ما في المجتبى على
 المبدل منها ان لم يكن ذكرا
 أو تنزيها وقد سبق ان
 والدعاء بما يشبه كلامنا

غير المبدل يحرم على
الحنابلة ذراعه (قوله
وبينى أن يعلق الخ)
قال فى النهر ظاهر ما فى
الشرح وعليه جرى العيني
أنه قيد فى الدعاء فقط
وهو الظاهر لا شتمال
الدعاء على ما يشبه كلامنا
ولا يشبهه بخلاف التكلم
فانه يفسد وإن لم يشبهه
كلامنا كالمهمل ولا شك

تطلق بالبحر وف سمي كلاما
كلام أولى من تعبير المجموع
مجاوزان يريد اللغوي بل
يشبه كلام الناس ممنوع
علمت مما سبق ان كونه
وان وقف على شطر كلمة ثم
لخاتمة اذا اراد ان يقرأ كلمة
سد وان كان لو اتهمها فقد

(قول المصنف وارتفاع بكائه) قال في النهر وفي الصحاح البكاء ويقصر فاذا مدت أردت الصوت الذي مع البكاء وإذا قصر أردت الدموع ونزوحها (قوله فهو أن يقول آه) قال في النهر الأنين هو صوت المتوجع كذا في العناية وخضعه العيني بالحاصل من قوله آه وقيل هو قول آه اه ٤ وهو بقصر الهمزة مفتوحة كما في شرح المنية للشيخ إبراهيم الحلبي ومثله في الشربلالية

عن تاج الشريعة وزاد أنه توجع الجعم وهو على وزن دع اه وهذا هو المفهوم من كلام العناية حيث جعله حرفين في أثناء تفسير المتن (قوله ثلاث عشرة) أقول كان نسخة الرمي ثلاثة عشر فأعرض بان الصواب ثلاث عشرة (قوله قسمية آه أينما واه تاوها اصطلاح) قال في النهر أنت خبير بان هذا انما يتأتى على ما مر من انه لفظ آه أما على انه صوت المتوجع فان

والانين والتاوه وارتفاع بكائه من وجع أو مصيبة لا من ذكر جنة أو نار

الفرق بين اه أقول وكذلك الفرق بين على ما مر من انه لفظ آه لان ما هنا عمد ودوما مقصور كما علمته مما نقلناه عن شرح المنية والشربلالية (قوله وحروف الزوائد مجموعة الخ) قال في النهر قال الشيخ شعبان في تصحيح ألفية ابن معطي انها جمعت عشرين جمعا

فانه يقل انها تفقد اتفاقا كما قدمناه (قوله والانين والتاوه وارتفاع بكائه من وجع أو مصيبة لا من ذكر جنة أو نار) أو يفسدها الما لانين فهمه أن يقول آه كما في الكافي والتاوه هو أن يقول آوه ويقال آوه الرجل ناوياً أو تاوه إذا قال آوه وقال في المغرب وهي كلمة توجع ورجل آواه كثير التاوه وذكر العلامة الحلبي في شرح المنية أن فيها ثلاث عشرة لغة فالهمزة مفتوحة في سائر هاتم قد تمدد وقد لا تمدد مع تشديد الواو المفتوحة وسكون الهاء فهاتان لغتان ولا تمدد مع تشديد الواو المكسورة وسكون الهاء وكسرها فهاتان آخران ومع سكون الواو وكسر الهاء فهذه خامسة ومع تشديد الواو مفتوحة ومكسورة بلا هاء فهاتان سادسة وسابعة وأعلى مثال أو العاطفة فهذه ثامنة وتعدل لكن يلها هاء ساكنة ومكسورة بلا واو فهاتان تاسعة وعاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة أو باه مد الهمزة وعدمه وفتح الواو المشدودة يلها ياء مشابة ثم ألف ثم هاء ساكنة والثالثة عشرة أو وه بعد الهمزة وضم الواو الأولى وسكون الثانية بعدها هاء ساكنة وحينئذ فتسمى آه أينما واه أوها اصطلاح اه يعني لا لغة لان من لغات التاوه آه وهي العاشرة وأما ارتفاع البكاء فهو أن يحصل به حروف وقوله من وجع أو مصيبة قيد للثلاثة وقوله لا من ذكر جنة أو نار عائذ إلى الكل أيضا فالحاصل انها ان كانت من ذكر الجنة أو النار فهو دال على زيادة الخشوع ولو صرح بهما فقال اللهم اني أسألك الجنة وأعوذ بك من النار لم تفقد صلاته وان كان من وجع أو مصيبة فهو دال على اظهارهما فكانه قال اني مصاب والدلالة تعمل عمل الصريح اذ لم يكن هناك صريح يخالفها وهذا كله عنده ما وعن أبي يوسف أن قوله آه لا يفسد في المحالين وأوه يفسد وقيل الاصل عنده ان الكلمة اذا شتمت على حرفين وهما زائدان أو أحدهما لا تقصد وان كانتا أصلتين تفقد وحروف الزوائد مجموعة في قولنا آمان وتسهيل * ونعني باز وائذان الكلمة لوزيد فيها حرف لكان من هذه الحروف لأن هذه الحروف زوائد أين ما وقعت قال في الهداية وقول أبي يوسف لا يتقوى لان كلام الناس في متفاهمهم أي أهل العرف يتبع وجود حروف الهجاء وافهام المعنى ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد اه وتعقبه الشارحون بان أبي يوسف انما يجعل حروف الزوائد كان لم تكن اذا قلت لا اذا كثرت وأجاب عنه في فتح القدير بانه أراد بالجمع الانئين فصاعدا وجعل في الظهيرة محل الخلاف فيما اذا أمكن الامتناع عنه اما لا يمكن الامتناع عنه فلا يفسد عند الكل كما مريض اذ لم يملك نفسه من الابن والتاوه لانه حينئذ كالعطاس والجشاذ حصل بهما حروف قيد بالانين ونحوه فانه لو استعطف كلما أو هرة أو ساق جمار لم تقصد صلاته لانه صوت لاهجاء له وقيد بارتفاع بكائه لانه لو خرج دمع من غير صوت لا تقصد صلاته بالاخلاف في كل حال كذا في شرح الجامع الصغير لقا ضيخان والتأنيف كالانين كاف وتنف ثم أف اسم فعل لا تغبر وقيل لتغبرت وسواء أراد به تنقية موضع سجدته أو أراد به التأنيف فان الصلاة تقصد عندهما مطلقا وقال أبو يوسف بعدمه لكن في المجتبى الصحيح ان خلافه انما هو في الخفيف وفي المشدد تقصد عندهم ويعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده ان في الحرفين لا تقصد صلاته وفي أربعة أحرف تقصد وفي ثلاثة أحرف

ومردها لكن بعضها مؤاخذ فيه ولم يجمعها أحد أربع مرات الا ابن مالك في شرح الكافية حيث قال هناه وتسليم اختلف تلاوم انسه * نهاية مشول آمان وتسهيل * قال وفيه نظر لان ثلاثا في من بنات الياء واذ رسم بها تكرر معنى وضع الياء كالتكرار معنى وضع لفظ الهاء وليس بجيد والصواب ان يؤتى بها على لفظ المطابقة لفظا وخطا كقول بعضهم سالتونها أو قولي أسلمت ما تنه ٤

(قوله وبعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده) أي غندابي يوسف وطرق في النهر • احتمال ان عنه روايتين وعليه فلا

معارضة (قوله لكن لغرض صحيح الخ) قال في الشرع بلالية قلت يمكن ان يكون من الغرض الصحيح التخنخ للتسبيح أو التكبير للانتقالات وهي حادثة اه (قوله لان ما للقراءة ملحق بها) لا يشمل التخنخ لاعلام انه في الصلاة (قوله وبعض مشايخنا لم يشترطوا) أي ان يكون مهجعي بل الشرط كونه مسموعا وعبرة الفتح وبعضهم والتخنخ بلا عذر وجواب عاطس بريحك الله

لا يشترط الحروف في الافساد بعد كونه مسموعا وعلى هذا لو فطر طائرا أو دعاه بما هو مسموع اه فقوله حتى قيل اذا قال في صلاته ما ساق به الحمار اذ لم يفسد فهو مكروه (قوله وجواب عاطس بريحك الله) أي يفسدها لانه من كلام الناس ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لقائله وهو معاوية بن الحكم ان صلاتنا هذه لا يصح فيها شيء من كلام الناس فجعل التشعيت منه قيد بكونه جوابا لانه لو قال العاطس لنفسه بريحك الله بانفسى لا تفسد لان سلم لم يكن خطايا الغيرة لم يعتبر من كلام الناس كما اذا قال بريحك الله وقيد بقوله بريحك الله لانه لو قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد لانه لم يتعارف جوابا وان قصده وفيه اختلاف المشايخ ومحل عند ارادة الجواب اما اذا لم يرد به بل قاله رجاء الثواب لا تفسد بالاتفاق كذا في غاية الاكسليان ومحل ايضا عند عدم ارادة التفهيم فلو اراده تفسد صلاة السامع القائل الحمد لله لانه تعلم للغير من بريحك الله بريحك الله كفا في منية المصلي وشرحا وأشار المصنف بالجواب الى أن المصلي لو عطس فقال له رجل بريحك الله سدر فقال العاطس آمين تفسد صلاته ولهذا قال في الظهيرية رجلان يصليان فعطس أحدهما فقال بن يندرج خارج الصلاة بريحك الله فقالا جميعا آمين تفسد صلاة العاطس ولا تفسد صلاة الآخر لانه لم يدع له اه أي لم يجبه ويشكل عليه ما في الذخيرة اذا أمن المصلي لدعاء رجل ليس في الصلاة تفسد صلاته اه وهو فيه فساد صلاته المؤمن الذي ليس بعاطس وليس ببعيد كما

اختلف المشايخ فيها والاصح انها لا تفسد اه وبما فيها اندفع ما اعترض به الشارحون على الهداية في قوله ويتحقق ذلك في حروف كلاهما واذا كما لا يخفى وفي الحانيسة وولد غتته عقرب أو أصابه وجع فقال بسم الله قال الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل تفسد صلاته ويكون بمنزلة الانين وهكذا روى عن أبي حنيفة وقيل لا تفسد لانه ليس من كلام الناس وفي النصاب وعليه الفتوى وخزم به في الظهيرية وكذا الوقال يارب كما في الذخيرة وفي الظهيرية ولو وسوسة الشيطان فقال لا حول ولا قوة الا بالله ان كان ذلك لا مراما لا تفسد لانه لا مراما لا تفسد خلافا لابي يوسف ولو عوذ نفسه بشيء من القرآن للحمى ونحوها تفسد عندهم اه بخلاف النعوذ لدفع الوسوسة لا تفسد مطلقا كما في القنية (قوله والتخنخ بلا عذر) وهو ان يقول أح بالفتح والضم والعذر وصف يطرأ على المكاف يناسب التسهيل عليه فان كان التخنخ لعذر وانه لا يبطل الصلاة بالاخلاف وان حصل به حروف لانه جاء من قبل من له الحق فجعل عفوا وار كان من غير عذر ولا غرض صحيح فهو مفسد عنده ما خلا لابي يوسف في الحرفين وان كان بغير عذر لكن لغرض صحيح كتسعين صوته للقراءة أو للاعلام انه في الصلاة أو ليهتدي امامه عند خطائه ففيه اختلاف فظاهر الكتاب والظهيرية اختيار الفساد لكن الصحيح عدمه لابل للقراءة ملحق بها كما في فتح القدير وغيره فلو قال بلا عذر وغرض صحيح لكان أولى الا أن يستعمل العذر فيما هو أعم من المصطر اليه قيدنا بان يظهر له حروف لانه لو لم يظهر له حروف مهجاة فانه لا يفسدها اتفاقا لكنه مكروه وهو محل قول من قال ان التخنخ قصد واختيار امكروه لانه عيب لعروءه عن الفائدة وقيد بالتخنخ لانه لو تناب فصل منه صوت أو عطس فصل منه صوت مع الحروف لا تفسد صلاته كذا في الظهيرية ثم قال التخنخ في الصلاة ان لم يكن مسموعا لا تفسد وان كان مسموعا يفسد ظن بعض مشايخنا ان المسموع ما يكون مهجعي نحو أوح وتف وغير المسموع ما لا يكون مهجعي الى هذا ما لشمس الأئمة المحلواني وبعض مشايخنا لم يشترطوا واليه مال الشيخ الامام خواهر زاده حتى قيل اذا قال في صلاته ما ساق به الحمار لا تفسد اذ لم يحصل به الحروف اه واختار الاول صاحب الخلاصة وكرانه اذ لم يفسد فهو مكروه (قوله وجواب عاطس بريحك الله) أي يفسدها لانه من كلام الناس ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لقائله وهو معاوية بن الحكم ان صلاتنا هذه لا يصح فيها شيء من كلام الناس فجعل التشعيت منه قيد بكونه جوابا لانه لو قال العاطس لنفسه بريحك الله بانفسى لا تفسد لان سلم لم يكن خطايا الغيرة لم يعتبر من كلام الناس كما اذا قال بريحك الله وقيد بقوله بريحك الله لانه لو قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد لانه لم يتعارف جوابا وان قصده وفيه اختلاف المشايخ ومحل عند ارادة الجواب اما اذا لم يرد به بل قاله رجاء الثواب لا تفسد بالاتفاق كذا في غاية الاكسليان ومحل ايضا عند عدم ارادة التفهيم فلو اراده تفسد صلاة السامع القائل الحمد لله لانه تعلم للغير من بريحك الله بريحك الله كفا في منية المصلي وشرحا وأشار المصنف بالجواب الى أن المصلي لو عطس فقال له رجل بريحك الله سدر فقال العاطس آمين تفسد صلاته ولهذا قال في الظهيرية رجلان يصليان فعطس أحدهما فقال بن يندرج خارج الصلاة بريحك الله فقالا جميعا آمين تفسد صلاة العاطس ولا تفسد صلاة الآخر لانه لم يدع له اه أي لم يجبه ويشكل عليه ما في الذخيرة اذا أمن المصلي لدعاء رجل ليس في الصلاة تفسد صلاته اه وهو فيه فساد صلاته المؤمن الذي ليس بعاطس وليس ببعيد كما

دعاه عائد الى المصلي الا انه ادخله في الظاهر انه عائد الى الرجل الخارج أي لان القائل بريحك الله امتناعا بذلك للعاطس لا للمصلي لا خوف كان قول العاطس بريحك الله من جوابا للداعي له بخلاف المصلي الا خوف لم يكن تامين جوابا له تامل (قوله وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس) امل كمال في النهر لا نسلم ان الثاني تامين لدعائه لا نقطاعه بالاول والى هذا يشير التعليل اه أي التعليل

بأنه لم يحبه فانه يفيد ان الاجابة حصلت بتمام العاطس فلم يكن الثاني تاميناً لدعائه وكلام الذخيرة فيه فليست امل وفي شرح نظم
الكثرة للامامة المقدسي ان ما في الذخيرة محمول على ما اذا دعاه له ليكون جواباً أما اذا دعا غيره فلا يظهر كونه جواباً فلا تفسد اه
وهو اولي مما في النهر والحاصل ان التامين في نفسه غير مفسد وانما يفسد اذا كان جواباً وهو كذلك في مسألة الذخيرة بناء على ان
المراد الدعاء للمصلي بخلاف ما في ٦ الظهيرية لان الجواب انما يكون من المدعوله وهو العاطس فقط فتامينه مفسد بخلاف

تامين الآخر وبوضوح
هذا ما في الثمرية لبلالية
عن قاضيان لوعطس
المصلي فقال له رجل
برحمتك الله فقال المصلي
آمين فسدت صلاته لانه
اجابه ولو قال من يحبه
معه أيضاً آمين لا تفسد
صلاته لان تامينه ليس
يجواب اه والمراد بمن
يحبه أي من المصليين
يدلي بقلوبه لا تفسد
صلاته لكن سيأتي بعد
نحو ورقة عن المبتدئي
لوسمع المصلي من مصل
وفتحه على غير امامه

آخر ولا الضالين فقال
آمين لا تفسد وفيه
تفسد وعليه الماخرون
فليست امل (قوله وأشار
الى ان المصلي اذا سمع
الادان الخ) ادخل في
النهر هذه الفروع تحت
قوله والجواب بلاله
الا الله قال وما سلكاه
اولى (قوله لانه تعلم
وتعلم لغیر حاجة) لان
المستفتح كانه يقول اذا

لا يخفى وأشار الى أن المصلي اذا سمع الاذان فقال مثل ما يقول المؤذن ان أراد جوابه تفسد والا فلا
وان لم تكن له بية تفسد لان الظاهر انه اراد به الاجابة وكذلك اذا سمع اسم النبي صلى الله عليه وسلم
فصلى عليه فهذا اجابة فتفسد وان صلى عليه ولم يسمع اسمه لا تفسد ولو قال لميك سيدى حين قرأ
بأيها الدين آمنوا فنيه قولان والاحسن ان لا يفعل كذا في المحيط وفي الذخيرة معزى بالى نوادر بشر
عن أبي يوسف انه اذا عطس الرجل في الصلاة حمد الله فان كان وحده فان شاء أسره وحرك لسانه
وان شاء أعلن وان كان خلف امام أسره وحرك لسانه ثم رجع أبو يوسف وقال لا يحرك لسانه
مطلقاً اه وهو متعين ولهذا قال في الخلاصة وينبغي ان يقول في نفسه والاحسن هو السكوت وفي
القنية مسجد كبير يجهر المؤذن فيه بالتكبيرات فدخل فيه رجل نادى المؤذن ان يجهر بالتكبير
فرفع الامام للحال وجهر المؤذن بالتكبير فان قصد جوابه فسدت صلاته وكذا لو قال عند ختم الامام
قراءته صدق الله وصدق الرسول وكذا اذا ذكر في تشهد الشهادتين عند ذكر المؤذن الشهادتين
تفسد ان قصد الاجابة اه (قوله وفتحه على غير امامه) أي يفسدها لانه تعليم وتعلم لغیر حاجة
قيده لانه لو فتح على امامه فلا فساد لانه يتعلق به اصلاح صلاته اما ان كان الامام لم يقرأ الفرض
فظاهر وامان كان قرأ فنيه اختلاف والصحيح عدم الفساد لانه لو لم يفتح رجلاً يجرى على لسانه
ما يكون مفسداً فكان فيه اصلاح صلاته ولا طلاق ما روى عن علي رضي الله عنه اذا استطعمكم
الامام فاطعموه واستطعماهم سكوته ولهذا الوفتح على امامه بعدما انتقل الى آية أخرى لا تفسد صلاته
وهو قول عامة المشايخ لا طلاق المرخص وفي المحيط ما يفيد انه المذهب فان فيه وفي الاصل
والله اعلم بالصغیر انه اذا فتح على امامه يجوز مطلقاً ان يفتح وان كان تعليمياً ولكن التعليم ليس بعمل
كثير وانه تلاوة حقيقة فلا يكون مفسداً وان لم يكن محتاجاً اليه وصح في الظهيرية انه لا تفسد
صلاة الفاتح على كل حال وتفسد صلاة الامام اذا أخذ من الفاتح بعدما انتقل الى آية أخرى وصح
المصنف في الكافي انه لا تفسد صلاة الامام أيضاً فصار الحاصل ان الصحيح من المذهب ان الفتح على
امامه لا يوجب فساد صلاة أحد لا الفاتح ولا الاخذ من مطلقاً في كل حال ثم قيل ينوي الفاتح بالفتح على
امامه التلاوة والصحيح انه ينوي الفتح دون القراءة لان قراءة المقتدى منهى عنها والفتح على امامه
غير منهى عنه قالوا يكره للمقتدى ان يفتح على امامه من ساعته وكذا يكره للامام ان يلجئهم اليه بان
يقف ساكناً بعد المحصر أو يكرر الآية بل يركع اذا جاءه أو انه أو ينتقل الى آية أخرى لم يلزم من وصلته
ما يفسد الصلاة أو ينتقل الى سورة أخرى كما في المحيط واختلفت الرواية في وقت أو ان الركوع في
بعضها اعتبر أو انه المستحب وفي بعضها اعتبر فرض القراءة يعني اذا قرأ مقدار ما تجوز به الصلاة
ركع كذا في السراج الوهاج وأراد من الفتح على غير امامه تلقينه على قصد التعليم اما ان قصد فساد قراءة
القرآن فلا تفسد عند الكل كذا في الخلاصة وغيرها وأطلق في الفتح المذكور

انتهيت الى هذا فبعده ما اذا والذى فتح عليه كانه يقول اذا انتهيت الى هذا فبعده هذا فيكون من كلام المصلي
كذا في السراج (قوله ففي بعضها اعتبر أو انه المستحب) قال في فتح القدير وهذا هو الظاهر من جهة (قوله وأطلق في الفتح المذكور)
صلى الله تعالى عليه وسلم قال لا يني هلا فتحت على مع انها كانت سورة المؤمنين بعد الفاتحة (قوله وأطلق في الفتح المذكور)
أي أطلق المصنف في الفتح المفسد وهو ما يكون على غير امامه

(قوله وفي القنينة ارجع على الامام الى قوله وتذكر) أقول يحتمل أن يكون المراد انه تذكر بسبب الفتح وان يكون تذكر بنفسه ولكنه صايف تذكره وفتح من ليس في صلاته في وقت واحد والظاهر الاول لانه لو كان تذكره من نفسه لا يظهر فرق بين أخذه في التلاوة قبل تمام الفتح أو بعده ولا يظهر وجه الفساد لان الفساد ليس بمجرد الفتح وانما هو بالاخذ بسبب الفتح واذا كان تذكره من نفسه لم يوجد الاخذ بسبب الفتح وكون الظاهر انه اخذ بالفتح فيضاف اليه ٧ لا عبرة له مع ما في نفس الامر لان

ذلك من البيانات لامن الامور الراجعة الى القضاء حتى يعتبر الظاهر وبديل عليه ما مر من انه لو فتح على غير امامه قاصدا للقراءة لا التعليم لا تفسد عند الكل ومن انه لو سمع الاذان فقال مثل ما يقول المؤذن تفسد ان أراد الجواب والا فلا ونحو ذلك

والجواب بلا اله الا الله

مما اعتبر فيه ما في نفس الامر لا ان الظاهر المتبادر هذا ما ظهر لي فليتامل (قوله وهي مؤيدة لما قاله وارادة على أبي يوسف) أقول الظاهر ان الفساد بها عند أبي يوسف لا للتغير بالعزيمة بل لمافيه من الخطاب بخلاف ما قصد به الجواب وليس فيه خطاب والحاصل انه فرق بين قصد الجواب وقصد الخطاب بما فيه أداة نداء أو أداة خطاب لان قصد الخطاب بما فيه ذلك من كلام الناس فليس ذكرا

منه أو كان مرة واحدة وهو الاصح لانه لما اعتبر كلا ما جعل نفسه قاطعا من غير فصل بين القليل والكثير كما في الجامع الصغير وفصل في البدائع بانه ان فتح بعد استفتاح فصلا تفسد بجمرة واحدة وان كان من غير استفتاح فلا تفسد بجمرة واحدة وانما تفسد بالتكرار اه وهو خلاف المذهب كما سمعت وشمل ما اذا كان المفتوح عليه مصليا أولا وأشار المصنف الى انه لو اخذ المصلي غير الامام بفتح من فتح عليه فان صلاته تفسد كما في الخلاصة ثم اعلم ان هذا كله على قول أبي حنيفة ومحمد واما على قول أبي يوسف فلا تفسد صلاة الفاتح مطلقا لانه قرآن فلا يتغير بقصد القارئ عنده وفي القنينة ارجع على الامام ففتح عليه من ليس في صلاته وتذكر فاذا اخذ في التلاوة قبل تمام الفتح لم تفسد ولا تفسد لان تذكره يضاف الى الفتح وفتح المراهق كالبالغ ولو سمعه المؤتم من ليس في الصلاة ففتح على امامه يجب ان تبطل صلاة الكل لان التلقين من خارج اه (قوله والجواب بلا اله الا الله) أي يفسد ها عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يكون مفسدا لانه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته ولهما انه أخرج الكلام مخرج الجواب وهو محتمل فيجعل جوابا كتشميت العاطس وليس مقصود المصنف خصوص الجواب بهذه الكلمة بل كل كلمة هي ذكر أو قرآن قصد بها الجواب فهي على الخلاف كما اذا أخبر بخبر يسره فقال الحمد لله أو بامر عجيب فقال سبحان الله ثم نص المشايخ على أشياء موجبة لافساد باتفاقهم وهو ما لو كان بين يدي المصلي كتاب موضوع وعنده رجل اسمه يحيى فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة أو رجل اسمه موسى ويده عصا فقال له وما تلك بيمينك يا موسى أو كان في السفينة وابنه خارجها فقال يا بني اركب معنا أو طرق عليه الباب أو نودي من خارجه فقال ومن دخله كان آمنا أو اراد به هذه الالفاظ الخطاب لانه لا يشكل على أحد انه متكلم لا قارئ وهي مؤيدة لما قاله وارادة على أبي يوسف ومما أورد على أبي يوسف الفتح على غير امامه وانه مفسد عنده وهو قرآن كذا في فتح القدير وأجاب عنه في غاية البيان بان الفساد عنده فيه لا مرأى وهو التعليم والاراد مدفوع من أصله لان أبي يوسف لا يقول بالفساد بالفتح على غير امامه كما ذكره الزيلعي وغيره ثم اختلف المشايخ فيما اذا أخبر بخبر يسوء فاسترجع لذلك بان قال ان الله وانا اليه راجعون فريدا بذلك الجواب وصحح في الهداية والكافي الفساد عندهما خلافا لابي يوسف وقال بعض المشايخ انه مفسد اتفاقا ونسبه في غاية البيان الى عامة المشايخ وقال قاضيان انه الظاهر ولعل الفرق على قوله ان الاسترجاع لاظهار المصيبة وما شرعت الصلاة لاجله والتحميد لاظهار الشكر والصلاة شرعت لاجله ويحكم لا حول ولا قوة الا بالله كاسترجاع كما هو في منية المصلي وقدمنا انه لو قالها لدفع الوسوسة لامر الدنيا تفسد ولا امر الاخرة لا تفسد ثم أطلق المصنف الجواب بلا اله الا الله وقيده في الكافي بصورة بان قيل بين يديه أمع الله الآخر فقال لا اله الا الله والظاهر عدم التقييد بهذه الصورة لما في فتاوى قاضيان انه لو أخبر بخبر يهوله فقال لا اله الا الله أو الله أكبر وأراد الجواب فسدت ومما

بصيغته وان وافقه في اللفظ بخلاف ما قصد به الجواب ومنه ما لو استأذنه رجل من خارج الباب ليدخل عليه فقال ومن دخله كان آمنا وانه بمنزلة خطابه بقوله ادخل والظاهر ان أبا حنيفة ومحمد ايقولان ان هذه الخطابات القرآنية لا تصير خطابا للمحاضر الخصوص الا بالنية والنسبة لا تغير الصيغة الاصلية عندهما (قوله ولعل الفرق على قوله الح) لا يخفى ان فيه اعتبارا بالعزيمة وقد مر ان أبي يوسف لا يغير الصيغة بها تامل

(قوله) يد بالجواب لانه الخ لا يخفى ان الفساد ليس منوطا بان يقصد بالكلام الجواب فقط ليكون من كلام الناس بل مناطه كفاي الفتح كونه افظا أفيد به معنى ليس من أعمال الصلاة اه ولذا فسدت بقوله يا يحيى خذ الكتاب وما تلك يمينك يا موسى وياني اركب معنا عند قصد الخطاب كما مر ٨ وبقائه على غير امامه ونحو ذلك مما ليس فيه جواب فليس ذكر المصنف الجواب بقيد

احترازي بناء على ما قدمه المؤلف من انه ليس المراد خصوص قوله لا اله الا الله بل كل ذكر نعم لو أريد خصوص هذه الكلمة صح كونه احترازيا عما اذا قصد به الاعلام وانما لا يفسد الحديث الا في كفاي الفتح (قوله ثم رأيت في المجتبى قال الخ) قال في النهر أقول الظاهر ان هذا الاختلاف له التفتت الى آخره وانه لو عاد بعد ما كان الى القيام أقرب

والسلام ورده

ففي فساد صلاته لخلاف وعلى عدمه فهو مفيد اه أى وعلى القول بعدم الفساد فالنسيج مفيد وساقى في السهو وتصحيح المؤلف القول بعدم الفساد وانه الحق فيا بحته هنا مبني على خلاف ما سبقه لكن قد يقال ان دعوى افادته على القول بعدم الفساد ممنوعة لانه على القولين ممنوع عن العود لان

الحق بالجواب ما في المجتبى لو سيج أو هال ير يذ ج راعن فعل أو أمر به فسدت عندهما وقيد بالجواب لانه لو أراد به اعلامه انه في الصلاة كما اذا استأذن على المصلي انسان فسيح وأراد به اعلامه انه في الصلاة لم يقطع صلاته وكذا لو عرض للإمام شيء فسيح المأموم لا بأس به لان المقصود به اصلاح الصلاة فسقط حكم الكلام عند الحاجة الى الاصلاح ولا يسيح للإمام اذا قام الى الآخرين لانه لا يجوز له الرجوع اذا كان الى القيام أقرب فلم يكن التسبيح مفيدا كذا في البدائع وينبغي في فساد الصلاة به لان القياس فسادها به عند قصد الاعلام وانما ترك الحديث الصحيح من نابه شيء في صلاته وليس في الحاجة لم يعمل بالقياس فعند عدمها يبقى الامر على أصل القياس ثم رأيت في المجتبى قال ولو قام الى الثالثة في الظهر قبل أن يقعد فقال المقتدى سبحان الله قيل لا تفسد وعن الكرخي تفسد عندهما اه وقد قدمنا حكم ما اذا أجاب المؤذن أو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم ولولعن الشيطان في الصلاة عند قراءة ذكره لا تفسد وفي الحانية والظاهرية ولو قرأ الامام آية الترتيب أو الترهيب فقال المقتدى صدق الله وبلغت رساله فقد أساء ولا تفسد صلاته اه وهو مشكل لانه جواب لامامه ولهذا قال في المبني بالمجعة ولو سمع المصلي من مصل آخر ولا الضالين فقال آمين لا تفسد وقيل تفسد وعليه المتأخرون وكذا به قوله عند ختم الامام قراءته صدق الله وصدق الرسول اه وفي المجتبى ولولي الحاج تفسد صلاته ولو قال المصلي في أيام التثريب لله أكبر لا تفسد ولو أذن في الصلاة وأراد به الاذان فسدت صلاته وقال أبو يوسف لا تفسد حتى يقول حي على الصلاة حي على الفلاح ولو جرى على لانه نعم ان كان هذا الرجل يعتاد في كلامه نعم تفسد صلاته وان لم يكن عادة له لا تفسد لان هذه الكلمات في القرآن فتجعل منه ثم اعلم انه وقع في المجتبى وقيل لا تفسد في قولهم أى لا تفسد الصلاة بشيء من الاذكار المتقدمة اذا قصد بها الجواب في قول أبي حنيفة وصاحبيه ولا يخفى انه خلاف المشهور المنقول متونا وشروحا وفتاوى لكن ذكر في الفتاوى الطهيرية في بعض المواضع انه لو أجاب بالقول بان يخبر بخبر يسره فقال الحمد لله رب العالمين أو بخبر يسره فقال انا لله وانا اليه راجعون تفسد صلاته والاصح انه لا تفسد صلاته اه وهو تصحيح مخالف للمشهور (قوله والسلام ورده) لانه من كلام الناس أطلقه فشمع العمد والسهو كما صرح به في الخلاصة وشمع ما اذا قال السلام فقط من غير ان يقول عليكم كفاي الخلاصة أيضا وفي الهداية ما يخالفه وانه قال بخلاف السلام ساهيا لانه من الاذكار فيعتبر ذكرها في حالة النسيان وكلاما في حالة التعمد اه فيه من كاف الخطاب اه وتبعه الشارحون وهكذا قيد صدر الشريعة السلام بالعمد ولم يقيده بالعمد به قال الشمني لان رد السلام مفسد عمدا كان أو سهوا لان رد السلام ليس من الاذكار بل هو كالمقدم وخطاب الكلام مفسد مطلقا اه وهكذا قيد السلام بالعمد في الجمع ولم أر من وفق بين هاتين العبارات وقد ظهر لي ان المراد بالسلام المفسد مطلقا ان يكون مخاطب حاضر فهذا لا يفيده في نفسه بين العمد والنسيان أى نسيان كونه في الصلاة وان المراد بالسلام المفسد حالة العمد فقط ان لا يكون مخاطب

من يقول بعدم الفساد لا يقول الاولى أن يعود ليكون مفيدا كيف وفيه رفض الفرض انه جرد بجهة بعد التماس حاضر به تدبر (قوله وهو مشكل لانه جواب لامامه) قال بعض الفضلاء هذا يخرج على ما قيل من انما انه اذا قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد وان عني الجواب فلا معنى لاستشكاله اه تأمل (قوله وقد ظهر لي ان المراد بالسلام الخ) يؤيده عطف المصنف الرد على السلام فانه قرينة على ان المراد به سلام التحية وهذا لا فرق فيه بين العمد والنسيان لانه أطلقه

(قوله ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع الخ) ومثل ما في البدائع ما في شرح العلامة المقدسي عن الزاد حيث قال وفي الهارونيات لو سلم قائما على ظن أنه أتم ثم علم أنه لم يتم تفسدا لأنه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة الجنازة ولو سلم على إنسان ساهيا فقال السلام ثم علم فسكت تفسدا اه وفي النهر ثم رأيت في زاد الفقير للعلامة ابن الهمام كلاما حسنًا قال الكلام مفسد إذا السلام ساهيا وليس معناه السلام على إنسان إذ صرحوا بأنه إذا سلم على إنسان ساهيا فقال السلام ثم علم فسكت تفسدا صلته بل المراد السلام للخروج من الصلاة ساهيا قبل انتمامها ومعنى المسئلة أن يظن أنه أكمل أما إذا سلم ه في الرباعية مثلا ساهيا بعد ركعتين

على ظن أنها تركت ويحتمل ونحو ذلك تفسدا صلته قليلا فليحفظ هذا اه (قوله لأنه سلم في غير محله) تعليل للفساد لا لقوله وقيل يبنى كما توهمه العبارة على أن قوله وقيل يبنى ليس موجودا فيما رأيت في القنية (قوله على المحتاج) كذا هو في القنية وانظر ما معناه وفي بعض نسخ البحر على المعتاد وفي بعضها على المختار (قوله وكان هذا القائل) وهو العبر عنه ببعض من ليس من أهل المذهب فهم من نفي الرد بالاشارة الفساد أي فهم من قولهم ولا يرد بالاشارة ان المراد انها تفسد على تقدير الرد بها كما أن الحكم كذلك في الرد بالنطق فقوله من نفي الرد مصدر مجرور بمن مضاف الى مفعوله وقوله بالاشارة متعلق بالرد وقوله الفساد بالنصب مفعول فهم

حاضر كما قالوا لو سلم على رأس الركعتين في الرباعية ساهيا وان صلته لا تفسد وكذا لو سلم المسبوق مع الامام ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع ان السلام على إنسان مبطل مطلقا واما السلام وهو المحرور من الصلاة فانه مفسدان كان عمدا والله الموفق وفي القنية سلم قائما على ظن أنه أتم الصلاة ثم علم أنه لم يتم فسدت وقيل يبنى لأنه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة الجنازة اه وهو مقيد لا إطلاقهم بما إذا كان السلام حالة القعود وفيها سلم المسبوق ساهيا وادعاءه كان عادته أعا ولو قال استغفر الله وهو عادته لا يعيد ولو قال المسبوق بعد الترويح سبحان الله الى آخره كما هو المعتاد ينبغي ان لا تفسد قرأ المسبوق الفاتحة بعد سلام الامام على المحتاج ناسيا فسدت اه ثم هذا كله اذا سلم أو رد بلسانه اما اذا رد السلام بيده ففي الفتاوى الظهيرية والخلاصة وغيرهما لو سلم إنسان على المصلي وأشار الى رد السلام برأسه أو بيده أو بأصبعه لا تفسد صلته ولو طلب إنسان من المصلي شيئا أو ما برأسه أو قيل له أجب هذا فافا وما برأسه بلا أو ينعى لا تفسد صلته اه وفي المجموع لو رد السلام بلسانه أو بيده فسدت ومن العجب ان العلامة ابن أمير حاج الحلبي مع سعة اطلاعه قال ان بعض من ليس من أهل المذهب قد عزز الى أي حنيفة ان الصلاة تفسد بالرد باليد وأنه لم يعرف ان أحدا من أهل المذهب نقل الفساد في رد السلام باليد وانما يذكرون عدم الفساد من غير حكاية خلاف في المذهب فيه بل وصريح كلام الطحاوي في شرح الاستبصار يفيد ان عدم الفساد قول أي حنيفة وأي يوسف ومحمد وكان هذا القائل فهم من نفي الرد بالاشارة الفساد على تقديره كما هو كذلك في الرد بالنطق لكن الثابت ما ذكرنا اه فان صاحب المجموع من أهل المذهب المتأخرين والحق ما ذكره العلامة الحلبي ان الفساد ليس بثابت في المذهب وانما استنبطه بعض المشايخ في فرع نقله من الظهيرية والخلاصة وغيرهما انه لو صافح المصلي إنسانا بنية السلام فسدت صلته ونقل الزاهد ي بعد نقله عن حسام الأئمة المودعي انه قال فعلى هذا تفسد أيضا اذا رد بالاشارة لأنه كالتسليم باليد وكذا ذكره البقال وقال عند أبي يوسف لا تفسد اه ويدل لعدم كونه مفسدا ما ثبت في سنن أبي داود ومعه الترمذي عن ابن عمر قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى قباء فصلى فيه قال فجاءته الأنصار فسلموا عليه وهو يصلي فقلت لبلال كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يرد السلام عليهم حين كانوا يسلمون عليه وهو يصلي قال يقول هكذا وبسط كفه وبسط جعفر بن عون كفه وجعل بطنه أسفل وجعل ظهره الى فوق وما عن صهيب مررت برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فسلمت عليه فرد على اشارته ولا أعلمه قال الاشارة بأصبعه رواه أبو داود والترمذي وحسنه فان قلت انها تقتضي عدم الكراهة وقد صرحوا بكافي منية المصلي وغيرها بكراهة السلام على المصلي ورده بالاشارة

بجر ثاني (قوله وان صاحب المجموع) تعليل لقوله ومن العجب الخ وقوله والحق حاصله اقرار العلامة الحلبي على ان الفساد ليس بثابت في المذهب بعد انتقاد قوله وأنه لم يعرف ان أحدا من أهل المذهب نقل الفساد ان صاحب المجموع نقله وهو من أهل المذهب وهذا منشا العجب (قوله فان قلت انها تقتضي عدم الكراهة) ذكر الشارح الزيلعي ما يمنع ذلك فانه قال ولا يرد بالاشارة لأنه عليه السلام لم يرد بالاشارة على ابن مسعود ولا على جابر وما روى من قول صهيب سلمت على النبي عليه السلام وهو يصلي فرد على بالاشارة يحتمل أنه كان نهياله عن السلام أو كان في حالة التشهد وهو يشير فظن رداه اه وفي شرح العلامة المقدسي

بعد ذكره المحاصل ما في شرح النية أقول وما ذكره الشارح رحمه الله تعالى يرد هذا لأن الرد مشترك براديه عدم القبول ولعله المراد من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم فكانه يرد عليهم سلامهم ويعلمهم أنه في الصلاة ويراد به المكافاة على السلام الذي هو حق على المسلم لا خيه وليس هذا مجرد في هذا المقام وبهذا التوفيق يستغنى عن التطويل والتعسف وجعله مكرها تزيها لوقوعه من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اهـ ١٠ وظاهر كلامه الميل الى القول بالفساد ولكن لا يخفى أنه اذا قيل سلمت عليه فرد على سلافي

انما يستعمل الرد فيه معنى جواب التحية بقرينة المقام والاستعمال ولو كان بمعنى عدم القبول والنهي عن السلام كان الواجب أن يقال فلم يجب سلامي أو لم يقبل أو نهاني ونحو

وافتحاح العصر أو التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر

ذلك مما لا يوهم خلاف المراد وجل الآية على المتبادر منها أولى وعبره تعسف لا بصار الباء إلا ملجئ (قوله ويرد عليه ان ازد بالاشارة كلام معنى) قال في النهر فالأولى أن يعمل الفساد بالمصاحفة بأنه عمل كثير بخلاف الرد بالبداه وهو ظاهر كلام الشيخ إبراهيم الحلبي في شرح النية (قوله ثم

أجاب العلامة الحلبي بأنها كراهة تنزيهية وفعله عليه السلام لها انما كان تعلما للجواز فلا يوصف بالسكرانه وقد أطال رحمه الله الكلام هنا طالة حسنة كما هو دأبه وحينئذ فيحتاج الى الفرق بين المصاحفة والرد باليد وقد علل اللؤلؤ المحي لفسادها بالمصاحفة بأنها سلام وهو مفسد وعلل الزيلعي بأنها كلام معنى ويرد عليه ان الرد بالاشارة كلام معنى والظاهر استواء حكمهما وهو عدم الفساد بالأحاديث الواردة في ذلك ثم اعلم انه يكره السلام على المصلي والقارئ والمجالس للقضاء أو البحث في العقه أو التخلي ولو سلم عليهم لا يجب عليهم الرد لانه في غير محله كذا ذكر الشارح وصرح في فتح القدير من باب الاذان ان السلام على المتغوط حرام ولا يخفى ما فيه اذ الدليل ليس بقطعي والله سبحانه أعلم (قوله وافتحاح العصر أو التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر) أي يفسدها انتقاله من صلاة الى أخرى مغايرة للأولى فقوله بعد ركعة الظهر ظرف للافتتاح وصورتهما صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر أو التطوع بتكبيره فقد أفسد الظهر وتفسير المسئلة ان لا يكون صاحب ترتيب بان يطل عنه بصيق الوقت أو بكثرة الفوائت فان كان صاحب ترتيب فالمنتهى الى العصر متطوع عند أبي حنيفة وأبي يوسف لانه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الأصل عندهما وان انتقل الى عصر سابق على الظهر فقد استقض وصف الفرضية قبل الدخول في العصر لا ترتيب وانما انتقل عن تطوع لا فرض كذا في السكاني وانما بطل طهره لانه صح شروعه في غيره لانه نوى تحصيل ما ليس بمحصل فيخرج عنه ضرورة لما فاة بينهما فخطا الخروج عن الأولى صحة الشروع في المغاير ولو من وجهه فلذا لو كان منفردا في فرض فكبر ينوي الاقتداء أو النفل أو الواجب أو شرع في جنازة فجي ما بنى فكبر ينويهما أو الثانية يصير مستافعا على الثانية فقط بخلاف ما اذا لم ينوشيا ولو كان مقتديا فكبر للأنفراد يفسد ما أدى قبله ويصير مقتدما أداه ثانيا وقوله لا الظهر يعني لو صلى ركعة من الظهر فكبر ينوي الاستئناف للظهر بعينها فلا يفسد ما أداه فيحسب بتلك الركعة حتى لو لم يقعد فيما بقي القعدة الأخيرة باعتبارها فسدت الصلاة فلغت النية الثانية وتفرع عليه ما ذكره اللؤلؤ المحي اذا صلى

اعلم انه يكره السلام الخ) قال في النهر وزيد عليه مواضع وأحسن من جمعها الشيخ صدر الدين الغزي فقال

الظهر سلامك مكره على من سسمع * ومن بعد ما أبدى بسن ويشرع مصل وتال ذا كرو محدث * خطيب ومن يصفي الهم ويسمع مكرر فقه جالس لقضائه * ومن يخشوا في العلم دعهم لينفعوا مؤذن أيضا ومقيم مدرس * كذا الأجنيبات الفتيات * ولعاب شطرنج وشبه بخانهم * ومن هو مع أهل له يتمتع ودع كافرا ومكشوف عورة * ومن هو في حال التعميم لم يلاشع ودع آكل الا اذا كنت جائعا * وتعلم منه انه ليس بمنع وقد زدت عليه المتفقه على أستاذه كافي القيمة والمغنين لا مطير الحمام والحقته فقلت كذلك أستاذ مغن مطير * فهذا اختتام وزيادة تنفع اهـ (قوله فقد استقض وصف الفرضية قبل الدخول في العصر) هذا انما يظهر على قول أبي يوسف أما على قول أبي حنيفة فلان فساد موقوف على قضاء العصر قبل صيرورتها ستانام (قوله يصير مستافعا على الثانية فقط) أي على الصلاة الثانية أي ما نواه ثانيا في الصور الاربع لافي الأخيرة فقط كما توهمه بعضهم واعترض بأن ما ذكره مسلم فيما اذا كبر ينوي الثانية أما اذا نواه ما يصير مستافعا عليهم ما فتدبر ما ذكره المؤلف هنا ما خوذ من الفتح ونقله عنه في النهر وفي النهاية ما يخالفه حيث قال وفي نوافر الصلاة لا يوصلي الرجل على جنازة فكبر تكبيرة ثم جي ما بنى فوضعت بينهما فان كبر التكبير الثانية ينوي الصلاة على الأولى أو عليها أو لا (تنبيه) فله فهو على الجنازة الأولى على حاله بينهما ثم يستقبل الصلاة على الثانية لانه نوى اتحاد الوجود وهو لغو وان كبر ينوي الصلاة على الثانية يصير افضلا للأولى شارعا في

الثانية لانه نوى ما ليس بموجود ففهمت نيته اه ونحوه في التبيين (قوله وقال الرازي الخ) ١١ قال في النهر أقول اطلاق عدم

الفساد في الحافظ انما يتم على العلة الثانية أما على الاولى فلا فرق بين الحافظ وغيره وعبرة الشارح ولو كان يحفظ وقرأ من غير حمل قالوا لا تفسد لعدم الامرين وفي الفتح ولو كان يحفظ الا انه نظر وقرأ لا تفسد وهاتان العبارتان لا غبار عليهما اه وحاصله انه لا بد من تقييد عدم الفساد في الحافظ بان يكون من غير حمل (قوله ثم اعلم الخ) أقول قال في الذخيرة

وقراءته من مصحف والاكل والشرب

الرهانسة قبيل كتاب التحري قال هشام رأيت على أبي يوسف نعلين مخسوفين بمسامير فقلت أترى بهذا الحديد باسا قال لا فقلت ان سفيان وثور بن يزيد رجهما الله تعالى كره ذلك لان فيه تشبها بالرهبان فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبس النعال التي لها شعروا منها من لباس الرهبان فقد أشار الى ان صورة المشابهة فيما تعلق به صلاح العباد لا يضر وقد تعلق بهذا النوع من الاحكام

الظهر أر بعاف لما سلم تذكرانه ترك سجدة منها ساهيا ثم قام واستقبل الصلاة وصلى أر بعاف وسلم وذهب فسد ظهره لان نية دخوله في الظهر ثانيا ووقع لغوا واذ صلى ركعة فقد خلط المكتوبة بالنافلة قبل الفراغ من المكتوبة اه ومعلوم ان هذا اذ لم يتلفظ بلسانه فان قال نويت ان أصلي الى آخره فسدت الاولى وصار مستأنفا للنوى ثانيا مطلقا لان الكلام مفسد وقيد بالصلاة لانه لو صام قنعا، رمضان وأمسك بعد الفجر ثم نوى بعده نفلا لم يخرج عنه بنية النفل لان الفرض والنفل في الصلاة جنسان مختلفان لا ربحان لاحدهما على الآخر في التحريم ومما في الصوم والزكاة جنس واحد كذا في المحيط (قوله وقراءته من مصحف) أي يفسدها عند أي خفيفة وقال هي تامة لانها عبادة انضافت الى عبادة الا انه يكره لانه تشبه بصنيع أهل الكتاب ولا في خفيفة وجهان أحدهما ان حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير الثاني انه تلقن من المصحف فصار كما اذا تلقن من غيره وعلى هذا الثاني لا فرق بين الموضوع والمحمول عنده وعلى الاول يفتقران وصحح المصنف في الكافي الثاني وقال انها تفسد بكل حال تبعا لما صححه شمس الأئمة السرخسي وربما يستدل لابي حنيفة كما ذكره العلامة الحلبي بما أخرجه ابن أبي داود عن ابن عباس قال نهانا أمير المؤمنين ان نؤم الناس في المصحف فان الاصل كون النهي يقتضي الفساد وأراد بالمصحف المكتوب فيه شيء من القرآن فان الصحيح انه لو قرأ من الحجر افسدت كما هو مقتضى الوجه الثاني كما صرحوا به وأطالاه فشمّل القليل والكثير وما اذا لم يكن حافظا أو حافظا للقرآن وهو اطلاق الجامع الصغير وذهب بعضهم الى انه انما تفسد اذا قرأ آية وبعضهم اذا قرأ الفاتحة وقال الرازي قول أبي حنيفة محمول على من لم يحفظ القرآن ولا يمكنه أن يقرأ الا من مصحف فاما الحافظ فلا تفسد صلواته في قولهم جميعا وتبعه على ذلك السرخسي في جامعه الصغير على ما في النهاية وأبو نصر الصفار على ما في الذخيرة معلا بان هذه القراءة مضافة الى حفظه لا الى تلقنه من المصحف وحرم به في فتح القدير والنهاية والتبيين وهو أوجه كما لا يخفى وفي الظهيرية ثم لم يذكر في الكتاب انه اذا لم يكن قادرا الا على القراءة من المصحف فصلى بغير قراءة هل تجوز ولا صح انها لا تجوز اه ويخالفه ما في النهاية نقلا عن مبسوط شيخ الاسلام وكان الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل يقول في التعليل لابي حنيفة أجمعنا على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرأ من المصحف ولا يمكنه أن يقرأ على ظهر قلبه انه لو صلى بغير قراءة انه يجزئه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما أبحت الصلاة بغير قراءة ولكن الظاهر انها لا يسلم ان هذه المسئلة وبه قال بعض المشايخ اه والظاهر ان ما في الظهيرية متفرع على ان علة الفساد حمله والعمل الكثير فاذا لم يحفظ شيئا على ظهر قلبه يمكنه ان يقرأ من المصحف وهو موضوع فليس أميا التجوز صلواته بغير قراءة وما ذكره الامام الفضلي متفرع على الصحيح من ان علة الفساد تلقنه ولو كان موضوعا فحينئذ لا قدرة له على القراءة فكان أميا وبهذا ظهر ان الصحيح الظهيرية مفرع على الضعيف وأطلق في المصلي فشمّل الامام والمنفرد فيافي الهداية من تقييده بالامام اتعاقى كما في غاية البيان ثم اعلم ان التشبيه باهل الكتاب لا يكره في كل شيء فاننا كل ونشرب كما يفعلون انما المحرام هو التشبيه فيما كان منموما وفيما يقصد به التشبيه كذا ذكره قاضيان في شرح الجامع الصغير فعلى هذا لم يقصد التشبيه لا يكره عندهما (قوله والاكل والشرب) أي يفسدها بالان كل واحد منهما عمل كثير وليس من أعمال الصلاة ولا ضرورة اليه وعمل قاضيان وجه كونه أكثر ابقوله لانه عمل البدو والفم واللسان قال العلامة الحلبي وهو مشكل بالنسبة الى ما لو أخذ من خارج سمسة فابتلعها أو وقع في فيه قطرة مطر فابتلعها فانهم نصوا

صلاح العباد فان الارض مما لا يمكن قطع المسافة البعيدة فيها الا بهذا النوع من الاحكام اه

(قوله لكن في البدائع
والخلاصة) استندراك
على ما قبله مفيد لدفع المنع
(قوله وفي الظهيرية لو أنزل
دما خرج من بين أسنانه)
ظاهر الإطلاق هنا
والتفصيل فيما يأتي أنه
لا فرق بين الغالب
والمغلوب لكن إذا كان
غالباً يكون من مسائل
سبق المحدث وهو لا ينافي
عدم الفساد (قوله ولم أر
من صحيح القول الثاني)
قال الشيخ اسمعيل بعد
ذكر الدرر هذا القول
الثاني وهو اختيار الشيخ
الامام أبي بكر محمد بن
الفضل كذا في الحاشية
والخلاصة وقدمه جازماً
به في المجموع واقتصر
عليه العتابي وفي عمدة
المفتي ثم قال بل ظاهرهما
في الحواشي آخر التفرع
عليه (قوله وقد يقال أنه
غير صحيح الخ) قال في
النهر لا يخفى أن قيد
الحديثة مراعى فعني ما يعمل
بالسدين كسائر أي من
حيث أنه يعمل بهما اه
لكن على هذا يبقى مضغ
العلك غير معلوم الحكم
ولا مانع من اعتبار شيء
آخر على هذا القول يدخله
(قوله لومضغ العلك في
صلاته فسدت الخ) أي
إذا كان المضغ كثيراً كما
في التجنيس

على فساد الصلاة في كل من هذه الصور مطلقاً اه أطلقه فشمّل العمد والنسيان لأن حالة الصلاة
مذكرة فلا يعنى النسيان بخلاف الصوم فإنه لا مذكرة فيه وشمّل القليل والكثير ولأنه إذا فسده في
الحاوي بعد ما يصل إلى المحلق وقيد الشارح بما يفسد الصوم وما لا يفسد الصوم لا يبطل الصلاة
اه وهو ممنوع كلياً وأنه لو ابتلع شيئاً من أسنانه وكان قدر المحصة لا تفسد صلاته وفي الصوم يفسد
وفرق بين ما لو لولوا المحي وصاحب المحيط بأن فساد الصلاة معلق بعمل كثير ولم يوجد بخلاف فساد
الصوم وأنه معلق بوصول المغذى إلى جوفه لذكر في البدائع والخلاصة أنه لا فرق بين فساد الصلاة
والصوم في قدر المحصة وفي الظهيرية لو ابتلع دما خرج من بين أسنانه لم تفسد صلاته إذا لم يكن ملء الفم
اه وقالوا في باب الصوم لو خرج من بين أسنانه دم ودخل حلقه وهو صائم إن كان الغلبة للدم أو كانا
سواء فطره لأن له حكم الخارج وإن كانت الغلبة للبراق لا يضره كفاي الوضوء فقد فرقوا بين الصلاة
والصوم وفي الظهيرية لو قاء أقل من ملء الفم فعاد إلى جوفه وهو لا يملك أمساكه لم تفسد صلاته وإن
أعاده إلى جوفه وهو قادر على أن يحجمه يجب أن يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد
وعند محمد تفسد وإن تقبأ في صلاته أن كان أقل من ملء الفم لا تفسد وإن كان ملء الفم تفسد صلاته
اه وفي المحيط وغيره ولو مضغ العلك كثيراً فسدت وكذا لو كان في فمه أهلية لم يفسد فلا كراهة أن يدخل في حلقه
منها شيء يسير من غير أن يلو كلاً لا تفسد وإن كثرت ذلك فسدت وفي الخلاصة ولو أكل شيئاً من الحلوة
وانع عينا فدخل في الصلاة فوجد حلوة في فيه وابتلعها لا تفسد صلاته ولو دخل الغائب أو
أسكر في فيه ولم يمضغه لكن يصرى والحلاوة تصل إلى جوفه تفسد صلاته اه وأشار بالآكل
والشرب إلى أن كل عمل كثير فهو مفسد وانفقوا على أن الكثير مفسد والقليل لا يمكن الاحتراز
عن الكثير دون القليل فإن في الحي حركات من الطبع وليست من الصلاة فلو اعتبر العمل مفسداً
مطلقاً لزم المحرج في إقامة صحته وهو مدفوع بالنص ثم اختلفوا فيما بين الكثير والقليل على أقوال
أحدهما ما احتارده العامة كفاي الخلاصة والحاشية أن كل عمل لا يشك الناظر أنه ليس في الصلاة فهو
كثير وكل عمل يشبهه على الناظر أن عامله في الصلاة فهو قليل قال في البدائع وهذا أصح وتابعه
الشارح والولولوا المحي وقال في المحيط أنه الأحسن وقال الصدر الشهيد أنه الصواب وذكر العلامة الحلي
أن الظاهر أن مرادهم بالناظر من ليس عنده علم بشروع المعنى في الصلاة فحينئذ إذا رآه على هذا
العمل وتيقن أنه ليس في الصلاة فهو عمل كثير وإن شك فهو قليل ثانياً إن ما يقام باليدين عادة
كثير وإن فعله يسيراً واحدة كالتعميم ولبس القميص وشد السراويل والرمي عن القوس وما يقام
يسيراً واحدة قليل ولو فعله باليدين كنزع القميص وحل السراويل ولبس القميص ونزعها
ونزع اللجام وما أشبه ذلك كذا ذكره الشارح ولم يفسد في الخلاصة والحاشية ما يقام باليدين
بالعرف وقيد في الحاشية ما يقام يسيراً واحدة بما إذا لم يتكرر والمراد بالتكرار ثلاث متواليات لما في
الخلاصة وإن حك ثلاثاً في ركن واحدة تفسد صلاته هذا إذا رفع يده في كل مرة واحدة أما إذا لم يرفع في كل
مرة فلا تفسد لأنه حك واحد اه وهو تقييد غريب وتفصيل عجيب لا ينبغي حفظه لكن في
الظهيرية معزى إلى الصدر الشهيد حسام الدين لو حك موضعاً من جسمه ثلاث مرات بدفعة واحدة
تفسد صلاته اه ولم أر من صح القول الثاني في تحديد العمل وقيد يقال أنه غير صحيح فإنه لومضغ
العلك في صلاته فسدت صلاته كذا ذكره محمد كفاي البدائع لأن الناظر إليه من بعيد لا يشك أنه في
غير الصلاة وليس فيه استعمال اليد رأساً فضلاً عن استعمال اليد من وكذا الأكل والشرب يعمل يسيراً

(قوله يكون بيد واحدة) سباني (قوله الا ان يراد بالدهن تناوله الخ) ويبقى الكلام في التسريح والجواب تعليل صاحب الهداية له قوله في التجنيس لانه يقوم باليدين غالباً (قوله وأما اذا ارتضع من ثديها) كذا في بعض النسخ باما الشرطية وفي بعضها وما اذا بدون همزة وعلمها يتوجه قول النهر هذاهم وظاهره وان يقال ارتضاعه من غير فعل منها انها أرضعته اه ويؤيد النسخة الاولى ان المعنى عليها وذكر الغاء في جواب اما (قوله وأما قولهم ١٣ كافي الحانية والحلاصة الى قوله فشكل)

قال في الفتح بعد نقله ذلك عن الحلاصة والله تعالى أعلم بوجه الفرق وفي النهر وعلى ما في الحلاصة قد فرق بان الشهوة لما كانت في النساء أغلب كان تقيله مستلزماً لاشتائها عادة بخلاف تقيلها له ومثله في شرح العلامة المغنسي بزيادة وعبارته وفتح الله سبحانه وتعالى به وهو ان الشهوة غالبية على النساء فهي في حكم الموجودة منها ولهذا حرم نظير الرجل اليها عند غلبة ظنه بالشهوة أو الشك قالوا التحقق الشهوة منها حكماً واذا ثبت ذلك كان كثير عمل لوقوعه بين متفاعلين واذا قبلته ولم يشته لم يوجد من جانبه أصلاً ويوشع هذا امر من اعتبار نزول اللين كثير عمل اه لكن ذكر الباقاني في شرح المتيق ما لا يحتاج معه الى هذا التكلف حيث

واحدة وهو مبطل اتفاقاً وكذا قولهم لو دهن رأسه أو سرح شعره سواء كان شعر رأسه أو لحية تفسد صلاته لا يخرج على ان العمل الكثير ما يقام باليدين لان دهن الرأس وتسريح الشعر عادة يكون بيد واحدة الا ان يريد بالدهن تناوله القارورة وصب الدهن منها بيده الاخرى وهو كذلك فان في المحيط قال ولو صب الدهن على رأسه بيد واحدة لا تفسد وتعليل اللؤلؤ المجي بان تسريح الشعر بفعل باليدين ممنوع وأما قولهم ولو حلت صيدا وأرضعته تفسد فهو على سائر التفاسير لكن ما في الحلاصة والحانية المرأة اذا أرضعت ولدها تفسد صلاتها لانها صارت مرضعة فشملى ما اذا حمل اليها فدفعت اليه الثدي فوضعها وأما اذا ارتضع من ثديها وهي كارهة ففي الظهيرية والحلاصة والحانية ان مص ثلاثاً فسدت وان لم ينزل اللبن وان كان مصصة أو مصتين فان نزل لبن فسدت والا فلا وفي المنية والمحيط ان خرج اللبن فسدت والا فلا من غير تقييد بعدد ومصححه في معراج الدراية وأما قولهم لو ضرب انسانا بيد واحدة أو بسوط تفسد كما في المحيط والحلاصة والظهيرية والمنية فلا يتفرع على ما يقام باليدين بل على الصحيح لكن في الظهيرية لو ضرب دابته مرة أو مرتين لا تفسد وان ضرب بها ثلاثاً في ركعة واحدة تفسد قال رضي الله عنه وعندى اذا ضرب مرة واحدة وسكن ثم ضرب مرة أخرى وسكن ثم ضرب مرة أخرى لا تفسد صلاته كما قلنا في المشي اه وهذا يصلح ان يتفرع على القولين وأما اعتبارهم المرات الثلاث في الحك كما قدمناه عن الحلاصة لظاهره تفرع عنه على قول من فسر العمل الكثير بما تكرر ثلاثاً وهو القول الثالث لا على القولين الاولين وأما قولهم لو نزل الغملة مراراً ان قتل قتلاً متداركاً تفسد وان كان بين القتلات فرجة لا تفسد فيصلح تفرع عنه على الاقوال كلها وأما قولهم لو قبل المصلي امرأته بشهوة أو بغير شهوة أو مسها بشهوة فسدت ينبغي تفرع عنه على القول الاصح وكذا على قول من فسر العمل الكثير بما يستفحشه المصلي وأما على اعتبار ما يفعله باليدين أو بما تكرر ثلاثاً فلا وهو مما يصعفه كما لا يخفى وكذا لو جامعها فيمادون الفرج من غير انزال بخلاف النظر الى فرجها بشهوة فانه لا يفسد على المختار كما في الحلاصة وأما قولهم كما في الحانية والحلاصة لو كانت المرأة هي المصليّة دونها فقبلها فسدت بشهوة أو بغير شهوة ولو كان هو المصلي فقبلته ولم يشتهها فصلاته تامة فشكل اذ ليس من المصلي فعل في الصورتين فتنصاه عدم الفساد ففهما فان جعلنا تمكينه من الفعل بمنزلة فعله اقتضى الفساد ففهما وهو الظاهر على اعتبار ان العمل الكثير ما لو نظر اليه الناظر لتبين انه ليس في الصلاة أو ما استفحشه المصلي لكن في شرح الزاهدي ولو قبل المصليّة لا تفسد صلاتها وقال أبو جعفر ان كان بشهوة فسدت اه وهو مخالف لما في الحلاصة والحانية مسوولت قبله وتقبلها وفي منية المصلي المشي في الصلاة اذا كان مستقبل القبلة لا يفسد اذا لم يكن متلاحقاً ولم يخرج من المسجد وفي الفضاء ما لم يخرج عن الصفوف هذا كله

قال أقول عبارة الحلاصة لو كانت المرأة في الصلاة فجامعها زوجها تفسد صلاتها وان لم ينزل مني وكذا لو قبلها بشهوة أو بغير شهوة أو مسها لانه في معنى الجماع أما لو قبلت المرأة المصلي ولم يشتهها لم تفسد صلاته هذه عبارة الحلاصة والعجب من هذا العلامة الامام ابن الهمام كيف غفل عن الفرق المذكور في هذا المقام اه قلت وبهذا التعليل علل في التجنيس (قوله وفي الفضاء ما لم يخرج عن الصفوف) أقول قال في التجنيس رجل صلى في الصحراء فتأخر عن موضع قيامه المختار لانه لا تفسد صلاته ويعتبر مقداره سجوده من خلقه وعن يمينه وعن يساره كما في وجه القبلة سواء لم يتأخر عن هذا الموضع لم يتأخر عن المسجد فلا تفسد

صلاته ولو خط حوله خطأ ولم يخرج من الخط لكن تأخر عما ذكرنا من الموضع فسدت لأن الخط ليس بشيء اه (قوله ولو أغلق الباب لا تفسد الخ) قال في التحنيس والمزيد لو فتح باباً أو أعلقه فدفعه بيده من غير معاينة مفتاح غلق أو قفل كره ذلك ولا تفسد صلاته لأنه عمل قليل وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه إذا أعلق تفسد تأويله إذا كان فيه يحتاج إلى معاينة اه (قوله ومن أخذ عنان دابته الخ) لا دخل لهذا الفرع هنا ١٤ (قوله والحاصل أن فروعهم في هذا الباب قد اختلفت الخ) أقول يمكن أن يقال لما

رأى مشايخ المذهب الفروع اسد كورة فكل منهم عرف العمل الكثير بتعريف ينطبق على ما رآه من الفروع وبضم التعاريف إلى بعضها انتظم الفروع جميعاً بان يقال العمل الكثير هو ما لا يشك الناظر إليه أنه ليس في الصلاة أو ما كان بحركات متوالية أو ما كان يعمل باليدين أو ما يستكره المبتلى به أو ما يكون مقصوداً للفاعل بأن أفرد له مجلساً على حدة لكن يمكن ادخال سائر الفروع في الاولين والاستغناء بهما عن الثلاثة الباقية فتأمل فيما ذكرناه من التوفيق فإن فيه احسان الظن بمشايخ المذهب فان هذه الفروع وان لم تكن كلها منسوبة عن الامام الاعظم لكن المشايخ خرجوا وبعضها على المنقول لا بمجرد الرأي وما كان مخزجاً على المذهب من أهل التخريج

إذا لم يستدبر القبلة وأما إذا استدبرها فسدت وفي الظهيرية المختار في المشي أنه إذا كثر أفسدها وأما قولهم كما في منية المصلي لو أخذ حجراً فرمى به تفسد ولو كان معه حجر فرمى به لا تفسد وقد أساء فظاهره التفريع على الصحيح لا على تفسيره بما يقام باليدين وأما قولهم كما في الخلاصة وغيرها لو كتب قدس ثلاث كلمات تفسد وان كان أقل لا والظاهر تفريعه على أن الكثير ما يستكره المبتلى به أو أنه ما تكرر ثلاثاً متواليات وأما على الصحيح والظاهر أن الفساد لا يتوقف على كتابة ثلاث كلمات بل يحصل الفساد بكتابة كلمة واحدة مستتينة على الأرض ونحوها وقد يشهد بذلك إطلاق ما في المحيط قال محمد لو كتب في صلاته على شيء فسدت وان كتب على شيء لا يرى لا تفسد لأنه لا يسمى كتابة وأما فوايم كما في الذخيرة لو حرك رجلاً لا على الدوام لا تفسد وان حرك رجله تفسد فشكل لأن الظاهر أن تحريك اليدين في الصلاة لا يبطلها حتى يلحق بهما تحريك الرجلين ولا وجه قول بعضهم أنه ان حرك رجله فليلا لا تفسد وان كان كثيراً فسدت كما في الذخيرة أيضاً ولعله مفوض إلى ما يعده العرف فليلاً أو كثيراً وفي الظهيرية إذا تخمرت المرأة فسدت صلاتها ولو أغلق الباب لا تفسد وان فتح الباب المغلق تفسد وان نزع لقميص لا تفسد ولو لبس تفسد ولو شد السراويل تفسد ولو فتح لا تفسد ومن أخذ عنان دابته أو عقدها وهو نجس ان كان موضع قبضه نجساً لم يجز وان كان النجس موضعاً آخر جاز وان كان يتحرك يتحرك هو المختار وان جذبه الدابة حتى أزال النجس عن موضع سجوده تفسد ولو أذاه حراً الشمس فتحول إلى الظل خطو أو خطوتين لا تفسد وقيل في الثلاث كذلك والاول أصح ولورفع رجل المصلي عن مكانه ثم وضعه من غير أن يحوله عن القبلة لا تفسد ولو وضعه على الدابة تفسد ولورقياً أو قباً فسدت لأن حله وان الجم دابة فسدت لأن خلعه ولو لبس خفيه فسدت لأن تنعل أو خلع نعليه كالموتى فسدت أو نزع أو وضع الفتيحة في مسرحة أو نزع جبروحة أو بكى أو سوى من عمامته كورا أو كورين أو لبس قلنسوة أو بيضة والحاصل أن فروعهم في هذا الباب قد اختلفت ولم تفرع كلها على قول واحد بل بعضها على قول وبعضها على غيره كما يظهر للتأمل والظاهر أن أكثرها تقر يعات المشايخ لم تكن منسوبة عن الامام الاعظم وله هذا جعل الاختلاف في حد العمل الكثير والقليل في التحنيس انما هو بين المشايخ وقد ذكرنا من الأقوال أربعة وذكرنا قولاً خامساً وهو أن العمل الكثير ما يكون مقصوداً للفاعل بأن أفرد له مجلساً على حدة ولقد صدق من قال كثرة المسالات تؤذن بكثرة الجهالات ولقد صدق صاحب الفتاوى الظهيرية حيث قال في الفصل الثالث في قراءة القرآن ان كل ما لم يرو عن أبي حنيفة فيه قول بقي كذلك مضطرباً إلى يوم القيامة كما حكي عن أبي يوسف أنه كان يضطرب في بعض المسائل وكان يقول كل مسألة ليس لشيوخنا فيها قول فنحن فيها هكذا اه وإلى هنا تبين أن المفسد للصلاة كلام الناس مطلقاً والعمل الكثير ومن المفسد الموت والارتداد بالقلب والجنون والاعماء وكل حدث عمداً أو جباً الغسل كالاختلام والحيض

فهو داخل في المذهب اه ما ظهر لفكرى القاصرو الله سبحانه وتعالى أعلم ثم رأيت العلامة الشيخ ابراهيم الحلبي ومحاذاة في شرحه على منية ذكر نحو ما ذكرته حيث قال وأكثر الفروع أوجيهاً يخرج على أحد الطريقين الاولين والظاهر أن ثانيهما ليس خارجاً عن الاول لأن ما يقام باليدين عادة يغلب ظن الناظر أنه ليس في الصلاة وكذا قول من اعتبر التكرار إلى ثلاث متوالية فان التكرار يغلب الظن بذلك فلذا اختاره جمهور المشايخ اه (قوله وذكرنا قولاً خامساً وهو الخ) قال في التاتارخانية عن المحيط

وهذا القائل يستدل بامراة صلت فليسه ازوجها أو قبلها بشهوة تفسد صلاتها وكذا اذا من ضيئها وخرج اللبن تفسد صلاتها (قوله) وأما فسادها بتقديم الامام المصلي (كذا في النسخ والظاهر ان فيه تقديمها وتاخيرها من الناسخ وأصل العبارة بتقديم المصلي امام الامام) قوله قال ثم ينبغي أن يكون عليه سجود السهو (الح) قال الشيخ اسمعيل لي ١٥ فيه نظر لانه فان الركن بالكلمة فلا

فائدة في السجود لكونه لا يجزئ عنه وان لم يفت فسجود السهو عليه لتاخير الركن عن محله مقرر كما يأتي وكلامه يوهم انه بحث منه (قوله) وهو ينبغي على معرفة العمل الكثير) أقول قد سبق ترجيح القول الاول ومقتضى هذا انه لو ابتلع ما فوق الحصة بدون مصغ يكون الاصح عدم الفساد فليتامر هذا وفي

ولو نظر الى مكتوب وفهمه أو كل ما بين أسنانه أو مرما في موضع سجوده لا تفسد وان اثم

السر ببلالية قال بعد ذكره قول المؤلف وهو ينبغي الخ وفيه تأمل لان القائل بان ملء الفم يفسد وكذا نحوه لا يشترط معه العمل الكثير بل علمه امكان الاحتراز عنه بلا كلفة بخلاف القليل لكونه يتعالى بيقه فلا يفسد الا بالعمل الكثير وفي معرفته الاختلاف المعلوم اه واعترضه

ومحاذاة المرأة بشرطه وترك ركن من غير قضاء أو شرط لغير عذر وأما استخلاف القارئ للامام والفتح على غير امامه فداخل تحت العمل الكثير وأما ترك القعدة الاخيرة مع التقيد بالسجدة وقدره الموعى على الركوع والسجود وتذكر صاحب الترتيب الفائتة فيها وطلوع الشمس في الفجر ودخول وقت العصر في الجمعة ونظائرهما فيسند وصف الفرضية لأصل الصلاة وأما فسادها بتقديم الامام امام المصلي أو طرحه في صف النساء أو في مكان نجس أو سقوط الثوب عن عورته مع التعمد مطلقا ومع اداء ركن ان لم يتعمد علم أو لم يعلم ومع المكث قدره ان لم يؤد عند أي حنيقة ومحمد كافي الظهيرية فراجع الى فوت الشرط كما لا يخفى (قوله) ولو نظر الى مكتوب وفهمه أو كل ما بين أسنانه أو مرما في موضع سجوده لا تفسد وان اثم) أما الاول فلان الفساد انما يتعلق في مثله بالقراءة وبالنظر مع الفهم لم تحصل وصحح المصنف في الكافي انه متفق عليه بخلاف من حلف لا يقرأ كتاب فلان فنظر اليه وفهمه وأنه بحث عند محمد لان المقصود فيه الفهم والوقوف على سره أطلق المكتوب فشم ما هو قرآن وغيره لكن في القرآن لا تفسد اجما عابا لاتفاق كافي النهاية وشمل ما اذا استفهم أولا لكن اذا لم يكن مستفهما لا تفسد بالاجماع وان كان مستفهما في النية تفسد عند محمد والصحح عدمه اتفاقا لعدم الفعل منه ولشبهة الاختلاف قالوا ينبغي للفقهاء ان لا يضع خبر تعليقه بين يديه في الصلاة لانه ربما يقع بصره على ما في الجزء فيفهم ذلك فيدخل فيه شبهة الاختلاف اه وعبر في النهاية بالوجوب على الفقيه ان لا يضع لكن قد علمت ان شبهة الاختلاف فيما اذا كان مستفهما وأما اذا لم يكن مستفهما فلا يمل بما ذكره عدم الاختلاف فيه بل لاشتغال قلبه به اذا خاف من وضعه بين يديه اشتغاله بالنظر اليه ولم يذكره كراهة النظر الى المكتوب متعمدا وفي نية المصلي ما يقتضيها فانه قال ولو انشاعرا أو خطبة ولم يتكلم بلسانه لا تفسد وقد أساء وعمل الاساءة شارحها باشتغاله بما ليس من اعمال الصلاة من غير ضرورة قال ثم ينبغي ان يكون عليه سجود السهو اذا شغله ذلك عن اداء ركن أو واجب سهوا اه وبهذا لم ان ترك الخشوع لا يتخلل بالهكمة بل بالكمال ولذا قال في الخلاصة والحانية اذا تفكر في صلاته فذكر شعرا أو خطبة فقرأه ما بقلبه ولم يتكلم بلسانه لا تفسد صلاته اه وأما الثاني وهو أكله ما بين أسنانه فلا نعمل قليل أطلقه فشم ما اذا كان قدر الحصة كما قدمناه على المحيط والولو الحية من الفرق بين الصلاة والصوم وفي البدائع ان كان دون الحصة لم يضره وان كان قدر الحصة فصاعد افسدت صلاته وهكذا في شرح الطحاوي وقال بعضهم لا تفسد صلاته بما دون ملء الفم وعليه مشي في الخلاصة حيث قال وقال الامام خواهر زاده ولو أكل بعض اللقمة وبقي البعض في فيه حتى شرع في الصلاة وابتلع الباقي لا تفسد صلاته ما لم يكن ملء الفم فهذه ثلاثة أقوال في هذه المسئلة كما ترى والثاني فيما هو الراجح منها وهو ينبغي على معرفة العمل الكثير وفيه اختلاف كما سبق وينبغي ان يكون محل الاختلاف فيما اذا ابتلع ما بين أسنانه من غير مضغ أما اذا مضغه كثيرا فلا خلاف في فسادها كما تقدمناه في مضغ العلك وعلى هذا فلو عبر

الرملي أيضا بانه لا يتجه ذلك مع تصريحهم بفسادها بابتلاع سميمة تناولها من خارج وقطرة ماء وقعت في فيه اذ لم يبتلع وفي ذلك الفساد به وكذا لو كان في فيه سكر أو فانيد وابتلع ذوبه (قوله) اما اذا مضغه كثيرا) قال الرملي أي بان توالى ثلاث مضغعات كما في شرح النية للعالي اه قلت عدم تقديره بالثلاث لانه ربما يختص بذلك بالقول الثالث (قوله وعلى هذا الخ) قال في النهر فيه بحث اذ قد تقرر ان العمل القليل لا يفسد ولا شك ان ما دون الحصة غني عن الكثير من المضغ بل لا يتاقي فيه مضغ لتلاشيه بين الاسنان

فلا يفسد بخلاف المحضة اه قلت كلام المؤلف فيما اذا مضى كثيرا ولا ينفيه كونه غنما عن المضغ ودعوى عدم تاني المضغ فيه في حيز المنع فان المضغ على ما في القاموس لوك الشيء بالسن والسن يشمل الثنايا فيمكن أن يلو كها كثيرا (قوله وهو مختار صاحب الهداية) قال الشيخ اسمعيل ١٦ فيه نظره فانه قال في الهداية بعد ذكره على ما قيل اه قلت تصریح صاحب النهاية والكفاية

بأن ذلك مختار صاحب الهداية يفيد أن ذلك ليس تضعيفاً له وكأنه أتى به ليشير إلى الخلاف ويدل على أن ذلك مختار له تهمجه له في التجنيس كما ساقى قريبا والخلاف المشار إليه مذكور في الفتح بقوله ومنهم من قدره بثلاثة أذرع ومنهم خمسة ومنهم باربعين ومنهم بمسدار صفين أو ثلاثة ويحتمل أن يكون مرادهم بكونه مختار صاحب الهداية أنه اختاره في كتابه التجنيس لافي الهداية (قوله ووفق بينهما في العناية الخ) أقول مما يؤيد هذا التوفيق عبارة صاحب الهداية في التجنيس والمزيد ونصها إذا أراد الرجل أن يمر بين يديه كم مقدار ما يحتاج إلى أن يكون مروءة مكررها والصحيح مقدار منتهى بصره وهو موضع سجوده وقال أبو نصر رجة الله تعالى عليه مقدار ما بين الصف الأول وبين مقام

المصنف بالابتلاع كما في الخلاصة والمحيطة والولوية وكثير دون الأكل لكان أولى ثم إذا كان ابتلاع ما بين أسنانه غير مفسد بشرطه على الخلاف فهو مكروه كما صرح به في منية المصلي لأنه ليس من أعمال الضر ولا ضرورة فيه فكان مكروها وإن كان قليلا وأما الثالث وهو مرور المار في موضع سجود المصلي فانما لا يفسدها عند عامة العلماء سواء كان المار امرأة أو حمارا أو كلبا أو غيرها الحديث الصحيح عن عائشة أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي وأنا معترضة بين يديه فإذا سجد غمزني فقبضت رجلي فإذا قام بسطتهما والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح ولقوله عليه السلام لا يقطع الصلاة مرور شي وأدروا ما استطعمتم وأنما هو شيطان لكن ضعه النوى وفي فتح القدير والذي يظهر أنه لا ينزل عن الحسن لأنه يروى من عدة طرق ثم الكلام في هذه المسئلة في سبعة عشر موضعا الأول مذكوره في الكتاب من عدم الفساد الثاني أن المار آثم للحديث لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لو وقف أربعين خيرة من أن يمر بين يديه قال الراوى لا أدري أر بعين عاما أو شهرا أو يوما وأخرجه البزار وقال أربعين خيرا وروى ابن ماجه وصححه ابن حبان عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعلم أحدكم ماله في أن يمر بين يدي أخيه معترضا في الصلاة كان لأن يقيم مائة عام خيرة من الخطوة التي خطى وبهذا علم أن الكراهة تحريمية لتصريحهم بالآثم وهو المراد بقوله وإن آثم المار بين يديه الثالث في الموضع الذي يكره المرور فيه وفيه اختلاف واختار المتصنف أنه موضع سجوده وصححه في الكافي لأن هذا القدر من المكان حقه وفي تحريم ما وراءه تضيق على المارة وهو يفيد أن المراد بموضع سجوده موضع صلاته وهو من قدمه إلى موضع سجوده كما صرح به الشارح وهو مختار صاحب الهداية وشمس الأئمة السرخسي وقاضيان وفي المحيط أنه الأحسن لأن ذلك القدر موضع صلاته دون ما وراءه وذكر القمى ناشى أن الأصح أنه أن كان بحال لو صلى صلاة خاشع لا يقع بصره على المار فلا يكره المرور نحو أن يكون منتهى بصره في قيامه إلى موضع سجوده وفي ركوعه إلى صدور قدميه وفي سجوده إلى أرنبة أفعه وفي قعوده إلى حجره وفي سلامه إلى منكبيه واختاره فخر الإسلام فانه قال إذا صلى راميا ببصره إلى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره وهذا حسن وفي البدائع وقال بعضهم قدر ما يقع بصره على المار لو صلى بخشوع وفيما وراء ذلك لا يكره وهو الأصح ورجه في النهاية بأنه أشبه إلى الصواب لأن المصلي إذا صلى على الدكان وحاذى أعضاء المار أعضاءه فإن المرور أسفل الدكان مكره وهو ليس بموضع سجود المصلي فهي واردة على من اعتبر بموضع السجود فاختاره فخر الإسلام يمشي في كل الصور كما هو دأبه في اختيار أنه وأقره عليه في فتح القدير ووفق بينهما في العناية بأن المراد بموضع السجود الموضع القريب من موضع السجود فيقول إلى ما اختاره فخر الإسلام بدليل أن صاحب الهداية بعد اعتباره موضع السجود بشرط عدم الحائل كالأستوانة ولا يتصور أن يكون الحائل بينه وبين موضع سجوده وبدليل أنه صرح بمسئلة المرور أسفل الدكان اه وهو تكلف والذي

الامام وهذا عين الأول ولكن بعبارة أخرى قال رضي الله تعالى عنه وفيما قرأنا على شيخنا مناجاة الأئمة يظهر رجة الله تعالى عليه أن يمر بحيث يقع بصره وهو يصلي صلاة الخاشعين وهذه العبارة أوضح انتهت عبارته بمرورها وهذا أدل دليل على المدعى من أنه ليس المراد تعيين موضع السجود حيث جعل الفرق في التعبير فقط وأن الثالثة أوضح مما قبلها في الدلالة على المراد وانظر إلى العبارة الثالثة وإلى عبارة فخر الإسلام فانك لا تكاد تجد بينهما فرقا

(قوله لان مسئلة الدكان الخ) قال في النهر انما أورد المشايخ مسئلة الدكان على ما اختاره السرخسي لا على ما اختاره صاحب الهداية ولذا قال في فتح القدير وغيره فكانت مسئلة الدكان تنضما لاختاره شمس الأئمة بخلاف ما اختاره فخر الاسلام فانه يفتي في كل الصور غير منقوض اه قلت ولا يخفى عليك ما فيه (قوله لانه يتصور الخ) قال في النهر انت خير بيان هذا انما محتاج اليه على تفسير الحائل بالحدار والاسطوانة وليس بلام. وازان تكون ستارة ترتفع اذا سجد وتعود اذا قام كقوله ملا سعي اه قلت ولا يخفى عليك ما في ذلك كاه من التكلف وان ماد كره في العناية اقل تكلفا ١٧ من ذلك وقوله ومما يضعف

تصحیح النهاية الخ) أقول الذي يظهر لي ان ما ذكره غير وارد وما قرره غير مراد وذلك لانه بعد غاية البعد أن يكون ما ذكره عن التمر ناشئ سابقا بما لا لما كن التي يكره المرور فيها وان من جملة ما ذكره قوله وفي سجوده الى أرنبة أنفه وكيف يصح أن يقال ان ذلك من المواضع التي يكره المرور فيها فان ذلك غير ممكن وكذا قوله وفي سلامه الى منكبيه مع ان المكروه ينص الحديث المرور بين يديه فلا ينبغي حمل كلام هؤلاء الأئمة الاعلام على هذا المرام وان أوهمه ظاهر الكلام بل ينبغي حمله على ما تقدمه الافهام ويستدعيه المقام وذلك بان يحمل على ان المراد ما يقع عليه بصره لو نظر الى موضع سجوده وما ذكره في بقية عبارته

يظهر للعبد الضعيف ان الرجوع ما في الهداية رآه لا يرد عليه شيء مما ذكر لان مسئلة الدكان انما ترد عليه نقضا لو سكنت عنها وأما اذا صرح بها فلا فائدة كما هو ظاهر عبارته لمن تأملها وانما شرط يصلي على دكان فاما اذا كان يصلي عليها فالعبادة كما هو ظاهر عبارته لمن تأملها وانما شرط عدم الحائل لانه يتصور وجود الحائل في موضع السجود كان يصلي قربا من جدار بالأيام المرض بحيث لو لم يكن الجدار لكان موضعه موضع السجود فلا منافاة كافي العناية أو ان اشتراط عدم الحائل انما هو بيان محل الخلاف فان المرور وراء الحائل ليس بمكروه اتفاقا كما هو ظاهر عبارتهم لاشترط في المرور في موضع السجود ومما يضعف تصحيح النهاية انه يقتضي ان الموضع الذي يكره المرور فيه مختلف يكون في حالة القيام مخالفا لحالة الركوع وفي حالة الجلوس مخالفا لكل فيقتضي انه لو مر انسان بين يديه في موضع سجوده وهو جالس لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة كونه خاشعا ولو مر في ذلك الموضع بعينه وهو قائم يكره لان بصره يقع عليه حالة خشوعه وأنه لو مر داخل موضع سجوده وهو راكع لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة خشوعه وأنه لو مر عن يمينه وهو يسلم بحيث يقع بصره عليه خاشعا يكره وهذا كله بعيد عن المذهب لعدم انضباطه كالا يخفى والاختلاف في موضع المرور انما هو منشا بين المشايخ لعدم ذكره في الكتاب لمحمد بن الحسن كافي البدائع وحيث لم ينص صاحب المذهب على شيء فالترجيح لما في الهداية لا انضباطه وهو باطلا لانه يشمل الحجر والمسجد وفي المسجد اختلاف في الخلاصة وادا كان في المسجد لا ينبغي لاحد ان يمر بينه وبين حائط القبلة وصح في المحيط انه لو مر عن بعد في المسجد فلا يصح ايد لا يكره وكذا صححه فخر الاسلام كافي غاية البيان وذكر قاضيان في شرحه ان المسجد اذا كان كبيرا فحكمه حكم الحجر وفي الذخيرة من الفصل التاسع ان كان المسجد صغيرا يكره في أي موضع يمر واليه أشار محمد في الاصل فانه قال في الامام انه افرغ من صلاته فان كانت صلاة لا تطوع بعدها فهو بالخيار ان شاء انحراف عن يمينه أو شماله وان شاء قام وذهب وان شاء استقبل الناس بوجهه اذ لم يكن بجذائه رجل يصلي ولم يفصل بين ما اذا كان المصلي في الصف الاول أو في الصف الاخير وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجه الامام في حال قيامه يكره ذلك وان كان بينهما صفوف ووجه الاستدلال بهذه المسئلة ان محمدا جعل جلوس الامام في محرابه وهو مستقبل له بمنزلة جلوسه بين يديه وموضع سجوده وكذا مرور المار في أي موضع يكون من المسجد بمنزلة مروره بين يديه وفي موضع سجوده وان كان المسجد كبيرا بمنزلة الجماع قال بعضهم هو بمنزلة المسجد الصغير فيكره المرور في جميع الاماكن وقال بعضهم هو بمنزلة الحجر اه

بج ٣ - بحر ثاني بيان لصلاة الخاشع لان المراد التحديد به وهذا معني قريب يقبله الطبع السليم ويدل عليه قول فخر الاسلام اذا صلى رايما ببصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره وانه يدل على ان ذلك هو المراد من كلام غيره واذا كان كذلك فكيف يضعف ما في النهاية مع انه رجحه الامام المحقق في فتح القدير على انك علمت رجحان رجوع ما في الهداية الى ما في النهاية والله ولي الهداية (قوله ان كان المسجد صغيرا) وهو اقل من ستين ذراعا وقيل من أربعين وهو المختار قهستاني عن الجواهر كذا في حاشية شرح مسكين للسيد محمد أبي السعود قلت وفي القهستاني أيضا وينبغي أن يدخل فيه الدار والبيت (قوله ولم يفصل الخ) هذا ايضا من كلام الذخيرة ولا بد من ذكره في الفصل الرابع عند ذكر مسائل السجود

(قوله ويرجح في فتح القدير انه لا يفرق بين المسجد وغيره) أى في انه يكره المرور فيما يقع عليه بصره فانه قال والذي يظهر ترجيح ما اختاره في النهاية من مختار نحر النكاح وكونه من غير تفصيل بين المسجد وغيره فان المؤثم المرور وانح وظهره انه لا فرق بين المسجد الكبير والصغير أياً في أن كلاهما كالصخرة (قوله في حق بعض الأحكام) أى كاستقبال وجه المصلي على ما مر في عبارة الذخيرة ^{في كماله} في جعل الفاصل بقدر الصغين مانعاً من الاقتداء بخلاف المسجد الكبير فانه مانع كما في الصحراء (قوله في جعل البعيد قريباً) تفريع على قوله تغيير أى لا يستلزم تغيير الأوامر المحسوسة وهو المرور من بعيداً بان يجعل ذلك البعيد قريباً أى بان يجعله في حكم المرور بين يدي المصلي (قوله ١٨ أو أسفل من الدكان امام المصلي) الظاهر ان هذا مقرر في غير ما مر من المسجد الصغير

وبهذا علم ان ما صححه في الذخيرة في الفصل الرابع ان بقاع المسجد في ذلك كله على السواء انما هو في المسجد الصغير ويرجح في فتح القدير انه لا فرق بين المسجد وغيره فان المؤثم المرور بين يديه وكون ذلك البيت برمته اعتبر بقعة واحدة في حق بعض الأحكام لا يستلزم تغيير الأوامر المحسوسة من المرور من بعيد فيجعل البعيد قريباً اه فافصل المذهب على الصحيح ان الموضع الذي يكره المرور فيه هو امام المصلي في مسجد صغير وموضع سجوده في مسجد كبير أو في الصحراء أو أسفل من الدكان امام المصلي لو كان يصلي عليه بشرط محاذاة أعضاء المارة أعضاءه قال في النهاية انما شرط هذا انه لو صلى على الدكان والد كان مثل قائمة الرجل وهو ستره فلا يأنم المارة وكذا السطح والسرير وكل مرتفع ومن مشايخنا من حده بقدر السترة وهو ذراع وهو غلط لانه لو كان كذلك لما كره مرور الركب وان استتر بظهر انسان حالس كان سترة وان كان قائماً اختلفوا فيه وان استتر بادية فلا بأس به وقالوا حيلة الركب ان أراد أن يمر بنزل فيصير وراء الدابة ويعرف قصر الدابة سترة ولا يأنم وكذا لو مر رحلان متحاذيان وان كراهة المرور وانما يلحق الذي يلي المصلي اه الرابع انه ينبغي لمن يصلي في الصحراء ان يتخذ امامه سترة لمارواه الحاحم وأحمد وغيرهما عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم فليصل الى سترة ولا يدع أحداً يمر بين يديه وفي الصحيحين عن ابن عمر أيضاً كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج يوم العيد أمر بالحرمة فتوضع بين يديه فيصلي اليها والناس وراءه وكان يفعل ذلك في السفر وفي منية المصلي وتكره الصلاة في الصحراء من غير سترة اذا خاف المرور بين يديه وينبغي ان تكون كراهة تحريم لخالفه الامراء كورلكن في البدائع والمستحب لمن يصلي في الصحراء ان ينصب شيئاً ويستتر فاذا ان الكراهة تنزيهية فيثبت كان الامر للندب لكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة قال العلامة الحلبي في شرح المنية انما قيد بقوله في الصحراء لانها المحل الذي يقع فيه المرور غالباً ولا يظهر كراهة ترك السترة فيما يخاف فيه المرور رأى موضع كان الخامس ان المستحب ان يكون مقدارها ذراعاً فصاعداً الحديث مسلم عن عائشة مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سترة المصلي فقال بتسدره وثرة الرجل وه وخرة بضم الميم وهمزة ساكنة وكسر الحاء المجهمة العود الذي في آخر الرجل من كور البعير وفسرها عطاء بانها ذراعاً فافوقه كما أخرجه أبو داود السادس اختلفوا في مقدار غلظها في الهداية وينبغي أن تكون في غلظ الاصبع لان مادونه لا يبدو

أو الكبير أو الصحراء بان يكون في بيت أو نحوه والأفلا فائدة لذكره لانه في المسجد الصغير قد ذكر انه يكره المرور بين يديه أى ما بينه وبين حائط القبلة كما مر وفي الكبير والصحراء موضع السجود وان تحت الدكان ليس موضع السجود كما مر فتعين ما قلنا ويمكن أن يتصور في المسجد الصغير أيضاً وان حكمه كالبيت ويكون فائدة ذكره وان دخل تحت قوله امام المصلي دفع توهم ان الدكان حائل هذا وما في منع الغفار من تخصيص الاثم بالمرور اذا كان المصلي على الدكان برواية نحر الاسلام دون رواية شمس الأئمة بخلاف ما مر فان ظاهره الاتفاق عليه حيث أوردوا المسئلة

نقضا على ما اختاره شمس الأئمة وقد صرح بالاتفاق على الكراهة في فتح القدير فتنبيه (قوله للناظر بشرط محاذاة أعضاء المارة أعضاءه) أى أعضاء المصلي كلها كما قال بعضهم أو أكثرها كما قال آخرون كما في الكرماني وفيه اشعار بانه لو حاذى ألقها أو نصفها لم يكره وفي الزاد انه يكره اذا حاذى نصفه الا أسفل النصف الاعلى من المصلي كما اذا كان المارة على فرس كذا في القهستاني وفيه أيضاً الدكان الموضع المرتفع كالسطح والسرير وهو بالضم والتشديد في الاصل فارسي معرب كما في الصحاح أو عري من دكنت المتاع اذا نضدت بعضه فوق بعض كما في المتايبس اه (قوله لكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة) قال في الشرنبلالية قلت الصارف ما رواه أبو داود عن الفضل والعباس رأينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بادية لنا يصلي في صحراء ليس بين يديه سترة ولا جدوان عباس صلى في فضاء ليس بين يديه شيء اه كذا بخط شيخنا اه

(قوله وينبغي أن يكون

محله في الصلاة الجهرية (الح) قال في الشرنبلالية فيه تأمل لان الجهرية العلم حاصل بها اه وفيه ان المقصود من دره المار منعه عن المرور لا اعلام انه في الصلاة لانه قد يكون مع علم المار انه في الصلاة والمراد رفع الصوت زيادة على ما كان يجهر به وبذلك يحصل المقصود من الدر كما لا يخفى وأما السرية ففي الجهر بها ترك الاسرار وفي شرح الشيخ اسمعيل وفيه انه اذا كان لهذا القصد قلنا يجوز به باليد وغيره يمكن القول به في السرية بل هو الظاهر في التنبيه من اطلاق عبارة الولوالجى نعم لو قيل في حق المنفرد فقط للوجوب في حق الامام على ما مر لا يمكن فليتأمل اه أى لوجوب الجهر في حق الامام وكأنه حمل الجهر على أصله فخصه بالمنفرد أى اذا كان يسر بجوازه دون الامام وقد علمت ان المراد زيادة الرفع بالجهر في حق الامام والمنفرد اذا كانا يجهران والحاصل ان الظاهر ابقاء كلام الولوالجى على اطلاقه

للاظهار وكان مستنده ما رواه الحاكم مرفوعا استروا في صلاتكم ولو بسهم ويشكل عليه ما رواه الحاكم عن أبي هريرة مرفوعا يجزئ من السترة قدر مؤخرة الرجل ولو بدقة شعرة ولهذا جعل بيان الغلط في البدائع قولاً ضعيفاً وأنه لا اعتبار بالعرض وظاهره انه المذهب السابع ان من السنة غير هذا ان أمكن الثامن ان في استئنان وضعها عند تعذر غرزها اختلاوا واختار في الهداية انه لا عبرة باللقاء وعزاه في غاية البيان الى أبي خنيفة ومحمد ومحمد جماعة منهم قاضيان في شرح الجامع الصغير مع اللابانه لا يغيد المقصود وقيل يسن الالتقاء ونقله القدوري عن أبي يوسف ثم قيل يضعه طويلاً لا عرضاً ليكون على مثال الغرز التاسع ان السنة القرب منها الحديث أبي داود مرفوعاً اذا صلى أحدكم فليصل الى سترة وليدن منها وذكر العلامة الحلبي ان السنة ان لا يزد ما بينه وبينها على ثلاثة أذرع العاشر ان السنة ان يجعلها على أحد حاجبيه الحديث أبي داود عن المقداد بن الاسود قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى عود أو شجرة إلا جعله على حاجبيه الايمن أو الايسر ولا يصمد اليه صمداً أى لا يقابله مستويهما سابل كان يميل عنه كذا في المغرب الحادى عشر ان سترة الامام تجزئ عن أصحابه كما هو ظاهر الا حديث الثابتة في الصحيحين من الاقتصار على سترة صلى الله عليه وسلم وقد اختلف العلماء في أن سترة الامام هل هي بنفسها سترة للقوم وله أو هي سترة له خاصة وهو سترة لمن خلفه فظاهر كلام أئمتنا الاول ولهذا قال في الهداية وسترة الامام سترة للقوم الثاني عشر انه لا بأس بالمرور وراء السترة كما دل عليه حديث ابن عباس الثابت في الصحيحين من مروره وراء السترة ولم ينكر عليه الثالث عشر انه اذا لم يجد ما يتخذ سترة فهل ينوب الخط بين يديه منها ففيه روايتان الاولى انه ليس بمسنون ومشى عليه كثير من المشايخ واختاره في الهداية لانه لا يحصل المقصود به اذا يظهر من بعيد والثانية عن محمد بن يحيى الحديث أبي داود وان لم يكن معه عصا فليخط خطاً رأياً عنقه في البدائع بانه شاذ فيما تابعه البلوى وصرح النووي بضعفه وعقب به صحيح أحمد وابن حبان وغيرهما له كما ذكره العلامة الحلبي وجرم به المحقق في فتح القدير وقال ان السنة اولى بالاتباع مع انه يظهر في الجملة اذا مقصود جمع المحاط بربط الخيال به كيلا ينتشر الرابع عشر في بيان كيفية فقههم من قال يخط بين يديه عرضاً مثل البال ومنهم من قال يخط بين يديه طويلاً وذكر النووي انه المختار ليس بصحيح شبه ظل السترة الخامسة عشر دره المار بين يديه قالوا ويدرو ان لم يكن سترة أو مر بينه وبينها الا حديث الواردة وهو بالاشارة باليد أو بالرأس أو بالعين أو بالتسبيح وزاد الولوالجى انه يكون برفع الصوت بقراءة القرآن وينبغي ان يكون محله في الصلاة الجهرية فيجاء بجهر فيه منها وفي الهداية ويكره الجمع بين التسبيح والاشارة لان باحدهما كناية قالوا هذا في حق الرجال اما النساء فانهن يصفقن للحديث وكيفية ان تضرب بظهور أصابع اليمنى على صفحة الكف من اليسرى ولان في صوتهن فتنة فكره لهن التسبيح كذا في غاية البيان السادس عشر ان ترك الدره أفضل من البدائع ومن المشايخ من قال ان الدره رخصة والافضل ان لا يدرأ لانه ليس من أعمال الصلاة وكذا رواه الماتريدي عن أبي خنيفة والامر بالدره في الحديث لبيان الرخصة كالامر بقتل الاسودين اه وذكر الشارح عن السرخسي ان الامر بالمقاتلة محمول على الابتداء حين كان العمل فيها مباحاً وفي غاية البيان معنى المقاتلة الدفع العنيف السابع عشر انه لا بأس بترك السترة اذا أمن المرور ولم يواجه الطريق لان اتقاء السترة للحجاب عن المار ولا حاجة بها عند عدم المار روى عن محمد بن يحيى المجاز غير مرة وقال العلامة الحلبي ويظهر ان الاولى

وشهوله للإمام والمنفرد في السرية والجمهرية اذ لا فرق بين الجمهر بالقراءة أو بالتسبيح على أن القليل من الجمهر في موضع الخفاضة
 صفوا كما في شرح المنية (قوله لأن الصلاة في الطريق) أي المفهومة بالاولى من قوله ولم يواجهه الطريق فان كراهة السترة عند
 مواجهته لمناقضه من منع العامة عن المرور بفناء كراهة الصلاة فيه بالاولى تأمل أو أراد أن التقيد بالمواجهة حيث لم يقولوا ولم
 يصل في الطريق لأن الصلاة في الطريق مكروهة وهذا أظهر (قوله ومرجعه الى ما تركه أولى) وهو المراد من قوله أيضا لا بأس
 كما يأتي قريبا وانظر ما سنده ٢٠ ذكر اس قبيل الفصل الآتي (قوله والمذكور في شرح الهداية الخ) ظاهره

اتخاذها في هذا المحال وإن لم يكره الترك لمقصوداً بخروجه وكف بصره عما وراءها وجمع خائفاً من
 ربط الخيال بها اه وقد وابقولهم ولم يواجه الطريق لأن الصلاة في الطريق أي في طريق
 العامة مكروهة وعمله في المحيط بما يفيد أنها كراهة تحريم بقوله لأن فيه منع الناس عن المرور
 والطريق حق الناس أعدت لمرور فيه فلا يجوز شغله بما ليس له حق الشغل وإذا ابتلى بين الصلاة في
 الطريق وبين أرض غيره فإن كانت مزروعة ولا فضل أن يصلي في الطريق لأن له حقاً في الطريق
 ولا حق له في الأرض وإن تكن مزروعة وإن كانت لمسلم لم يصلي فيها الظاهر أنه يرضى به لأنه إذا
 بلغه يسر بذلك لأنه أحرز أجراً من غير أن يكتسب منه وفي الطريق لا إذن لأن الطريق حق المسلم
 والكافر وإن كانت لكافر يصلي على الطريق لأنه لا يرضى به اه (قوله وكراهة عبثه بشوبه
 وبدنه) شروع في بيان المكروهات بعد بيان انفسادات لان كلامهما من العوارض إلا أنه قد دم
 لنفسه لقوته والمكروهة في هذا الباب نوعان أحدهما ما كرهه بخروجه والمحمل عند اطلاقهم
 الكراهة كما ذكره في فتح القدير من كتاب الزكاة وذكر أنه في رتبة الواجب لا يثبت إلا بما يثبت به
 الواجب يعني بالنهي الظني الثبوت والواجب يثبت بالمرأى الظني الثبوت فانهما المكروهة تنزيهاً
 ومرجعه الى ما تركه أولى وكثيراً ما يطلقونه كاذ كراهة العلامة المحلى في مسألة مسح العرق فحينئذ إذا
 ذكر وامكروهها فلا بد من النظر في دليله فان كان نهياً ظنياً يحكم بكراهة التحريم إلا صار للنهي
 عن التحريم إلى التندب وإن لم يكن الدليل نهياً بل كان مفيداً للترك الغير الجازم فهي تنزيهية
 واختلف في تفسير العبث فذكر الكردي أنه فعل فيه غرض ليس شرعي والسنة ما لا غرض فيه
 أصلاً والمذكور في شرح الهداية وغيرها أن العبث الفعل لغرض غير صحيح حتى قال في النهاية
 وحاصله أن كل عمل هو مفيد للمصلي فلا بأس بأن يأتي به أصله ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم
 عرق في صلاة فسكت العرق عن جبينه أي مسحه لأنه كان يؤذيه فكان مفيداً وفي زمن الصيف
 كان إذا قام من السجود نفخ ثوبه بمنة أو يسره لأنه كان مفيداً كيلا يبقى صورة فاما ما ليس بمفيد
 فهو العبث اه وتعقبه العلامة المحلى بأنه إذا كان يكره رفع الثوب كيلا يترب وأنه قد وقع
 الخلل في أنه يكره مسح التراب عن جبهته في الصلاة وأنه قد وقع التندب إلى تربيب الوجه في السجود
 فضلاً عن الثوب فكون نفخ الثوب من التراب عملاً مفيداً وأنه لا بأس به مطلقاً نظر ظاهر وأما
 أنه لا بأس بسكت العرق في الصلاة فهو قول بعض المشايخ واختاره في الحاشية وغيره وفي منية المصلي
 ويكره أن يمسح عرقه أو التراب عن جبهته في أثناء الصلاة أو في التشهد قبل السلام ووفق بينهما بأن
 المراد بالعرق المسحوق عرق لم تدعه حاجة إلى مسحه وبالكراهة الكراهة التنزيهية فحينئذ

أن الثاني مخالف لما ذكره
 الكردي وفي الحواشي
 السعدية فيه أن الكلام
 في العبث شرعاً والظاهر
 أن كلامهما متحد والنفي
 في التعريف الثاني داخل
 على التندب والصحة
 لكونه شرعياً فتأمل
 (قوله كيلا يبقى صورة)

وكره عبثه بشوبه وبدنه
 يعني كراهة صورة
 الآلية كذا في الحواشي
 السعدية (قوله وتعقبه)
 أي تعقب ما في النهاية
 من قوله أن كل عمل هو
 مفيد للمصلي فلا بأس بأن
 يأتي به (قوله فكون نفخ
 الثوب من التراب الخ)
 ليس في كلام النهاية
 دعوى أن نفخ الثوب
 من التراب عملاً مفيداً
 ولأنه لا بأس به ولعله
 فهمه من الحديث السابق
 ولكن قد علمت بما
 قدمنا عن السعدية أنه
 ليس المراد نفخه من

التراب بل لازمة صورة الآلية لا لتصاق الثوب بها (قوله ووفق بينهما) أي بين القول بأن لا بأس بالمسح وبين
 القول بكراهته وفيه بحث لأن جل المسح على ما لم تدع إليه حاجة يجعله من العبث في الصلاة الذي هو مكروه تحريماً كما سيأتي
 فعمل الكراهة على التنزيهية مخالف لذلك وجعل فعله صلى الله تعالى عليه وسلم على إبهان الجواز مبني على ما قاله والافدعوى
 الجواز في المكروه تحريماً ممنوعة قلت وينبغي التوفيق بحمل القول الأول على ما إذا دعت إلى مسحه حاجة ويكون تركه حينئذ
 أولى على نحو ما يأتي في قلب المحصى وجل الثاني على ما إذا لم تدع إليه حاجة فلي تأمل

شأنه يتيها وبين قولهم لا بأس لأن تركه أولى ويحمل فعله صلى الله عليه وسلم أن ثبت على أن به
 جة إلى مسحه أو بيانا للجواز اه وفي الحائمية ولا بأس بان يمسح جبهته من التراب أو الحشيش بعد
 براغ من الصلاة وقبله إذا كان يضربه ذلك ويغسله عن الصلاة وإذا كان لا يضربه ذلك يكره في وسط
 صلاة ولا يكره قبل التشهد والسلام اه وصححه في المحيط وهو مع ما قدمناه من تعريف العبث يدل
 على أن الحكم بيده في بدنه انما يكون عبثا إذا كان لغير حاجة اما إذا كان في بدنه ضربه وأشغله فلا
 من يحكمه ولا يكون من العبث ثم ذكر الشارحون أنهم أخذوا مسألة العبث لأنها كلية وغير هانوية
 لأن تقليب الحصى والفرقة والتخصر من أنواع العبث والكل مبدع على الموعى وتعمقه في العناية
 أن العبث بالثوب لا يشمل ما بعده من تقليب الحصى وغيره بل انما قدسوه لأنه أكثر وقوعا اه وقد
 يقال ان الشامل للتعليب وغيره العبث بالبدن ولا يتم ما قاله الا لو اقتصر وعلى العبث بالثوب ثم ان
 كراهة العبث تحرمة لما أخرجه القاضي في مسند الشهاب من سماع يحيى بن أبي كثير عن النبي
 صلى الله عليه وسلم أن الله كره لكم ثلاثا العبث في الصلاة والرفث في الصيام والفحش في المقابر وعلا في
 الهداية بان العبث خارج الصلاة حرام فاطنك في الصلاة اه وأراد به كراهة التحريم وأورد عليه في
 غاية البيان بانه إذا كان حراما ينبغي ان يكون مفسدا كالفقهية وأجاب بان فساد الفقهية لا باعتبار
 حرمتها بل باعتبار انها تقض الطهارة وهي شرط ولا بد لا يفسد ما انظر الى الاجنية وان كان حراما
 الا اذا كثرت العبث فيمنذ يفسد ما لكونه عملا كثيرا وفي الغاية للسروجي قوله ولأن العبث خارج
 الصلاة حرام فيه نظر لأن العبث خارجا شبه أو بدنه خلاف الاولى ولا يحرم والحديث قيد بكونه
 في الصلاة اه (قوله وقلب الحصى للسجود مرة) أي كره قلبه لغير ضرورة لما أخرج في الكتب
 الستة عن معيقب انه صلى الله عليه وسلم قال لا تمسح الحصى وانت تصلي فان كنت لا بدوا على فواحدة
 وعن أبي ذر انه قال سألت خيلتي عن كل شيء حتى سألته عن تسوية الحصى في الصلاة فقال يا أبا ذر مرة
 أو ذر ولأنه نوع عبث اما اذا كان لا يمكنه السجود عليه فيسويه مرة لأن فيه اصلاحا لصلاته كذا في
 الهداية يعني فيه تحصيل السجود على الوجه المطلوب شرعا وهو يفيد ان تسويته مرة لهذا الغرض
 أولى من تركها وصرح في البدائع بان التسوية مرة رخصة وان الترك أولى لأنه أقرب الى
 الخشوع وفي النهاية والتحلاصة ان الترك أحب الى مستدلا في النهاية بما ورد عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم في بعض الروايات وان تركتها فهو خير لك من مائة ناقة سوداء المحذقة تكون لك اه
 فالحاصل ان التسوية لغرض صحيح مرة هل هي رخصة أو عزيمة وقد تعارض فيها جهتان فبالنظر الى
 أن التسوية مقتضية للسجود على الوجه المستنون كانت التسوية عزيمة وبالنظر الى أن تركها
 أقرب الى الخشوع كان تركها عزيمة والظاهر من الاحاديث الثاني ويرجح ان الحكم اذا تردد بين
 سنة وبدعة كان ترك البدعة راجحا على فعل السنة مع انه قد كان يمكنه التسوية قبل الشروع في
 الصلاة وتقييد المصنف بالمرة هو ظاهر الرواية وان زادة عليها مكرهة وقيل يسويها مرتين ذكره في
 منية المصلي (قوله وفرقة الاصابع) وهو غمزها أو مدها حتى تصوت ونقل في الدراية الاجماع
 على كراهتها فيها ومن السنة ما رواه ابن ماجه مرفوعا لا تفرقع أصابعك وأنت تصلي لكنه معلول
 بالحادث وروى أحمد عن سهل بن معاذ رفعه الضاحك في الصلاة والمثلث والفرقة أصابعه بمنزلة
 واحدة ولعل المراد التساوي في المعصية والا والفحش مبطل لها وينبغي ان تكون كراهة الفرقة

وقلب الحصى للسجود
 مرة وفرقة الاصابع

(قوله بعد الفراغ من
 الصلاة) لأن فيه إزالة
 الذي عن نفسه فلا بأس
 به بل يستحب كما في الذخيرة
 وانما كره اذا كان في وسط
 الصلاة وكان لا يضربه
 لأنه لا يفيد لأنه يسجد
 بعده بخلاف المسئلة
 الأخيرة (قوله يعني فيه)
 أي يعني صاحب الهداية
 بقوله لأن فيه اصلاح
 صلاته ان فيه أي في
 ذلك الفعل تحصيل
 السجود التام وهو المراد
 من قوله لا يمكنه السجود
 عليه لأنه لو كان المراد في
 أصل الامكان لكانت
 التسوية واجبة ولو باكثر
 من مرة (قوله بين سنة
 وبدعة) قيد بالسنة
 لأن ما تردد بين واجب
 وبدعة باق به احتياطاً
 كما سيذكره عند قوله
 وقت في ثالثه قبل
 از كوع

والتخصر والالتفات

(قوله ولولا راحة
المفاصل) المتبادر انه
تعميم للحاجة وأصرح مما
هنا ما في شرح المقدسي
حيث قال الا لغرض
كأراحة المفاصل ويقرب
منه ما يأتي قريبا عن
الحلي (قوله وقد قدمنا
عن الهداية الخ) قال في
النهر وأنت قد علمت ان
ما في الهداية غير مسلم اه
أي بما روي عن غاية
السروجي (قوله وهي
ما فوق الطغففة
والشراسيف) الطغففة
أطراف المحاصرة
والشراسيف أطراف
الضلع الذي يشرف على
البطن نهاية عن المغرب

تحريمية للنهي الوارد في ذلك ولانها من افراد العبث بخلاف الفرقة خارج الصلاة لغير حاجة ولو
لأراحة المفاصل فانها تنزيهية على القول بالكرهية كما في المجتبى انه كرهها أكثر من الناس لأنها من
الشیطان بالحديث اه لا يمكن لما لم يكن فيها خارجا عنها فهي لم تكن تحريمية كما أسلفناه قريبا والمحق
في المجتبى المنتظر للصلاة ونشأ في المهاجرات في الصلاة في كراهتها وروى في ذلك حديثا انه نهى ان
يفرق الرجل أصابعه وهو جالس في المسجد ينتظر الصلاة وفي رواية وهو يمشي إليها وأشار المصنف
إلى كراهة تشبيك الأصابع وهو ان يدخل إحدى أصابع يديه بين أصابع الأخرى في الصلاة كما
صرح به في المحيط وغيره لما روى أحمد وأبو داود وغيرهما مرفوعا اذا توضأ أحدكم فاحسن وضوءه ثم
خرج عامدا إلى المسجد فلا يشبك بين يديه نه في الصلاة ونقل في الدرر أجماع العلماء على كراهته
فيها ثم يظهر أيضا انها تحريمية لأنها في كراهة وظاهره الكراهة أيضا حالة الدخول إلى الصلاة فإذا
كان منتهزا لها بالاولى وذكر الامة المحاي أنه لم يقف على حكمه خارج الصلاة لما يشأنا والظاهر انه
في غير هذين الموضعين لا للعبث ليس بمكروه ولولا راحة الأصابع وان كان على سبيل العبث يكره
تبريها اه وقد قدمنا عن الهداية ان العبث خارج الصلاة حرام وحملناه على كراهة التحريم فينبغي
أن يكون العبث خارجا عنها كذا في (قوله والتخصر) وهو وضع اليد على المحاصرة وهي
ما فوق الطغففة والشراسيف كذا في المغرب انتهى صلى الله عليه وسلم عنه كما في سنن أبي داود وهذا
استفسير هو الصحيح به قال الجمهور من أهل اللغة والفقه والحديث ورد مفسرا هكذا عن ابن عمر كما
في السنن وحكمته انه في الصلاة راحة أهل النار كما رواه ابن حبان في صحيحه قال ابن حبان يعني فعل
اليهود والنصارى في صلاتهم وهم أهل النار لان لهم راحة في النار وأنه فعل المتكبرين ولا يليق
بالصلاة وأنه فعل الشيطان حتى قيل ان إبليس اهبط من الجنة لذلك فلماذا قال في المبسوط والمجتبى
ويكره التخصر خارج الصلاة أيضا والذي يظهر انها تحريمية فيها لأنها في كراهة وقد فسر التخصر
بغير هذا أيضا منها ان يتوكأ في الصلاة على عصا ومنها ان يختصر السورة فيقرأ من أولها آية أو آيتين
ومنها ان يختصرها فيقرأ آخرها ومنها ان يحذف آية السجدة ومنها ان يختصر صلاته فلا يتم حدودها
ولا شك في كراهة الاتكاف في الغرض لغير ضرورة كما صرحوا به لا في النقل على الأصح كما في المجتبى واما
الاختصار في القراءة وان أدخل بواجب بان نقص عن ثلاث آيات مع الفاتحة كان مكروها كراهة
تحريم لترك بعض الواجب والافلاو قد صرح أصحاب الفتاوى بان الصحيح انه لا تكره القراءة من
آخر السورة وقد صرحوا بكرهية قراءة السورة وترك آية السجدة في بابها واما اختصار الصلاة بحيث
لا يتم حدودها وان لم منه ترك واجب كرهه تحريما وان أدخل بسنة كرهه تنزيها هذا ما تقتضيه
القواعد والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والالتفات) لما رواه البخاري عن عائشة رضي الله
عنها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الالتفات في الصلاة فقال هو اختلاس يختلسه
الشیطان من صلاة العبد وروى الترمذي وصححه عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم اياك
والالتفات في الصلاة فان الالتفات في الصلاة هلكة فان كان لابد في التطوع لا في الفريضة ثم
المدكور في عامة الكتب ان الالتفات المكروه هو تحويل وجهه عن القبلة ومن صرح به
صاحب البدائع والنهاية والغاية والتبيين وفتح القدير والمجتبى والكاظمي وشرح المجمع وقيل في
الغاية بان يكون لغير عذر اما تحويل الوجه لغيره في مكروه وينبغي أن تكون تحريمية كما هو
ظاهر الحديث قالوا وانما كرهه لغير عذر لانه انحراف عن القبلة ببعض بدنه ولو انحراف عنها

قوله والاولى تركه لغير حاجة) أي فيكون مكروها تنزيها كما هو مرجع خلاف الاولى كما روي به صرح في النهر وفي الزبلي
 وشرح الملتقى للباقي انه مباح لانه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يلاحظ أصحابه ٢٣ في صلاته بموق عينيه ولعل

المراد عند عدم الحاجة
 فلا ينافي ما هنا (قوله
 وكأنه جمع الخ) قال في
 النهر فيه بحث اه وفي
 شرح نظام الكثر للعلامة
 المقدسي لكن ظهر لي
 والله سبحانه وتعالى أعلم
 ان مراد الخلاصة بتحويل
 الوجه المفسد بتحويل جميعه
 عن القبلة وذلك يلزم
 منه تحويل الصدر لان
 الوجه ليس بمستويل فيه
 والاقعاء

استدارة فاذا حول عن
 القبلة بان ازيل بعضه
 عن مسامتتها كالحجاب
 الايمن منه بقي الحجاب
 الايسر منه مسامتا فلا
 تقصد فاذا حول الجميع
 كان الصدر أيضا محولا
 ففسد الصلاة ولهذا
 قالوا في باب استقبال
 القبلة لا تفسد الا بتحويله
 من المشارق الى المغرب
 فلستأمل اه قلت ويشعر
 بذلك جعل الحائصة
 الالتفات المكسرة ان
 يحول بعض وجهه ولعل
 هذا مراد النهر بالبحث
 فيما قاله المؤلف (قوله
 ومقتضى القواعد

جميع بدنه فسدت فان انحرف ببعض بدنه كره كالعمل القليل فانه مكروه لان كثيره مفسد ويدل
 لعدم فسادها بهذا الالتفات قوله في الحديث يختلسها الشيطان من صلاة العبد وأنه سمعها أصلا
 معه وانما لم يذكره للعذر لمحدث مسلم عن جابر اشترك رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلينا وراءه وهو
 قاعد قال التفات النافر آفاقا ما فاش را النفاق بعدنا وقد صرحوا بان الالتفات البصر عتمة ويسرة من
 غير تحويل الوجه أصلا غير مكروه مطلقا والاولى تركه لغير حاجة والظاهر ان فعله عليه السلام
 آياه كان محاجة تقعدا حوالا المقربين به مع ما فيه من بيان التجاوز والافه وكان ينظر من خلفه كما ينظر
 امامه كما في الصحيحين وقد خالف صاحب الخلاصة عامة الكتب في الالتفات المكروه ففعله مفسدا
 لوعبارته ولو حول الصلي وجهه عن القبلة من غير عذر فسدت وكذا في الحائصة وجعل فيها الالتفات
 المكروه ان يحول بعض وجهه عن القبلة والاشبه ما في عامة الكتب من ان الالتفات المكروه أعم
 من تحويل جميع الوجه أو بعضه وذلك في منية المصلي ان كراهة الالتفات بالوجه فيما اذا استقبل
 من ساعته يعني فلولا مستقبل من ساعته فسدت وكأنه جمع بين ما في الفتاوى وبين ما في عامة
 الكتب يحمل ما في الفتاوى على ما اذا لم يستقبل من ساعته وجعل ما في العامة على ما اذا استقبل من
 ساعته وكأنه ناظر الى انه اذا لم يستقبل من ساعته صار عملا كثيرا فافسدها واذا استقبل من ساعته
 كان عملا قليلا فأكروه وهو بهيودان الاستدامة على هذا القليل لا يجعله كثيرا وانما كثيره
 تحويل صدره وقد صرحوا بالفساد عند تحويل الصدر ولا بد من تقييده بعدم العذر كما في منية
 المصلي لتصريحهم كما سبق بانه لو ظن انه أحدث فاستدبر القبلة ثم علم انه لم يحدث تبطل الخروج من
 المسجد لا تبطل ومقتضى القواعد المذهبية اشترط ان يؤدي ركنا وهو استدبر لم يصح حوايه من ان
 انكشاف العورة انما يفدها اذا لم يستمر من ساعته حتى أدى ركنا ما اذا استدبرها قبل اداء الركن فلا
 فكذا استقبال القبلة بجامع الشرطية والمكث قدر اداء الركن فيه خلاف بين أبي يوسف ومحمد
 فابو يوسف لا يجعله كاداء الركن ومحمد جعله كما عرف وذكر الشارح انه يكره رفع بصره الى السماء
 لقوله عليه السلام ما بال أقوام يرفعون أبصارهم الى السماء في الصلاة لينتهن أول تخطفن أبصارهم
 وفي التجنيس ويكره ان يميل أصابع يديه ورجليه عن القبلة لانه مأمور بتوجيهها قال عليه
 السلام فليوجه من أعضائه الى القبلة ما استطاع (قوله والاقعاء) لثنيه صلى الله عليه وسلم عن
 عقبه الشيطان كما في الصحيحين وهو الاقعاء والاقعاء كاقعاء الكلب والفتات كالتفات الثعلب شبه من
 يصرع في الركوع والسجود ويخفف فيها باليد الذي يلتقط الحبة كما في النهاية وهي كراهة تحريم
 النهي المذكور كما سلفناه من الاصل ثم اختلف في الاقعاء المذكور في الحديث فجمع صاحب الهداية
 وعامة من انه ان يضع اليديه على الارض وينصب ركبتيه نصبا كما هو قول الطحاوي وزاد كثير
 ويضع يديه على الارض وزاد بعضهم ان يضم ركبتيه الى صدره لان اقعاء الكلب يكون بهذه الصفة
 لان اقعاء الكلب يكون في نصب اليدين واقعاء الايدي في نصب الركبتين الى صدره وذهب
 بكرخي الى انه ان ينصب قدميه ويقع على عقبه واضعا يديه على الارض وهو عقب الشيطان

سنة الخ) كانه لم يرفيه نقلا صريحا وقد رأيت في اعماوى القدسي ما طاهره ذلك حيث قال في مفسدات الصلاة وكذا
 ارا القبلة وانكشاف العورة مقدار اداء ركن من غير عذر (قوله وهو عقب الشيطان الخ) أي الاقعاء على التفسير
 كما قاله بكرخي هو المراد بعقب الشيطان المنهي عنه في الحديث الآخر وهذا موافق لما ساقى عن المغرب

لكن نقل العلامة قاسم في فتاواه عن لسان العرب والنهاية لابن الاثير ان عقبة الشيطان أن يجلس على قدميه بين السجدين اه
مع ان الاقراء مكرروه في التشهيد ايضا قال العلامة قاسم من غير خلاف نعلمه بين أصحاب المذاهب نص على كراهته من علمائنا
الكرخي في المختصر اه فليتامل (قوله والحق ان هذا الجواب ليس لأئمتنا الخ) يؤيده ما قاله العلامة قاسم في فتاواه وأما نصب
القدمين والجلوس على العقبين فمكرروه في جميع الجلسات من غير خلاف نعرفه الا ما ذكره الشيخ محي الدين النووي عن الشافعي
في قول له انه يستحب الجلوس بين السجدين بهذه الصفة قال محمد رجه الله في موطنه لا ينبغي أن يجلس على عقبيه بين السجدين
ولكنه يجلس بينهما كجلوسه في صلاته وهو قول أبي حنيفة رجه الله وذكره الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رجهم الله
(قوله اما بحمله على حالة العذر) ينافية قوله بل هي سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وكذا قال العلامة المقدسي وحمله على حالة العذر
بعد قوله هو سنة نبيك صلى الله تعالى عليه وسلم فليتامل اه (قوله أو بحمله على كونه خارج الصلاة) جزم به الشيخ ابراهيم
الحلي في شرحه على المنية حيث قال بعد قوله كلام القمح وهو محمول على خارج الصلاة فان ما ذكر من الحديثين ليس فيه ما يدل
على ان المراد القعود في الصلاة والا فوضع الاليتين على العقبين في الصلاة مكرره أيضا لخالفه الجلوس المسنون وهو افتراض الرجل
اليسرى ولكن يفهم حينئذ ٢٤ ان الاقراء بنصب الركبتين مكرره خارج الصلاة أيضا ولا بعد فيه لانه جلوس الجفأة

بـ خلاف الاحتباء اذ ليس
فيه كراهة خارج الصلاة
والفرق بين الاحتباء
والاقعاء ان الاحتباء
يكون بشد الركبتين
الى الظهر عند انصبهما

وافتراش ذراعيه

بـ سده أو شوب أو غيره
وهو أكثر جلوس أشراف
العرب اه (قوله فكان
مانعا) أي فترجح على
ما رواه مسلم والبيهقي
مما يفيد اباحته ولكن
لا يخفى عليك ان كون

الذي نهى عنه في الحديث والكل مكرره لان فيه ترك الجلسة المسنونة كذا في البدائع
وغاية السان والمجتبي زاد في فتح القدير ان قوله الصحيح أي كون هذا هو المراد في الحديث لأن
ما قاله الكرخي غير مكرره بل يكره ذلك أيضا اه والعقبة بضم العين وسكون القاف والعقب
فتح العين وكسر الفاء بمعنى الاقعاء كذا في المغرب وفي فتح القدير واما ما روى مسلم عن طاوس
قال لابن عباس في الاقعاء على القدمين فقال هي السنة فقلت انما رواه جفاء بالرجل فقال بل هي سنة
نبيك صلى الله عليه وسلم وما روى البيهقي عن ابن عمر وابن الزبير انهم كانوا يقعون بالجواب المحقق عنه
ان الاقعاء على ضربين أحدهما مستحب ان يضع البتية على عقبيه وركبته في الارض وهو المروى
عن العبادلة والبنسي ان يضع البتية ويديه على الارض وينصب ساقيه اه وهو مخالف لما ذكره هو
وغيره ان الاقعاء بنوعيه مكرره والحق ان هذا الجواب ليس لأئمتنا وانما هو جواب البيهقي والنووي
وغيرهما بناء على انه مستحب عند الشافعي لانك قد علمت كراهته عندنا بنوعيه ويمكن الجواب عنه اما
بحمله على حالة العذر ان ثبت في بعض رواياته انه كان في الصلاة أو بحمله على كونه خارج الصلاة
ان لم تثبت أولان المانع والمبيح اذ تعارضوا ولم يعلم التار يخ كان الترجيح للمانع وقد فسر صاحب
المغرب عقبة الشيطان بالاقعاء عند الكرخي فكان مانعا ونبغي ان تكون كراهته تنزيهية
بخلاف النوع المنفرد على كراهته (قوله وافتراش ذراعيه) لما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله

المراد من الاقعاء هو الاقعاء على ما ذهب اليه الكرخي مخالفا لما مر من ان الصحيح ان المراد به الاقعاء عنها

بالمعنى الاول فلم يكن المراد من الاقعاء في حديث أي هريرة هو المراد من حديث عقبة الشيطان فلا تعارض حينئذ فلا ترجيح قلب
ولو أسقط قوله وقد فسر صاحب المغرب الخ لا سنقام الجواب من غير ايهام لان المراد بالمبيح ما مر عن مسلم والبيهقي وبما منع حديث
النهى عن عقبة الشيطان فيكره مرجحا على المبيح من غير توقف على ان يكون المراد من عقبة الشيطان هو الاقعاء عند الكرخي
فتدبر (قوله وينبغي الخ) قال في النهر وانما كانت تنزيهية على الثاني بناء على ان هذا الفعل ليس باقعاء وانما الكراهة لترك
الجلسة المسنونة كما عمل به في البدائع ولو فسر الاقعاء بقول الكرخي تعاكست الاحكام اه قلب لا يخفى عليك ما في هذا الكلام
لان كلاما من الفعلين يسمى اقعاء وانما الكلام في المراد في الحديث منهما كما مر فكان الصواب أن يقال انما كانت تنزيهية على
الثاني بناء على ان هذا الفعل ليس بمبراد في الحديث أي فلا يكون داخلا تحت النهي وانما كره لترك الجلسة المسنونة فتكون
تنزيهية بخلاف النوع الاول نهى فيه تحريمية لوجود النهي وترك الجلسة المسنونة ولو أريد بالاقعاء في الحديث الاقعاء عند
الكرخي كان هو المكرره تحريما لوجود الامرين السابقين وكان الاول مكرره وها تنزيها لعدم النهي وبعد هذا فيه بحث أيضا لان
عقب الشيطان هو الاقعاء على تفسير الكرخي كما ذكره المؤلف عن المغرب فقد وجد في الاقعاء على هذا التفسير كل من الامرين أيضا

عنها وكان يعني النبي صلى الله عليه وسلم ينهى ان يغترش الرجل ذراعيه افتراش السبع
وافتراشهما القاؤه ما على الارض كما في المغرب قيل وانما ينهى عن ذلك لانها صفة الكسلان
والتهاون بحاله مع ما فيه من التشبه بالسباع والكلاب والظاهر انها تحريمية للنهي المذكور من غير
صارف (قوله ورد السلام بيده) أى بالاشارة وقد قدمناه في بيان المفردات فراجع (قوله
والتربع بلا عذر) لان فيه ترك سنة القعود في الصلاة كذا عطل به في الهداية وغيرها وما مل في
وجه الراحة انه جلوس الجبابة ليس بصحيح لانه عليه السلام كان جل قعوده في غير الصلاة مع
أصحابه التربع وكذا عمر رضى الله عنه كذا ذكره المصنف وغيره وتعليقهم بان فيه ترك السنة
يفيد انه مكروه تنزيها اذ ليس فيه نهى خاص ليكون فيه تحريما وقيده بكونه بلا عذر لانه
ليس بمكروه مع العذر لان الواجب يترك مع العذر السنة أولى وفي صحيح البخارى عن عبد الله بن
عبد الله انه كان يرى عبد الله بن عمر يتربع في الصلاة اذا جلس ففعلته وأنا يومئذ حديث
السنن فنهاني عبد الله بن عمر وقال انما سنة الصلاة ان تنصب جلك اليمين وتبني اليسرى
فقلت انك تفعل ذلك فقال ان رجلى لا يحملاني وعليه يحمل انى صحيح ابن حبان عن عائشة
رايت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي متر بعا أو تعلما للحواس ثم المجلس متر بعام معروف وانما
سمى بالتربع لان صاحب هذه الجلسة يذرع ببع نفسه كما يربع النسي اذا جعل أربعا والاربعة
هنا الساقان والفخذان ر بعا بمعنى أدخل بعضهما تحت بعض (قوله وعقص شعره) أى عقص
شعر الرأس فيما يعنى ان يفعل ذلك قبل الدخول فيها ثم يدخل كذلك ما روى أصحاب الكنب الستة
عنه صلى الله عليه وسلم انه قال أمرت ان أسجد على سبعة وان لا أكف شعرا ولا ثوبا وفي العقص
كفه وما رواه مسلم عن كريب ان ابن عباس رأى عبد الله بن الحرث يصلي ورأسه معتوض من ورائه
فجعل يحله فلما انصرف قال مالك ولرأسى قال انى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انما
مثل هذا مثل الذى يصلى وهو مكتوف ولهذا قال العلماء حكمته النهى عنه ان الشعر يسجد معه
والظاهر ان الكراهة تحريمية للنهي المذكور بلا صارف ولا فرق فيه بين ان يتعمده للصلاة
أولا وهو في اللغة جمع الشعر على الرأس وقيل ليه وادخال اطرافه في أصوله كذا في المغرب واختلاف
الفتهاء فيه على أقوال فقيل ان يجمعه وسط رأسه ثم يشده وقيل ان يلف ذوائبه حول رأسه كما فعله
النساء وقيل ان يجمعه من قبل القفا ويمسكه بخيط أو خرقه وكل ذلك مكروه كذا في غاية البيان
وفي الظهير يقره لا عتجار وهو لى العمامة حول رأسه وابداء الهامة كما يفعله الشاراه وفي
الحيم يكره الاعتجار لانه عليه السلام نهى عنه وهو ان يكور عمامته ويترك وسط رأسه مكشوقا
كهنية الاشرار وقيل ان يتنقب بعمامته فيغطي أنفه كمجمر النساء اما لجل الحر أو البرد أو للتكبر وهو
مكروه لقول ابن عباس لا يغطي الرجل أنفه وهو يصلى اه وفي المغرب وتفسير من قال هو ان
يلف العمامة على رأسه ويبدى الهامة أقرب لانه ما خوذ من مجمر المرأة وهو ثوب كالعصابة تلفه
المرأة على استدارة رأسها اه والمجمر على وزن منبر وعل كراهة الاعتجار الامام الولوا الحى بانه تشبه
باهل الكتاب قال وهو مكروه خارج الصلاة ففيها أولى (قوله وكف ثوبه) للحديث السابق
سواء كان من بين يديه أو من خلفه عند الانحطاط لل سجود والكف هو الضم والجمع ولان فيه ترك
سنة اليد وذ كفى في المغرب عن بعضهم ان الاثرار فوق النميم من الكف اه فعلى هذا يكره
ان يصلى مشدود الوسط فوق القميص ونحوه أيضا وقد صرح به في العناية معللا بانه صنيع أهل

ورد السلام بيده والتربع
بلا عذر وعقص شعره
وكف ثوبه

لان عقبة الشيطان
منهى عنها أيضا كما مر
فيكون الاقواء على تفسير
الكرخي مكروها تحريما
سواء كان هو المراد من
حديث أبى هريرة أولا لا
أن يوجذ صارف للنهي
عن التحريم الى الندب

بقوله والظاهر الاطلاق) فيه نظر ان يكن سنده ما ذكره عن فتح القدير لان السكال وان اطلق هنا قد قيد كلامه فيما بعد عند استطراد فروغ ذكرها فقال وتكره ٢٦ الصلاة ايضا مع تشهير الكم عن الساعد فلا مخالفة بينه وبين الخلاصة والمنية كذا

في الشربة لالية تامل (قوله)

وفي مذهب مالك تفصيل (الح) قال في النهر المذكور في القنية انه لو شمر كيه لعمل كان يعمل قبل الصلاة اختلفوا في الكراهة وهو ظاهر في الكراهة فيما لو شمر لها اه وعبارة القنية واختلف فيمن صلى وقد شمر كيه لعمل كان يعمل قبل الصلاة أو هيئته ذلك وفيها أيضا عن نجم الائمة وكان يرسل وسدله

كياه في الصلاة وبقول لان في امسا كهما كف الثوب وانه مكروه ثم رمز الى محذوراته وغيره انهم كانوا يسكنون ذلك قال رضى الله تعالى عنه وهو الاحوط اه (قوله) والمختار انه لا يكره قال الرمي ومثله في البرازية واختار قاضيان وغيره انه يكره وهو الصحيح كذا ذكره الحلبي في شرح منية المصلي (قوله) وصح في القنية انه لا يكره قال في النهر رأى تحريرا والا فقتضى ما مر انه يكره تنزيها اه وما مر هو قوله لانه صنيع أهل

الكتاب لكن في الخلاصة انه لا يكره كذا في شرح منية المصلي ويدخل ايضا في كف الثوب تشهير كيه كما في فتح القدير وظاهره الاطلاق وفي الخلاصة ومنية المصلي قيد الكراهة بان يكون رافعا كيه الى المرفقين وظاهره انه لا يكره اذا كان يرفعهما الى ما دونهما والظاهر الاطلاق لصديق كف الثوب على الكل وذكر في المجتبى في كراهة تشهير الكمين قولين وذكر في القنية ان القول بامساك الكمين احوط ولا يخفى ما فيه وفي مذهب مالك تفصيل قد كنت رأيت لا تمتنا في بعض الفتاوى ولم يحضر في تعيينها الا ان وهو انه يكره ان كان للصلاة لا اذا كان لاجل شغل ثم حضرته الصلاة فصلى وهو ان تلك الهيئة ومن كف الثوب رفعه كيلا يترب كما في منية المصلي وقيل لا بأس بصوته عن التراب في المجتبى (قوله وسدله) لانيه عليه السلام عنه كما أخرجه أبو داود والحاكم وصححه يقال سدله سدا من سدلا من باب طاب اذا أرسله من غير ان يضم جانبه وقيل هو ان يلقيه على رأسه ويرى منكبيه وأسدل خطا كذا في المغرب وذكر في البدائع ان الكرخي فسر به بان يجعل ثوبه على رأسه أو على كتفيه ويرسل اطرافه من جوابه اذ لم يكن عليه سراويل وعن أبي حنيفة انه يكره السدل على القميص وعلى الازار وقال لانه صنيع أهل الكتاب وان كان السدل بدون السراويل فكراهته لاحتمال كشف العورة عند الرفع وان كان مع الازار فكراهته لاجل التشبه بأهل الكتاب فهو مكروه مطلقا سواء كان للخيلاء أو لغيره انتهى من غير فصل اه وفي فتح القدير ان السدل يصدق على ان يكون المنديل مرسلا من كتفيه كما يعتاده كثير فينبغي لمن على عنقه منديل ان يضعه عند الصلاة ويصدق ايضا على لبس القباء من غير ادخال اليدين في كيه وقد صرح بالكراهة فيه اه وكذا صرح في النهاية بادخال القباء المذكور في السدل وعزاه الى مبسوط شيخ الاسلام والخلاصة لكن الذي في خلاصة الفتاوى المصلي اذا كان لا بأس شقة أو فريجة ولم يدخل يديه اختلف المتأخرون في الكراهة والمختار انه لا يكره اه وظاهر ما في فتح القدير ان السدل الذي يعتاد وضعه على الكتفين اذا أرسل طرفا على صدره وطرفا على ظهره لا يخرج عن الكراهة فانه عين الوضع وظاهر كلامهم يقتضى انه لا فرق بين أن يكون الثوب محفوفا من الوقوع أولا فعلى هذا يكره في الطيلسان الذي يجعل على الرأس وقد صرح به في شرح الوقاية وصرح العلامة الحلبي بان محل كراهة السدل عند عدم العذر وما عند العذر فلا كراهة وانه ان كان للتكبر فهو مكروه مطلقا واختلف المشايخ في كراهة السدل خارج الصلاة كما في الدراية وصح في القنية من باب الكراهية انه لا يكره ومن المكروه اشتغال الصماء لما رواه أبو داود عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان لاحدكم ثوبان فلبس أحدهما فان لم يكن الا ثوب فليترز به ولا يشتمل اشتمال اليهود اه واشتمال اليهود هو الصماء وهو ادارة الثوب على الجسد من غير اخراج اليد سمى بها لعدم منفذ يخرج يده منها كالخضرة الصماء وفسرها في المحيط بان يجمع طرفي ثوبه ويخرج جهات تحت احدى يديه على احدى كتفيه اه وقيد في البدائع بان لا يكون عليه سراويل وانما كره لانه لا يؤمن انكشف العورة ومحمد رحمه الله فصل بين الاضطباع ولبسة الصماء فقال انما تكره الصماء اذ لم يكن عليه ازار فان كان عليه ازار فهو اضطباع لانه يدخل طرفي ثوبه تحت احدى ضبعيه وهو مكروه لانه لبس أهل الكبر اه وفي الخلاصة وغيره لا بأس ان يصلى الرجل في ثوب واحد متوشح به جميع بدنه ويؤم كذلك

والمستحب

الكتاب قال الشيخ اسمعيل وفيه بحث لان الظاهر من كلامهم ان تخصيص أهل الكتاب بفعله معتبر فيه كونه في الصلاة فلا يظهر التشبه وكراهته خارجها فليتأمل

(قوله وفسره في المغرب) أي فسر التوشيع (قوله لكن التلميح) استدراك على الشارح وحاصله ان التلميح يعني عن قوله وتغطية الانف والوجه (قوله ولو ستر قدميه في السجدة يكرهه) قال الشيخ ابراهيم ٢٧ الحلي في شرح المنية ولعل مرادهم

قصد ذلك لانه فعل زائد لا فائدة فيه اما لو وقع بغير قصد فلا وجه لكرهاته بل يكره تكلف الكشف لانه اشتغال بما لا فائدة فيه (قول المصنف والتأوب) بالهمز كما في الصحاح وفي الدر المختار يكره ولو خارجه ادا كره مسكين لانه من الشيطان

والتأوب وتغيب عن عينه وقيام الانام لا سجوده في الطاق

والا بداء عليهم السلام مخفوطون منه (فائدة) قال في شرح تحفة الملوك المسمى بهدية الصعلوك قال الزاهد الطريقي في دفع التأوب ان مخطر بآله ان الانبياء ماتوا قط قال القدوري جربناه مرارا فوجدناه كذلك اه (قوله لما في الصحيحين) دليل لكرهاته (قوله وهو عجيب الخ) أعجب منه قول النهر وأداني البحر عن المجتبي انه يغطي في القيام باليمنى وفي غيره اليسرى والذي رأيته فيه انه يعطى باليمنى وقيل ان كان في القيام وان كان في غيره فباليسرى

والمستحب ان يصلي الرجل في ثلاثة أبواب قبص وازار وعمامة اما لو صلى في ثوب واحد مستوحشابه جميع بدنه كازار الميت تجاوز صلاته من غير كراهة وتفسيره ما يجعله القصار في المقصرة وان صلى في ازار واحد يجوز ويكره وكذا في السراويل فقط لغير عذرو وكذا مكشوف الرأس للتهاون والتكاسل لا للخشوع وفسر في الذخيرة التوشيع ان يكون الثوب طويلا يتوشع به فيجعل بعضه على رأسه وبعضه على منكبيه وعلى كل موضع من بدنه وذكر في شرح منية المصلي ان ستر المنكبين في الصلاة مستحب يكره تركه تنزيها عند اصحابنا وفسره في المغرب بان يدخله تحت يده اليمنى ويلقي على منكبه اليسرى كما يفعله المحرم اه وفسره ابن السكيت بان يأخذ طرف الثوب الذي ألقاه على منكبه الايمن من تحت يده اليسرى وياخذ طرفه الذي ألقاه على اليسر من تحت يده اليمنى ثم يعقد هما على صدره وقد ثبت في الصحيحين عن عمر بن أبي سلمة انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي في ثوب واحد في بيت أم سلمة قد ألقى طرفيه على عاتقه وفي لفظ مشتملا به واضعا طرفيه على عاتقيه وفي لفظ مخالفا بين طرفيه وفي حديث جابر متوشحاه والالفاظ كلها بمعنى واحد كما ذكره النووي في شرح مسلم ومن المكروه التلميح وتغطية الانف والوجه في الصلاة لانه يشبه فعل الجوس حال عبادتهم النيران كذا ذكره الشارح لكن التلميح هو تغطية الانف والوجه كما في المحيط وفي الخلاصة ولو ستر قدميه في السجدة يكرهه (قوله والتأوب) وهو النفس الذي ينبعث منه الفم لدفع البخارات وهو ينشأ من امتلاء المعدة وثقل البدن لما في الصحيحين عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال التأوب من الشيطان فاذا أتاك أحدكم فليكظم ما استطاع والادب ان يكظمه ما استطاع أي يرده ويحبسه لما روي ان لم يقدر فليضع يده أو يركعه على فيه ووضع اليد ثبات في صحيح مسلم ووضع اليك قياس عليه وصرح في الخلاصة بانه ان أهكته عند التأوب ان يأخذ شفته بسننه فلم يفعل وعطى فاه بسننه أو بثوبه يكره كذا روي عن أبي حنيفة اه ووجهه ان تغطية الفم منهي عنها في الصلاة لما رواه أبو داود وغيره وانما أبحث للضرورة ولا ضرورة اذا أمكنه الدفع ثم اذا وضع يده على فيه يضع ظهريده كذا في مختارات النوازل قال العلامة الحلي وهل يفعل ذلك بيده اليمنى أو اليسرى لم انف عليه مسطورا لما بيننا اه وهو عجيب مع كثرة طالعته للعجبي ونقله عنه وقد صرح بانه يغطي فاه بيمنه وقيل بيمينه في القيام وفي غيره يساره اه ومن المكروه التلميح لانه من التكاسل (قوله وتغيب عن عينه) لما رواه ابن عدي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا قام أحدكم في صلاة فلا يغيب عن عينه الا أن في سنده من ضعف والكرهات مروية عن مجاهد وقنادة وعلاء في البدائع بان السنة أن يرمي بصره الى موضع سجوده وفي التمهيد ترك هذه السنة ولان كل عضو طرف ذو حظ من هذه العبادة فكذا العين اه وظاهر كلامهم انهم لا يغيبون في السجود وقد قال جماعة من الصوفية نفعنا الله بهم يفتح عينه في السجود لانهم ما يسجدان وينبغي ان تكون لكرهاته تنزيهية اذا كان لغير ضرورة ولا مصلحة اما لو خاف فوات خشوع بسبب رؤية ما يفرق باطر فلا يكره غمضهما بسبب ذلك بل ربما يكون أولى لانه حينئذ لئلا يكسر الخشوع (قوله قيام الامام لا سجوده في الطاق) أي الحراب لان قيامه فيه يشبه صنيع أهل الكتاب بخلاف سجوده فيه وقيامه خارجه هكذا علل به في البداية وهو أحد الطريقتين لتمايز واحده انه ان محمدا

اللهم الا ان يكون في نسخة البحر التي اطلع عليها سقط (قوله من صعب) بفتح الميم وتشديد عين ضعف مبني للمجهول (قول صنف وقيام الامام الخ) قال الرمي الذي يظهر من كلامهم انها كراهة تنزيه تامل

(قوله وقد يقال الخ) ذكر نحوه الشيخ ابراهيم الحلبي في شرح المنية لكن جنح ابن امير حاج الحلبي في شرحه على المنية الى ما يبدى ما في فتح القدير حيث قال قلت ٢٨ ويؤيده ما قدمناه عن قاضي خزان ان التشبه باهل الكتاب لا يكره في كل

شيء الخ وليس هذا من المذموم في شيء وكونه يشبه اختلاف المكاتب وحقيقة الاختلاف تمنع الجواز فشبها الاختلاف توجب الكراهة يعارض بما لو تقدم في بعض بقاع المسجد على القوم من غير ان يدخل المحراب ولا قائل بالكراهة وانفراد الامام على الدكان وعكسه

فيه فكذا هنا قلنا قلت يجب عن المعارضة المذكورة بما اشار اليه المؤلف من ان المحراب وان كان من المسجد لكن صورته وهيئته تقتضي شبهة اختلاف المسكن لانه ليس كبقية بقاع المسجد من حيث انه يصلي فيه بخصوصه كل أحد وانما جعل علامة لمكان وقوف الامام وان يكون سجوده فيه لقيامه لانه لم يبين ان يقوم الامام في داخله ولا ان يصلي فيه الناس وانما هو علامة كما قلنا فاشبهه خارج المسجد فصار بمنزلة مكان آخر بخلاف

صرح بالكراهة في الجامع الصغير ولم يفصل باختلاف المشايخ في سببها ف قيل كونه بصير ممتازا عنهم في المسكن لانه في معنى بيت آخر وذلك صنيع اهل الكتاب واقتصر عليه في الهداية واختاره الامام السرخسي وقال انه الاوجه وقيل اشتباه حاله على من على عيونه ويساره فعلى الطريقة الاولى يكره مطلقا وعلى الثانية لا يكره عند عدم الاشتباه وفي فتح القدير ولا يخفى ان امتياز الامام مقرر ومطلوب في الشرع في حق المسكن حتى كان التقدم واجبا عليه وغاية ما هنا كونه في خصوص مكان ولا أثر لذلك لانه محاذي وسط الصف وهو المطلوب اذ قيامه في غير محاذاته مكره وغايته اتفاق المتين في بعض الاحكام ولا بدع فيه على ان اهل الكتاب انما يخصصون الامام بالمسكن المرتفع على ما قيل فلا يشبهه اه وقد يقال ان امتياز الامام المطلوب في الشرع حاصل بتقدمه من غير ان يقف في مكان آخر فتي امكن تمييزه من غير تشبه باهل الكتاب تعين فحينئذ وقوفه في المحراب تشبه باهل الكتاب لغير حاجة فكره مطلقا ولهذا قال الولوالحي في فتاواه وصاحب التجنيس اذا ضاق المسجد بمن خلف الامام على العوم لانه بان يقوم الامام في الطاق لانه تعذرا لمر عليه وان لم يضق المسجد بمن خلف الامام لا ينبغي للامام ان يقوم في الطاق لانه يشبه تباين المكاتب اه يعني وحقيقة اختلاف المكان تمنع الجواز فشبها الاختلاف توجب الكراهة وهو وان كان المحراب من المسجد كما هي العادة المستمرة فصورته وهيئته اقتضت شبهة الاختلاف فالجواب ان مقتضى طاهر الرواية كراهة قيامه في المحراب مطلقا سواء اشبهه حال الامام أولا وسواء كان المحراب من المسجد أم لا وانما لم يكره سجوده في المحراب اذا كان قد عناه خارجه لان العبرة للتقدم في مكان الصلاة حتى تسترط طهارته رواية واحدة بخلاف مكان السجود اذ فيه روايتان وكذا لو حلف لا يدخل دار فلان يحث بوضع القدمين وان كان باقي بدنه خارجا والصياد اذا كان رجلا في الحرم ورأسه خارج منه فهو صيد الحرم ففيه الجزاء (قوله وانفراد الامام على الدكان وعكسه) اما الاول فلحديث الحاكم مرفوعا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقوم الامام فوق ويبقى الناس خلفه وعلى الوه بانه تشبه باهل الكتاب فانهم يتخذون لامامهم دكانا اطلقه فشمع ما اذا كان الدكان قد رقامته الرجل او دون ذلك وهو طاهر الرواية وصححه في البسائع لا طلاق النهي وقيد الطحاوي بقدر القامة ونفي الكراهة فيما دونه وقال قاضي خزان في شرح الجامع الصغير انه مقدر بذراع اعتبارا بالستره وعليه الاعتماد وفي غاية البيان وهو الصحيح وفي فتح القدير وهو المختار لكن قال انه وجد الاطلاق وهو ما يقع به الامتياز لان الموحب وهو شبه الازدراء يتحقق فيه غير مقتصر على قدر الذراع اه فالجواب ان التحجيم قد اختلف والاولى العمل بظاهر الرواية واطلاق الحديث وانما عكسه وهو انفراد القوم على الدكان بان يكون الامام اسفل فهو مكره ايضا في ظاهر الرواية وروى الطحاوي عن اصحابنا انه لا يكره لان الموحب للكراهة التشبه باهل الكتاب ولا تشبه هنا لان مكان امامهم لا يكون اسفل وجواب ظاهر الرواية اقرب الى الصواب لان كراهة كون المسكن ارفع كان معلولا بعلمين التشبه باهل الكتاب ووجود بعض المفسد وهو اختلاف المكان وهما وجدنا احدى العلمين وهى وجود بعض المخالفة كذا في البسائع ومن المشايخ من علم الكراهة في الثانية بما في ذلك من شبه الازدراء بالامام ولعله اولى وعلى ما ذكره الطحاوي من عدم الكراهة مشى قاضي خزان في فتاواه وعزاه الى النوادر وقال

يقية بقاع المسجد تامل (قوله وعلى الوه) قال الرمل هذا التعليل يقتضي انها تنزيهية والمحدث المتقدم وعليه يقتضي انها تنزيهية الا ان يوجد صارف تامل

(قوله وذ كرفي شرح منية المصلي الخ) أقول في المعراج مانصه وبقولنا قال الشافعي رحمه الله تعالى الا اذا أراد الامام تعليم القوم افعال الصلاة أو أراد الامام تبليغ القوم فينبغي ان لا يكره عندنا اه (قوله لانه ٢٩ لوقام بعض القوم) الظاهر ان المراد

بالعش جماعة من القوم لا واحدا في الدر المختار في باب الامامة من انه لو قام واحد من غير الامام وحده وصف كره اجماعا (قوله فينبغي ان يكون حراما) تفريع على قوله وطاهر كلام النووي الخ ثم المتبادر من سياق كلام النووي والتفريع عليه ان مراده الاعتراض على ما نقله عن الخلاصة من قوله وتكره التصاوير على الثوب الخ ويمكن ان

وليس ثوب فيه تصاوير وان يكون فوق رأسه أو بين يديه أو بجذائه صورة

يقال ليس مراد الخلاصة تصاوير التصاوير بل استعمالها أي استعمال الثوب التي هي فيه فيساوي كلام المصنف ويدل على ان هذا هو المراد قول الخلاصة بعد عبارته السابقة اما اذا كان في يده وهو يصلي لا يكره الى آخر ما يأتي فامل (قوله ويقيدها) لا يكره الخ (قوله في النهر) غير خاف ان عدم الكراهة في الصغار

وعليه عامة المشايخ اه وهذا كله عند عدم العذر اما عند العذر كما في الجمعة والعديد وان القوم يقومون على الرفوف والامام على الارض ولم يكره ذلك لضيق المكان كذا في النهاية وذ كرفي شرح منية المصلي وهل يدخل في المحاجة في حق الامام ارادة تعليم المأمومين افعال الصلاة وث حق المأمومين ارادة تبليغ انتقالات الامام عند اتساع المكان وكثرة المصلين فعند الشافعي نعم قيل وهو رواية عن أبي حنيفة اه قيدنا لانفراد لانه لو قام بعض القوم مع الامام قيل يكره والاصح انه لا يكره وبه جرت العادة في جوامع المسلمين في أغلب الامصار كذا في المحيط وذ كرفي البدائع ان من اعتمر معني التشبه قال لا يكره وهو قياس رواية الطحاوي لزوال معنى التشبه لان أهل الكتاب لا يشاركون الامام في المكان ومن اعتمر وجود بعض المفسد قال يكره وهو قياس ظاهر الرواية لوجود بعض المخالفة في المكان اه وفيه نظر لا يخفى (قوله وليس ثوب فيه تصاوير) لانه يشبه حامل الصنم فيكره وفي الخلاصة وتكره التصاوير على الثوب صلى فيه أو لم يصل اه وهذه الكراهة تحرر بمعية وطاهر كلام النووي في شرح مسلم الاجماع على تحريم تصويره صورة الحيوان وانه قال قال أصحابنا وغيرهم من العلماء تصوير صور الحيوان حرام شديد التحريم وهو من الكبائر لانه متوعد عليه بهذا الوعد الشديد المذكور في الاحاديث يعني مثل ما في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون يقال لهم احيوا ما خلقتم ثم قال وسواء صنعتم ما يمتحن أول غيره فصنعت حرام على كل حال لان فيه مصاهاة لحق الله تعالى وسواء كان في ثوب أو بساط أو درهم ودينار وفس وانا ومحاط وغيرها اه فينبغي ان يكون حراما لا مكرها ان ثبت الاجماع أو قطعية الدليل لتواتره قيد بالثوب لانها لو كانت في يده وهو يصلي لا تكره لانه مستور شيابه وكذا لو كان على خاتمه كذا في الخلاصة وفي المحيط رجل في يديه تصاوير وهو يؤم الناس لا تكره امامته لانها مستورة بالثياب فصار كصورة في نقش خاتم وهو غير مستبين اه وهو يفيد ان المستبين في الخاتم تكره الصلاة معه ويقيدها انه لا يكره ان يصلي ومعه صورة أو كيس فيه دنانير أو دراهم فيها صور صغار لا يستتارها ويقيدها انه لو كان فوق الثوب الذي فيه صورة ثوب ساتر له فانه لا يكره ان يصلي فيه لاستتارها بالثوب الا تحروا الله سبحانه اعلم (قوله وان يكون فوق رأسه أو بين يديه أو بجذائه صورة) الحديث الصحيحين عنده صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة وفي المغرب الصورة عام في كل ما يصور مشبه بالخلق الله تعالى من ذوات الروح وغيرها وقوله هم ويكره التصاوير المراد بها التماثيل اه فالخاص ان الصورة عام والتماثيل خاص والمراد بها الخاص فان غير ذى الروح لا يكره كالشجر لما سياتي والمراد بجذائه عيونه ويساره ولم يذكر ما اذا كانت خلفه للاختلاف في رواية الاصل لا يكره لانه لا يشبه العباد وصرح في الجامع الصغير بالكراهة ومثى عليه في الخلاصة وبانها اذا كانت في موضع قيامه أو جلوسه لا يكره لانها استهانة بها وكذلك على الوسادة ان كانت قائمة يكره لانه تعظيم لها وان كانت مفروشة لا تكره كذا في المحيط قالوا أشدها كراهة ما يكون على القبلة امام المصلي والذي يليه ما يكون فوق رأسه والذي يليه ما يكون عن يمينه ويساره على الحائط والذي يليه ما يكون خلفه على الحائط أو الستر وانما لم تكرر الصلاة في بيت فيه صورة مهانة على بساط يوطأ أو مرفقة بتكأ عليها مع عموم الحديث من ان

غنى عن التعليل بالاستتار بل مقتضاه ثبوتها اذا كانت منكشفة وسيأتي انها لا تكرر الصلاة لكن يكره كراهة تنزيه جعل الصورة في البيت لمحرم ان الملائكة لا تدخلها بشفاه كلب أو صورة

(قوله لو جود مخصص) تعليل لقوله لم تكره (قوله لان ذلك) علة لقوله يقتضي أي لان غلة الكراهة عدم دخول الملائكة كما رواه اذا كانت مهانة لا تمتنع ٣٠ الملائكة من الدخول كما افادته النصوص المخصصة واذا انتفت العلة ثبت عدم الكراهة

وقوله وان علل بالتشبيه الخ دفع لما يقال يمكن أن يكون للكراهة علة أخرى وهي التشبيه فانتفاء تلك العلة لا يوجب ثبوت عدم الكراهة (قوله وان كان يكره اتخاذهما) انظر ما المراد بذلك بعد قوله لا باس باستعمالهما ونظري شرح المنية في دعوى الكراهة لما مر من الاحاديث ولما في الهداية

الا أن تكون صغيرة أو مقطوعة الرأس

لو كانت الصورة على وسادة ملقاة أو على بساط مفروش لا يكره لانها تداس وتوطأ بخلاف ما اذا كانت الوسادة منصوبة أو كانت مع الستر لانه تعظيم لها اه قلت وقد يقال المراد بقوله لا باس باستعمالها أي بان يتكئ على الوسادة ويفرش البساط وقوله وان كان يكره اتخاذهما أي اتخاذهما لزينة ونحوها مما فيه تعظيم أو يقال المراد بالاتخاذ فعل التصوير فيهما أي

الملائكة لا تدخله وهو علة الكراهة لان شر البقاع بقعة لا تدخلها الملائكة لوجود مخصص وهو ما في صحيح ابن حبان استاذن جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادخل فقال كيف ادخل وفي بيتك سترة فيه تصاوير وان كنت لا بدفاعا فاقطع رؤسها أو اقطعها وسايد أو اجعلها بسطا وفي البخاري في كتاب المظالم عن عائشة رضي الله عنها انها اتخذت على سهوة لها سترا فيه تماثيل فنهتكم النبي صلى الله عليه وسلم قالت فأتخذت منه غرقين فكانتا في البيت فجلس عليهما زاد أحدي مسنده ولقد رأيت منه متكئا على أحدهما وفيه صورة والسهوة كالصفة تكون بين البيت وقيل بيت صغير كالحزانة والخمرقة بكسر النون وسادة صغيرة والوسادة المخددة لكنه يقتضي عدم كراهة الصلاة على بساط فيه صورة وان كانت في موضع السجود لان ذلك ليس بمانع من دخول الملائكة كما افادته النصوص المخصصة وان علل بالتشبيه بعبادة الاصنام فمنوع فانهم لا يسجدون عليها وانما ينصبونها وينوجهون اليها الا ان يقال ان فيها صورة التشبيه بعبادتها حال القيام والركوع وفيه تعظيم لها ان سجد عليها ولهذا أطلق الكراهة في الاصل فيما اذا كان على البساط المصلي عليه صورة لان الذي يصلي عليه معظم فوضع الصورة فيه تعظيم لها بخلاف البساط الذي ليس بمصلي وتقدم عن الجامع الصغير التقييد بوضع السجود فينبغي ان يحمل اطلاق الاصل عليه وانها اذا كانت تحت قدميه لا يكره اتفاقا وفي الخلاصة ولا باس بان يصلي على بساط فيه تصاوير لكن لا يسجد عليها ثم قال ثم التماس ان كان على وسادة أو بساط لا باس باستعمالها وان كان يكره اتخاذهما ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فيما اذا كانت الصورة على الدراهم والدنانير هل تمتنع الملائكة من دخول البيت بسببها فذهب القاضي عياض الى انهم لا تمتنعون وان الاحاديث مخصصة وذهب النووي الى القول بالعموم ثم المراد بالملائكة المذكورين ملائكة الرحمة لا الحفظة لانهم لا يفارقونه الا في خلوته باهله وعند الحلاء (قوله الا ان تكون صغيرة) لان الصغار جدا لا تعبد فليس لها حكم الوثن فلا تكره في البيت والكراهة انما كانت باعتبار شبهة العبادة كذا قالوا وقد عرفت ما فيه والمراد بالصغيرة التي لا تبدولناظر على بعد والكبيرة التي تبدولناظر على بعد كذا في فتح القدير ونقل في النهاية انه كان على خاتم أبي موسى ذبايتان وانه لما وجد خاتم دانيال عليه السلام في عهد عمر رضي الله عنه وجد عليه أسد ولبوة بينهما صبي الحسنانه وذلك ان مختصر قيل له يولد مولود يكون هلاكا على يديه فجعل يقتل من يولد فلما ولدت أم دانيال ألقتة في غيضة رجاء ان يسلم فقبض الله له أسدا يحفظه ولبوة ترضعه فتعشيه بمرأى منه ليتذكر نعم الله عليه ودفعه عمر الى أبي موسى الاشعري وكان لابن عباس كائون محفوف بصور صغار اه وفي الخلاصة من كتاب الكراهة رجل صلى ومعه دراهم وفيها تماثيل لك لا باس به لصغرها اه (قوله أو مقطوع الرأس) أي سواء كان من الاصل أو كان لها رأس ومعى وسواء كان السطح بخيط خيط على جميع الرأس حتى لم يبق لها أثر أو يعليه بغيره ونحوها أو ينحته أو يغسله وانما لم يكره لانها لا تعبد بدون الرأس عادة ولما رواه أحمد عن علي قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فقال أياكم ينطلق الى المدينة فلا يدع بها وثنا الا كسر ولا قبرا الا سواء ولا صورة الا تلخها اه وأما قطع الرأس عن الجسد بخيط

ان التصوير فيهما مكرود دون استعمالهما تامل (قوله وقد عرفت ما فيه) أي من ان العلة ليست التشبيه بل العلة عدم دخول الملائكة عليهم السلام بيتها في (قوله التي لا تبدولناظر على بعد) لم يبين هنا أحد البعد ويفسره ما في المنية وشرحه بحيث لا تبدولناظر اذا كان قائما وهي على الارض أي لا تتبين أعضاؤها

فبقائه الرأس على حاله فلا ينفي الكراهة لأن من الطيور ما هو مطوق فلا يتحقق القطع بذلك ولهذا
 في الهداية المقطوع بمحو الرأس كذا في النهاية قيد بالأس لأنه لا اعتبار بأزالة الحاجبين أو
 العينين لأنها تعبد بدونها وكذا لا اعتبار بقطع اليدين أو الرجلين وفي الخلاصة وكذا لو محى وجهه
 الصورة فهو كقطع الرأس (قوله أو لغير ذي روح) لما تقدم أنه ليس بمثال ولم يأت في الصحيحين عن
 سعيد بن أبي الحسن قال جاء رجل إلى ابن عباس فقال اني رجل أصور هذه الصورة فافتنى فيها فقال له
 ادن مني فدنأتم قال له ادن مني فدنا حتى وضع يده على رأسه وقال أنبئك بما سمعت من رسول الله
 صلى الله عليه وسلم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مصور في النار يجعل له بكل صورة
 صورها نفسا فتعذبه في جهنم قال ابن عباس فان كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لا نفس له اه ولا
 فرق في الشجر بين الثمر وغيره وهو مذهب العلماء كافة إلا مجاهدا فإنه كره الثمر وفي الخلاصة
 ولورأي صورة في بيت غيره يجوز له محوها وتغييرها وفي النهاية عن محمد بن الجبير لتصوير تماثيل
 الرجال أولي زفرها والأصابع من المستاجر قال لأجر له لأن عمله معصية وفي التفريق هدم بيتا مصورا
 بالأصابع ضمن قيمة البيت والأصابع غير مصورة (قوله وعد الآي والتسبيح) أي وبكره
 عد الآيات من القرآن والتسبيح وكذا السور لأنه ليس من أعمال الصلاة أطلعه فشمم العذني
 القرائن والنوافل جميعا باتفاق أصحابنا في ظاهر الرواية وروى عنهما في غير ظاهر الرواية أن العبد
 باليد لا بأس به كذا في العناية وغيرها لكن في السكافي وقال لا بأس به فجزم به عنهما وعلل لهما بأن
 المصلي يضطر إلى ذلك لمراعاة سنة القراءة والعمل بما جاءت به السنة في صلاة التسبيح وقال عليه
 السلام نسوة سالت عن التسبيح بعددته بالانامل فأنهن مسؤلات مستنطقات يوم القيامة وقله في
 الهداية قلنا يمكنه أن يعد ذلك قبل الشروع انما يأتي هذا في الآي دون التسبيحات اه قالوا
 ومحل الاختلاف هو العبد باليد كما وقع التقييد به في الهداية سواء كان باصابعه أو بخطم يمسكه اما
 الغمز برؤس الأصابع أو الحفظ بالقلب فهو غير مكروه اتفاقا والعبد باللسان مفسد اتفاقا وقد
 بالآي والتسبيح لأن عد الناس وغيرهم مكروه اتفاقا كذا في غايه البيان وقيد بالصلاة لأن العد
 خارج الصلاة لا يكرهه على الصحيح كما ذكره المصنف في المصنف لأنه أسكن للقلب وأجاب للناسط ولما
 رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والمحاكم وقال صحيح الإسناد عن سعد بن أبي وقاص
 أنه دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم على امرأة وبين يديها نوى أو حصاة تسبح به فقال أحبرك بما هو
 أسير عليك من هذا أو أفضل فقال سبحان الله عدد ما خلق في السماء وسبحان الله عدد ما خلق في
 الأرض وسبحان الله عدد ما بين ذلك وسبحان الله عدد ما هو خالق والمحمد لله مثل ذلك والله أكبره مثل
 ذلك ولا اله الا الله مثل ذلك ولا حول ولا قوة الا بالله مثل ذلك فلم ينهها عن ذلك وانما أرشدها إلى ما هو
 أسير وأفضل ولو كان مكروها لبين لها ذلك ثم هذا الحديث ونحوه مما يشهد بأنه لا بأس باتخاذ
 السجدة المعروفة لاحصاء عدد الأذكار إذا لا تزيد السجدة على مضمون هذا الحديث إلا بضم النوى
 ونحوه في خط ومثل هذا لا يظهر تأثيره في المنع فلا جرم ان نقل انه اذا هو والعمل بها عن جماعة من
 الصوفية الأخيار وغيرهم اللهم الا اذا ترتب عليها رياء وسعته فلا كلام لنا فيه وهذا الحديث أيضا
 يشهد لأفضلية هذا الذكر المخصوص على ذكر مجرد عن هذه الصيغة ولو تكرر يسيرا ثم اعلم ان
 العلامة المحلى ذكر ان كراهة العد باليد في الصلاة تنزيهية وظاهر النهاية انها تحريمية فانه قال
 والصحيح انه لا يباح العد أصلا لأنه ليس في الكتاب فصل بين الفرض والنفل وقد يصير العد عملا

أو لغير ذي روح وعد
 الآي والتسبيح

(قوله دون التسبيحات)
 أي غير ادمن طرف الامام
 بان يقال كما في الذخيرة
 ولو احتاج اليه عده اشارة
 أو تلبه (قوله ثم هذا
 الحديث ونحوه مما يشهد
 الخ) قال الرملي والظاهر
 انها ليست بسبعة فقد
 قال ابن سير الهيثمي في
 شرح الاربعين النووية
 السجدة ورد لها أصل
 أصيل عن بعض أمهات
 المؤمنين وأقرها النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم
 على ذلك (قوله وظاهر
 النهاية انها تحريمية الخ)
 قال في النهرية نظر اد
 المكروه تنزيهية غير مباح
 أي غير مستوى الطرفين
 اه قال الرملي الغالب
 اطلاقهم غير المباح على
 المحرم أو المكروه تحريما
 وان كان يطلق على ما ذكر

(قوله ثم صلاذ التسبيح الخ) اقتصر المؤلف على هذه الرواية كما فعل في الحاوى القدسي وثمر رواية أخرى أوردها الترمذي في جامعه عن عبد الله بن المبارك وقد ذكر الرايتين المحلي في شرح المنية واقتصر على الثانية في القنية فقال في حديثه روى أبو عيسى في جامعه وعبد الله بن أبي حفص ٣٢ في جامعه وحيد بن زنجويه في الترغيب بروايتين والمختار منهما أن يكبر ويقرأ

كثيرا فوجِب قساد الصلاة و روى في الاحاديث من قرأ في صلاة كذا وكذا مرة قل هو الله أحد
وكذا اذا تسبحة فلان الا حادِث لم يصبها الثقات أما صلاة التسبيح فقد أوردتها الثقات وهي صلاة
مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة فإنه يقدر أن يحفظ بالقلب وإن احتاج بعدد الأنامل حتى لا يصير
عملا كثيرا اه ثم صلاة التسبيح هذه ما رواها عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عمه ألا أعطيك إلا أمنحك إلا أحبك ألا أفعل بك عشر
خصال إذا أنت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك أوله وآخره قدعته وحديثه خطاه وعمده وغیره وكبيره
سره وعسلانيه عشر خصال أن تصلي أربع ركعات تقرأي في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة فاذا
فرغت من القراءة في أول ركعة قنل وأنت قائم سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر خمس
عشرة مرة ثم تركع فتقول وأنت راكع عشرا ثم ترفع رأسك من الركوع فتقول لها عشرا ثم تهوي ساجدا
فتقولها وأنت ساجد عشرا ثم ترفع رأسك من السجود فتقول لها عشرا ثم تسجد الثانية فتقول لها عشرا ثم
ترفع رأسك من السجود فتقول لها عشر اذ لك خمس وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في أربع ركعات
إن استطعت أن تصلها في كل يوم مرة فافعل فإن لم تستطع ففي كل جمعة مرة وإن لم تفعل ففي كل شهر مرة
وإن لم تفعل ففي كل سنة مرة فإن لم تفعل ففي عرك مرة رواه أبو داود وابن باحه والطبرانی وقال في آخره
فلو كانت ذنوبك مثل زبد البحر أو رمل عاج غفر الله لك قال الحافظ عبد العظيم المنذرى وقد روى
هذا الحديث من طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة وأمثلة احديث عكرمة هذا وقد صححه جماعة
اه ود كر فجر الاسلام في شرح الجامع الصغير قال شايخنا ان احتاج المرء الى العبد بعد اشارة
لا فصاحوا ويعلن بقولهم ما في المضطر اه (قوله لا تقتل الحية والعقرب) أي لا يكفر قتلهما لحديث
الصحيحين اقتتلوا الاسودين في الصلاة والحية والعقرب وفي صحيح مسلم مرفوعا أمر عليه الصلاة والسلام
بقتل الكلب العقور والحية والعقرب في الصلاة وأهل مراتب الامر الا باحنه وفي شرح منية المصلى
ويستحب قتل العقرب بالقرب بالنعل اليسرى إن أمكن لحديث أبي داود كذلك ولا بأس بقياس الحية
على العقرب في هذا اه أطالع فشمّل جميع أنواع الحيات وصححه في الهداية لاطلاق الحديث وجميع
المواضع وفي المحيط قالوا وينبغي أن لا يقتل الحية البيضاء التي تمشى مستوية لأنها جان لقوله عليه
السلام اقتلوا الدغابين والابتر واياكم والحية البيضاء فانها من الجن وقال الطحاوي لا بأس بقتل
السكل لان النبي صلى الله عليه وسلم عهد مع الجن أن لا يدخلوا بيوت أمته واذا دخلوا لم يطهرروا لهم
واذا دخلوا فقد نقصوا العهد فلا ذمة عليهم والاولى هو الاعذار والانذار فيقتل ارجع ما دن الله فان أبى
فقله اه يعنى الانذار في غير الصلاة وفي النهاية معزى الى صدر الاسلام والصحيح من الجواب ان يحتاج
الى قتل الحيات حتى لا يقتل جنبا فانهم يؤذونه أذاء كثيرا بل اذا رأى حية وشك أنه حنى يقول له خل
طريق المسلمين ومروا مرت تركه فان واحدا من اخواني هوا كبير سنما نى قتل حية كبيرة بسيف في
دار لنا فضر به الجن حتى جعلوه زمنا كان لا يتحرك رجلاه قربا من الشهر ثم عاجناه وداويناه بأرضاء
الجن حتى تركوه فزال ما به وهذا مما عاينته بعيني اه واطلق في القتل فشمّل ماذا كان يعمل كثير

سبحانك اللهم اني اقم
يقول سبحان الله والحمد لله
ولا اله الا الله والله اكبر
خمس عشرة مرة ثم يقرأ
العاثية وسورة مثل
سورة والضحي ثم يقول
سبحان الله الخ عشر مرات
ثم يركع ويقول سبحان
ربي العظيم ثلاثاً ثم يقول
سبحان الله عشر اثم يرفع

لاقتل الحمّة والعقرب

رأسه ويقول سمع الله
 من حمده ربنا لك الحمد
 ويقول سبحان الله الخ
 عشر مرات ثم يكبر ويسجد
 ويسبح ثلاثا ثم يقول
 سبحان الله الخ عشر اثم
 يرفع رأسه ويكبر ويقعد
 ثم يقول سبحان الله الخ
 عشر اثم يكبر ويسجد
 ويسبح ثلاثا ثم يقول
 سبحان الله الخ عشر اثم
 يقوم ويفعل في الثانية
 مثل الاولى يصلّي أربع
 ركعات بتسليمة واحدة
 ويقعدتين اه وفي شرح
 المنية وقيل لابن المبارك
 ان سها في هذه الصلاة
 هل يسبح في سجدة السهو
 عشر اثم قال لا انما هي
 ثلثمائة تسجدة اه وهذه

الصفة التي ذكرها ابن المبارك هي التي ذكرها في مختصر البحر وهي الموافقة لمذهبنا لعدم الاحتياج فيها إلى جملة الاستراحة قال
 اذهي مكر وهه عندنا على ما تقدم في موضعه اه وكان هذا هو الداعي لاختيار صاحب القنية هذه الطريقة ولكن حيث ثبتت
 الطريقة الاخرى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقال بغير اهتاف في اقتصار المؤلف وصاحب المحاوى القدسي عليها اشعار بذلك

(قوله ثم الحق فيما يظهر

الفساد) قال الرملي قال

العلامة الحلبي والاصح

هو الفساد الا انه يباح له

فسادها بقتلها كما يباح

لاغاثه ملهوف وتخلص

أحد من سب هلاك

كسقوط من سطح أو غرق

أو حرق ونحوه وكذا اذا

خاف ضياع ما قيمته درهم

له أو غيره اه (قوله

وقولهم الخ) مبتدأ خبره

والصلاة الى ظهر قاعد

يتحدث

قوله الا في صحيح (قوله

بالشرط المذكور) وهو

قوله بعد أن لا يكون

بعمل كثير (قوله وبهذا

التفصيل الخ) قال الزهلي

قال العلامة الحلبي

والاخذ بقول محمد أولى

اذا قرصه لثلاث يذهب

خشوعه بالمها ويحمل

ماعن أبي حنيفة وأبي

يوسف على الاخذ بمن

غير عذر أي القرص

(قوله ولعله متفق عليه)

أي عدم الكراهة الى

ظهر من لا يتحدث وفي

شرح المصنف للشيخ ابراهيم

وقوله يتحدث لا فائدة في

قول من قال بالكراهة

بحضرة المتحدث وكذا

بحضرة النائم وما روى

عنه عليه الصلاة والسلام

لا تصلوا خاف النائم ولا

متحدث ضعيف وغامه فيه

السر حتى وهو الاظهر لان هذا عمل رخص فيه للمصلي فهو كالمشي بعد الحدث والاستقاء من البئر
التوضؤ اه وتعبه في النهاية بانه مخالف لما عليه عامة رواية شروح الجامع الصغير ورواية
بسوط شيخ الاسلام وانهم لم يبيحوا العمل الكثير في قتلها اه وتعبه ايضا في فتح التدبير بانه يقتضي
ن الاستقاء غير مفسد في سبق الحدث وقد تقدم خلافه وبجمله بانه لا يفسد للرخصة بالنسب يستلزم
ثله في علاج السار اذا كثرت فانه ايضا أمور به بالنسب كما قد مناه لكنه مفسد عندهم فاهو جوابه
من علاج المار هو وجوابنا في قتل الحية ثم الحق فيما يظهر الفساد وقولهم الامر بالقتال لا يستلزم بقاء
الصحة على نهج ما قالوه من الفساد في صلاة الخوف اذا قاتلوا في الصلاة بل أثره في رفع الائم مباشرة
لمفسد في الصلاة بعد ان كان حراما صحيح اه وفي النهاية معزيا الى الجامع الصغير البرهان انما
يباح قتلها في الصلاة اذ امرت بين يديه وخاف ان تؤذيه والا فبكره وقيد بالحية والعقرب لان في قتل
انملة والبرغوث احتلافا قال في الظهريّة وان أخذ في الصلاة كره له ان يقتلها لكن يدفنها
تحت الحصى وهو قول أبي حنيفة وروى عنه اذا أخذ قلة أو برغوثا فقتله أو دفنه فقد أساء وعن محمد
انه يقتلها وقتلها أحب الى من دفنها وأي ذلك فعل فلا بأس به وقال أبو يوسف يكره كلاهما في الصلاة
اه وذكر في شرح منية المصلي ان دفنها مكرهه في المسجد في غير الصلاة وان الحاصل انه يكره
التعرض لكل منهما الاخذ فصلا عن القتل أو الدفن عند عدم تعرضهما له بالاذى وأما عند
تعرضهما له بالاذى وان كان خارج المسجد فلا بأس حينئذ بالاخذ والقتل أو الدفن بعد ان لا يكون
ذلك بعمل كثير فانه كما روى عن ابن مسعود من دفنها روى عن أنس انهم كانوا يقتلون القمل
والبراغيث في الصلاة ولعل أبا حنيفة انما احتار الدفن على القتل لما فيه من النزاهة عن اصابة
دمهما اليد القتال أو ثوبه في هذه الحالة وان كان ذلك معفو عنه وان ابن مسعود فعل أحسن المجاوزين
وان كان في المسجد فلا بأس بالقتل بالشرط المذكور ولا يطرحها في المسجد بطريق الدفن ولا غيره
الا اذا غلب على ظنه انه يظفر بها بعد الفراغ من الصلاة وبهذا التفصيل يحصل الجمع بين ما عن
أبي حنيفة من انه يدفن في الصلاة وبين ما عنده لو دفنها في المسجد فقد أساء اه (قوله والصلاة
الى ظهر قاعد يتحدث) أي لا تكره كذا في الجامع الصغير وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة يكره له
ان يصلي وقبيل نيام أو يقوم يتحدث لما أخرجه الزارع عن ابن عباس مرعوا نهيت ان أصلي الى النيام
والحديثين واجب بانه محمول في النائم على ما اذا خاف ظهروصوت منهم يتحركه وينخل النائم اذا
انتبه وفي الحديثين على ما اذا كان لهم أصوات يخاف منها التغليب أو شغل البال وتدن تقول بالكراهة
في هذا ثم يعارض الحديث المذكور في النائم ويفهم عليه لقوته ما في الصحيحين عن عائشة قالت
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي صلاة الليل كلها أو أيا ما معترضة بينه وبين القبلة فاداراد ان
يوترا يقتلني فوترت وانما قيد بقوله يتحدث ليفيد عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث بالاولى
ولعله متفق عليه وقد كان يفعله ابن عمر اذا لم يجد سارية يقول لنا فاعول تطهر وأفاد كلامهم هنا انه
لا كراهة على المتحدث ولهذا نقل الشارح عن الصحابة رضى الله عنهم ان بعضهم كانوا يقرؤون القرآن
بعضهم يتذاكرون العلم والمواظاة وبعضهم يصلون ولم ينههم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك
لو كان مكروها لنهاهم اه وقيد بالظهور لان الصلاة الى وجه أحد مكرهه كافي الجامع الصغير
الى المنية والاستقبال الى المصلي مكروه سواء كان المصلي في الصف الاول أو في الصف الأخير
ولهذا قاتل في الذخيرة يكره للامام ان يستقبل المصلي وان كان بينهما صفوف وهذا هو ظاهر

(فوله ثم صلاة التسبيح) اقتصر المؤلف على هذه الرواية كما فعل في الحاوي القدسي ونحو رواية أخرى أوردها الترمذي في جامعه عن عبد الله بن المبارك وقد ذكر الروايتين الحلبي في شرح المنية واقتصر على الثانية في القنية فقال في حديثه رواه أبو عيسى في جامعه وعبد الله بن أبي حفص ٣٢ في جامعه وجديد بن زنجويه في الترغيب بروايتين والمختار منهما أن يكبر ويقرأ

سبحانك اللهم الخ ثم يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم يقرأ فاتحة وسورة مثل سورة والضحى ثم يقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يركع ويقول سبحان ربي العظيم ثلاثا ثم يقول سبحان الله عشران ثم يرفع

لاقتل الحية والعقرب

رأسه ويقول سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد ويقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثا ثم يقول سبحان الله الخ عشران ثم يرفع رأسه ويكبر ويقعد ثم يقول سبحان الله الخ عشران ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثا ثم يقول سبحان الله الخ عشران ثم يقوم ويفعل في الثانية مثل الاولى يصلي أربع ركعات بتسليمة واحدة ويقعدتين اه وفي شرح المنية وقيل لابن المبارك ان سها في هذه الصلاة هل يسبح في سجدة السهو عشران قال لا تأمهي ثلاثا تسبيحة اه وهذه

كثيرا فوجب فساد الصلاة وروي في الاحاديث من قرأ في الصلاة كذا وكذا مرة قل هو الله أحد وكذا كذا تسبيحة فذلك الاحاديث لم يصحها الثقات أما صلاة التسبيح فقد أوردها الثقات وهي صلاة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة فانه يقدر أن يحفظها بالقلب وان احتاج بعد بالانامل حتى لا يصير عملا كثيرا اه ثم صلاة التسبيح هذه مارواها عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عمه الا أعطيك الا أمنحك الا أحبوك الا أفعل بك عشر خصال اذا أنت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك أوله وآخره قدعه وحديثه خطاه وعمده وغيره وكبيره سره وعمله لانيته عشر خصال أن تصلي أربع ركعات تقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة فاذا فرغت من القراءة في أول ركعة فقل وأنت قائم سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم تركع فتقول وأنت راكع عشران ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشران ثم تهوى ساجدا فتقولها وانت ساجد عشران ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشران ثم تسجد الثانية فتقولها عشران ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشران ثم تسجد في كل ركعة تفعل ذلك في أربع ركعات ان استطعت أن تصلي في كل يوم مرة فافعل فان لم تستطع ففي كل جمعة مرة وان لم تفعل ففي كل شهر مرة وان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرك مرة رواه أبو داود وابن ماجه والطبراني وقال في آخره ولو كانت ذنوبك مثل زبد البحر أو رمل عاج غفر الله لك قال الحافظ عبد العظيم المنذري وقدرى هذا الحديث من طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة وأمثلهما حديث عكرمة هذا وقد صححه جماعة اه ودكر في الخلاصة في شرح الجماعة الصغرى قاله شيخنا ان احتاج المرء الى العبد بعد اشارة لا افصاحا ويعمل بقوله ما في اضطراب اه (قوله لاقتل الحية والعقرب) أي لا يكره قتلها ما لم يحدث الصبيحان اقتلوا الاسودين في الصلاة الحية والعقرب وفي صحيح مسلم مرفوعا أمر عليه الصلاة والسلام بقتل الكلب العقور والحية والعقرب في الصلاة وأغل مراتب الامر الاباحة وفي شرح منية النصلي ويستحب قتل العقرب بالنعل اليسرى ان أمكن لمحدث أبي داود كذلك ولا بأس بقياس الحية على العقرب في هذا اه أطلقه فشمع جميع أنواع الحيات وصححه في الهداية لا طلاق الحديث وجميع المواضع وفي المحيط قالوا وينبغي أن لا تقتل الحية البيضاء التي تسمى مستوية لانها جان لقوله عليه السلام اقتلوا الطغيتين والابتروا باكم والحية البيضاء فانها من الجن وقال الطحاوي لا بأس بقتل الكل لان النبي صلى الله عليه وسلم عهد مع الجن أن لا يدخلوا بيوت أمته واذا دخلوا لم يطهروا لهم واذا دخلوا فقد نقضوا العهد فلا ذمة لهم والاولى هو الاعتذار والانداز فيقال ارجع بادن الله فان أبي قتله اه يعني الانذار في غير الصلاة وفي النهاية معزيا الى صدر الاسلام والصحيح من الجواب ان يحتاط في قتل الحيات حتى لا يقتل خفياء فانهم يؤذونه أذاه كثيرا بل اذا رأى حية وشك انه جنى يقول له خل طريق المسلمين ومروان مرت تركه فان واحدا من اخواني هو أكبر سن مني قتل حية كبيرة بسيف في دار لنا فضر به الجن حتى جعلوا زنا كان لا يتحرك رجلاه قربا من الشهر ثم عاجلناه وداويناه بأرضاء الجن حتى تركوه فزال ما به وهذا مما عاينته بعيني اه واطلق في القتل فشمع ما اذا كان بهل كثير

الصفة التي ذكرها ابن المبارك هي التي ذكرها في مختصر البحر وهي الموافقة لما ذهبنالعدم الاحتياج فيها الى جلسة الاستراحة قال اذهي مكر وهمة عندنا على ما تقدم في موضعه اه وكان هذا هو الداعي لاختيار صاحب القنية هذه الطريقة ولكن حيث ثبتت الطريقة الاخرى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقال بكراهتها وفي اقتصار المؤلف وصاحب الحاوي القدسي عليها اشعار بذلك

(قوله ثم الحق فيما يظهر
الفساد) قال الرملي قال
العلامة الحلبي والاصح
هو الفساد الا انه يباح له
فسادها بقتلها كما يباح
لاغاثة ملهوف وتخلص
أحد من سب هلاك
كسقوط من سطح أو غرق
أو حرق ونحوه وكذا اذا
خاف ضياع ما قيمته درهم
له أو غيره اه (قوله
وقولهم الحق) مبتدأ خبره
والصلاة الى ظهر قاعد
يتحدث
قوله الا اني صحيح (قوله
بالشرط المذكور) وهو
قوله بعد أن لا يكون
بعمل كثير (قوله وبهذا
التفصيل الحق) قال الرملي
قال العلامة الحلبي
والاخذ بقول محمد أولى
اذا قرصه لئلا يذهب
خشوعه بالمها ويحمل
ماعن أبي حنيفة وأبي
يوسف على الاخذ من
غير عذر أي القرص
(قوله ولعله متفق عليه)
أي عدم الكراهة الى
ظهر من لا يتحدث وفي
شرح المسية للشيخ ابراهيم
وقوله يتحدث لا فائدة في
قول من قال بالكراهة
بحضرة المتحدثين وكذا
بحضرة النائمين وما روى
عنه عليه الصلاة والسلام
لا تصلوا حاف النائم ولا
تحدث ضعف وقامه فيه

قال السرخسي وهو الاظهر لان هذا عمل رخص فيه للمصلي فهو كالمشي بعد الحدث والاستقاء من البئر
والتوضؤ اه وتعقبه في النهاية بانه مخالف لما عليه عامة رواية شروح الجامع الصغير ورواية
مبسوط شيخ الاسلام وانهم لم يبيحوا العمل الكثير في قتلها اه وتعقبه أيضا في فتح التدبير بانه يقتضي
ان الاستقاء غير مفسد في سبق الحدث وقد تقدم خلافه وبجته بانه لا يفسد للرخصة بالنص يستلزم
مثله في علاج النار اذا كثرت فانه أيضا أمور به بالنص كما قدمناه لكنه مفسد عندهم فسا هو جوابه
عن علاج المار هو جوابنا في قتل الحية ثم الحق فيما يظهر الفساد وقولهم الامر بالقتال لا يستلزم بقاء
الصحة على نهج ما قالوه من الفساد في صلاة الخوف اذا قاتلوا في الصلاة بل اثره في رفع الاثم مباشرة
المفسد في الصلاة بعد ان كان حراما صحيح اه وفي النهاية معزيا الى الجامع الصغير البرهاني انما
يباح قتلها في الصلاة اذا مرت بين يديه وخاف ان تؤذيه والا فيكرهه وقيد بالحجة والعرف لان في قتل
القملة والبرغوث اختلافا قال في الظهيرية وان أحد قتل في الصلاة كره له ان يقتلها لكن يدفنها
تحت الحصى وهو قول أبي حنيفة وروى عنه اذا أخذ قملة أو برغوثا فقتله أو دفنه فقد اساء وعن محمد
انه يقتلها وقتلها أحب الى من دفنها وأي ذلك فعل فلا بأس به وقال أبو يوسف يكره كلاهما في الصلاة
اه وذكر في شرح منية المصلي ان دفنها مكرهه في المسجد في غير الصلاة وان الحاصل انه يكره
التعرض لكل منهما بالخذ فصلا عن القتل أو الدفن عند عدم تعرضهما له بالاذى وأما عند
تعرضهما له بالاذى وان كان خارج المسجد فلا بأس حينئذ بالخذ والقتل أو الدفن بعد ان لا يكون
ذلك بعمل كثير فانه كماروى عن ابن مسعود من دفنها روى عن أنس انهم كانوا يقتلون القمل
والبراغيث في الصلاة ولعل أبا حنيفة انما احتار الدفن على القتل لما فيه من النزاهة عن اصابة
دمهما ليدال القاتل أو ثوبه في هذه الحالة وان كان ذلك معفو عنه وان ابن مسعود فعل أحسن المجائزين
وان كان في المسجد فلا بأس بالقتل بالشرط المذكور ولا يطرحها في المسجد بطريق الدفن ولا غيره
اذا اذغلب على ظنه انه يضفر بها بعد الفراغ من الصلاة وبهذا التفصيل يحصل الجمع بين ما عن
أبي حنيفة من انه يدفن في الصلاة وبين ما عنه انه لو دفنها في المسجد فقد اساء اه (نوله والصلاة
الى ظهر قاعد يتحدث) أي لا تكره كذا في الجامع الصغير وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة يكره له
ان يصلي وقبيل نيام أو قوم يتحدثون لما أخرجه الزارع عن ابن عباس مرفوعا نهيت ان أسلي الى النيام
والمحدثين وأجيب بانه محمول في النائمين على ما اذا خاف ظهروصوت منهم فيحكه ويجعل النائم اذا
انتبه وفي الحديثين على ما اذا كان لهم أصوات يخاف منها التغليب أو شغل البال وتدنن بقول الكراهة
في هذا ثم يعارض الحديث المذكور في النائمين ويقدم عليه لقوته ما في الصحيحين عن عائشة قالت
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي صلاة الليل كلها أو أيا ما عترضته بينه وبين القبلة فاذا أراد ان
يوترا يتناني فوترت وانما قيد بقوله يتحدث ليعيد عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث بالاولى
ولعله متفق عليه وقد كان يفعل ابن عمر اذا لم يجد سارية يقول لنافع ولطهره وأواد كلامهم هنا انه
لا كراهة على المتحدث ولهذا نقل الشارح عن الصحابة رضى الله عنهم ان بعضهم كانوا يقرؤون القرآن
وبعضهم يتذاكرون العلم والمواظبة وبعضهم يصلون ولم ينههم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك
ولو كان مكروها لنهاهم اه وقيد بالظهور لان الصلاة الى وجه أحد مكروهة كافي الجامع الصغير
قال في المنية والاستقبال الى المصلي مكروه سواء كان المصلي في الصف الاول أو في الصف الأخير
ولهذا قال في الذخيرة يكره للامام ان يستقبل المصلي وان كان بينهما صفوف وهذا هو ظاهر

(قوله وقد صرحوا بالخ) أي لا الثالث صار كالفاصل كما في النهر قال وقياسه أنه لو صلى إلى وجهه انسان هو على مكان عال ينظره إذا قام لا إذا قعد لا يكره ولم أره لهم اه وفي شرح الشيخ اسمعيل بعد نقله كلام الحلبي ومقتضاه مع ما سبق من كون الظهر ستره تقييد ما في الذخيرة بما إذا كان المصلي متوجها إلى بين القاعدتين في الصفوف من الفرج إلى ظهر أحداهم فليتامل اه قالت وهذا الجواب مع ما بحثه في النهر ينافيه بقية كلام الذخيرة حيث قال وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجهه الامام في حال قيامه يكره ٣٤ ذلك وان كان بينهما صفوف اه فانه لو كان بين الصفوف فرج لم يكن لتقييد المقابلة

بحال القيام فائدة كما لا يخفى لان المقابلة حينئذ موجودة في حال فعوده وهو صريح في الكراهة اذا كانت المواجهة في حال القيام فقط وقد أجاب الرملي بجواب آخر وهو ان ما نقله الحلبي في حق والى مصحف أو سيف معلق أو شمع أو سراج وعلى بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها

المصلي وما في الذخيرة في حق المستقبل فلا منافاة تامل اه وقد يحمل ما ذكره الحلبي على صورة لا تحصل بها المواجهة بان يكون الثالث قائما أوقاعد او المصلي مثله وبه يحصل التوفيق وهو أقرب مما مر فتدبر (قوله وينبغي الخ) قال الرملي هذا في حق الامام واما في حق القوم فقد يكون بعضهم متوجها اليها وهو المقابل لها فتحقق الكراهة على

المذهب ذكره في الفصل الرابع من كتاب الصلاة والحاصل ان استقبال المصلي إلى وجهه الانسان مكروه واستقبال الانسان وجهه المصلي مكروه والكراهة من الجانبين قال العلامة الحلبي وقد صرحوا بأنه لو صلى إلى وجهه انسان وبينهما ثالث ظهره إلى وجهه المصلي لم يكره (قوله والى مصحف أو سيف معلق) أي لا يكره ان يصلي وأمامه مصحف أو سيف سواء كان معلقاً أو بين يديه أما المصحف فلان في تقديمه تعظيمه وتعظيمه عبادة والاستحفاف به كفر فانضمت هذه العبادة إلى عبادة أخرى فلا كراهة ومن قال بالكراهة اذا كان معلقاً معللاً بأنه تشبه باهل الكتاب مردود لان اهل الكتاب يعملونه للقراءة منه وليس كلام منافيه وأما السيف فلانه سلاح ولا يكره التوجه اليه فقد صرح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي للعزلة وهي سلاح (قوله أو شمع أو سراج) لانها لا يعبدان والكراهة باعتبارها وانما يعبدها الجوس اذا كانت في الكانون وفيها الحجر أو في التنور فلا يكره التوجه اليها على غير هذا الوجه وذكر في غاية البيان اختلاف المشايخ في التوجه الى الشمع أو السراج والمختار انه لا يكره اه وينبغي ان يكون عدم الكراهة متفقاً عليه فيما اذا كان الشمع على جانبه كما هو المعتاد في مصر المحروسة في ليالي رمضان للتراويح قال ابن قتيبة في أدب الكاتب في باب ما جاء فيه لعنان استعمل الناس أضعفها الشمع بالسكون والوجه فتح الميم اه (قوله وعلى بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها) أي لا يكره والتقييد المذكور بناء على ما في الجامع الصغير وقد قدمنا مفهومه وما في الاصل فلا حاجة إلى اعادته ثم اعلم ان المصنف لم يستوف ذكر المكروهات في الصلاة فمنها ان كل سنة تركها فهو مكروه تنزيها كما صرح به في منية المصلي من قوله ويكره وضع اليدين على الارض قبل الركبتين اذا سجد ورفعهما قبلهما اذا قام الا من عذروا برفع رأسه أو ينكسه في الركوع وان يهر بالتمسكة والتأمين وان لا يضع يديه في موضعهما الا من عذر وان يترك التسبيحات في الركوع والسجود وان ينقص من ثلاث تسبيحات في الركوع والسجود وان يأتي بالاذكار المشروعة في الانتقال بعد تمام الانتقال وفيه خلافاً لتركها في موضعها وتحصيلها في غير موضعها ذكره في مواضع متفرقة من مكروهات الصلاة وحاصله ان السنة اذا كانت مؤكدة قوية لا يبعد ان يكون تركها مكروها كراهة تعزيم كترك الواجب فانه كذلك وان كانت غير مؤكدة فتركها مكروه تنزيها كما في هذه الامثلة وان كان ذلك الشيء مستحباً أو مندوباً وليس بسنة كما هو على اصطلاحنا فينبغي ان لا يكون تركه مكروها أصلاً كما صرحوا به من أنه يستحب يوم الاضحى ان لا يأكل أولاً الا من اخبته قالوا ولو أكل من غيرها فليس بمكروه فلم يلزم من ترك المستحب ثبوت كراهته الا انه يشكك عليه ما قالوه من ان المكروه تنزيها مرجعه الى خلاف الاولى ولا شك

القولية الضعيفة المقابلة للمختارة تامل (قوله ورفعهما قبلهما) أي رفع الركبتين قبل البدن (قوله لا يبعد الخ) يدل عليه ما مر في باب الاذان عن غاية البيان والخط ان القول بوجوبه والقول بسننته متقاربان لان السنة المؤكدة في معنى الواجب في حق محوq الاثم لتاركهما اه (قوله الا انه يشكك عليه الخ) قال بعض الفضلاء يمكن الجواب بان الكراهة المنفية التعزيمية فلا ينافي ثبوت التنزيهية كما لا يخفى اه وعلى هذا في ترك المستحب والمندوب كراهة الا انه ينبغي أن تكون دون كراهة ترك السنة غير المؤكدة كما قدمه المؤلف من ان الاثم في ترك السنة المؤكدة دونه في ترك الواجب وأنه مقول بالتشكيك

ولا مانع من أن تكون الكراهة كذلك تامل ثم رأيت في شرح المنية مانصه بالحاصل أن المستحب في حق الكل وصل السنة بالكتابة من غير تأخير إلا أن المستحب في حق الإمام أشد حتى يؤدي تأخيرها إلى الكراهة لمحدث عائشة رضي الله تعالى عنها خلاف المقتدى والمنفردون نظير هذا قولهم يستحب الأذان والأقامة للمسافر ولئن صلى ٣٥ في بيته في المصر ويكره تركهما

للاول دون الثاني فعلم أن مراتب الاستحباب متفاوتة كراتب السنة والواجب والفرض اه ومثله في شرح الباقي وحينئذ فيكون بعض المستحبات تركها مكروهاً وتزيتها وبعضها غير مكروه ومنه الأكل يوم الآخري فإنه لو لم يؤخره إلى ما بعد الصلاة لا يكره مع أن التأخير مستحب والمسراد في الكراهة أصلاً خلافاً لما قد مناه عن بعض الفضلاء على سبيل في باب العباد من قوله لأن الكراهة لا بد لها من دليل خاص وسبيل في تمامه هناك أن شاء الله تعالى وبذلك يندفع الاشكال لأن المكروه تزيتها الذي ثبتت كراهته بالدليل يكون خلاف الأولى ولا يلزم من كون الشيء خلاف الأولى أن يكون مكروهاً تزيتها ما لم يوجد دليل الكراهة والحاصل أن خلاف الأولى أعم من المكروه تزيتها وترك المستحب خلاف الأولى دائماً لمكروه تزيتها دائماً بل قد يكون مكروهاً

أن ترك المستحب خلاف الأولى ومنها ما في الخلاصة والولو الجيسة ولا ينبغي أن يقرأ في كل ركعة آخر سورة على حدة فإنه مكروه عند الأكره وينبغي أن يقرأ في الركعتين آخر سورة واحدة وهو أفضل من السورة أن كان الآخر أكثر آية اه وصحح قاضيخان في شرح الجامع الصغير عدم الكراهة وإن كان الأفضل خلافه ومنها الانتقال من آية من سورة إلى آية أخرى من سورة أخرى أو آية من هذه السورة بينهما آيات وكذا الجمع بين السورتين بينهما سوراً أو سورة واحدة في ركعة واحدة مكروه وفي الركعتين أن كان بينهما سوراً لا يكره وإن كان بينهما سورة واحدة قال بعضهم يكره وقال بعضهم إن كانت السورة طويلة لا يكره كما إذا كانت بينهما سورتان فصيرتا ومنها أن يقرأ في ركعة أخرى سورة وفي ركعة أخرى سورة فوق تلك السورة أو يفعل ذلك في ركعة فهو مكروه وإن وقع هذا من غير قصد بأن يقرأ في الركعة الأولى قل أعوذ برب الناس يقرأ في الركعة الثانية هذه السورة أيضاً وهذا كل في الفرائض أما في النوافل لا يكره كذا في الخلاصة ومنها ما إذا افتتح سورة وقصده سورة أخرى فلما قرأ آية أو آيتين أراد أن يترك تلك السورة ويفتح التي أرادها يكره وكذا لو قرأ أقل من آية وإن كان حروفاً ومنها أن يصلي في ثياب البذلة والمهنية واجتمع في الدخيرة بأنه روى عن عمر رضي الله عنه أنه رأى رجلاً يفعل ذلك فقال رأيتك لو كنت أرسلتك إلى بعض الناس أكنت تمر في ثيابك هذه فقال لا فقال عمر الله أحق أن يتزين له وروى البيهقي عنه صلى الله عليه وسلم إذا صلى أحدكم فلبس ثوبه فإن الله أحق من أن يتزين له والظاهر أنها تزيتها وفسر ثياب البذلة في شرح الوقاية بما يليه في بيته ولا يذهب به إلى الأكبر ومنها أن يحمل صلباً في صلاته وأما حمله صلى الله عليه وسلم أمامة بنت زينب في الصلاة فأجيب عنه بوجوه منها أنه منسوخ بقواه في الصلاة لسغلا وقد أطل الكلام فيه العلامة الحلي ومنها أن يضع فيه دراهم أو دنانير بحيث لا تمنعه عن القراءة أو تمنعه عن أداء الحروف لا يجوز كما في الخلاصة وغيرها ومنها أن يتم القراءة في الزكوة كفي منية المصلي وفي موضع آخر أن يقرأ في غير حالة القيام ومنها أن يقوم خلف الصف وحده مقتدياً بالإمام إلا المجد فرجة وكذا يكره للمنفرد أن يقوم في خلال الصفوف فيصلي فيخالفهم في القيام والفعود ومنها أنه تكرر الصلاة في معاطن الأبل والمزبلة والمجزرة والمغتسل والحمام والمقبرة وعلى سطح الكعبة وذكر في الفتاوى إذا غسل موضعاً في الحمام ليس فيه تمثال وصلى فيه لا بأس به وكذا في المقبرة إذا كان فيها موضع آخر أعد للصلاة وليس فيه قبر ولا نجاسة ومنها أنه يكره للإمام أن يجملهم عن إكمال السنة ومنها يكره أن يركب في مكانه بعدما سلم في صلاة بعدها سنة لا قدر ما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام به ورد الأثر كفي منية المصلي ومنها أن يدخل في الصلاة وقد أخذ غائط أو بول وإن كان الاهتمام يشغله يقطعها وإن مضى عليها أجزأه وندأه وكذلك أنه بعد الافتتاح والأصل فيه ما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا صلاة بحضرة طعام ولا وهو يدافع الأخشاب وجعل السارح مدافعة الزجج كالأخبثين

أن وجد دليل الكراهة والأفلا (قوله وذكر في الفتاوى الخ) وقيل يكره لأنه ماوى الساطين وبالأول يقتضي كذا في الغرض ولا بأس بالصلاة في موضع جلوس الحامي كذا في الحائنة وهو موضع نزع الشاب المصرح به في النهي كذا في شرح الشيخ اسمعيل (قوله أعد للصلاة) لأن الكراهة معللة بالتشبه باهل الكتاب وهو متنفذ فيما كان على الصفة المذكورة حلي

وان الحديث محمول على الكراهية ونفي الفضيلة حتى لو ضاق الوقت بحيث لو اشتغل بالوضوء يفوته يصلي لان الاراهمة الكراهية اولى من القضاء ومنها ان كل عمل قليل لغير عذر فهو مكروه كما لو تروح على نفسه بمروحة أو كره والله سبحانه وتعالى أعلم

فصل لما فرغ من بيان الكراهية في الصلاة شرع في بيانها خارجها مما هو من توابعها (قوله كره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء واستدبارها) والخلاء بالمدينت التغوط وأما بالقصر فهو والنبت والكراهية تحريمية لما أخرج السبعة عنه صلى الله عليه وسلم اذا أتيت الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا ولهذا كان الاصح من الروايتين كراهة الاستدبار كالاستقبال وهو باطلا فله يتناول القضاء والبناء وفي فتح القدير ولو نسي فجلس مستقبلا فقد كره يستحب له الانحراف بقدر ما يمكنه لما أخرج الطبري مرفوعا من جلس يبذل قبالة القبلة فذكر وانحرف عنها اجلالا لها لم يقم من مجلسه حتى يغفر له وكما يكره للبالغ ذلك يكره له ان يمكث الصبي نحوها ليبول وقالوا يكره ان يمد رجله في النوم وغيره الى القبلة أو المصحف أو كتب الفقه الا ان تكون على مكان مرتفع عن الخذاة اهـ (قوله وغلق باب المسجد) لانه يشبه المنع من الصلاة قال تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه والاغلاق يشبه المنع فيكرهه قال في الهداية وفيل لا بأس به اذا خيف على متاع المسجد اهـ وهو أحسن من التقييد بزمانا كما في عبارة بعضهم فالمدار خشية الضرر على المسجد وان ثبت في زمانا في جميع الاوقات ثبت كذلك الا في اوقات الصلاة أولا فلا وفي بعضها ففي بعضها كذا في فتح القدير وفي العناية والتسدير في الغلق لاهل الخلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير أمر القاضي يكون متوليا اهـ وفي النهاية وكان المتقدمون يكرهون شد المصاحف واتخاذ المسددة لها كيلا يكون ذلك في صورة المنع من قراءة القرآن فهذا مثله أو فوجه لان المصحف ملك لصاحبه والمسجد ليس بملك لاحد اهـ ومن هنا يعلم جهل بعض مدرسي زماننا من منعهم من يدرس في مسجد تقرر في تدريسه أو كراهتهم لذلك زاعمين الاحتصاص بهادون غيرهم حتى سمعت من بعضهم انه يضيفها الى نفسه ويقول هذه مدرستي أولا تدرس في مدرستي وأعجب من ذلك انه اذا غضب على شخص بمنعه من دخول المسجد خصوصا بسبب أمر ديني وهذا كله جهل عظيم ولا يبعد ان يكون كبيرة فقد قال الله تعالى وان المساجد لله وما تلويا من الآية السابقة فلا يجوز لاحد مطلقا ان يمنع مؤمنا من عبادة يأتي بها في المسجد لان المسجد مابني الاله من صلاة واعتكاف وذكرك شرعي وتعليم علم وتعلمه وقراءة قرآن ولا يتعين مكان مخصوص لاحد حتى لو كان للمدرس موضع من المسجد يدرس فيه فسبقه غيره اليه ليس له ازعاجه واقامته منه فقد قال الامام الزاهد في فتاويه المسماة بالقنية معزى الى فتاوى العصر له في المسجد موضع معين يواظب عليه وتدشغله غيره قال الاوزاعي له ان يزججه وليس له ذلك عندنا اهـ ومن الفروع الدالة على ان مدرس المسجد كغيره ما قاله في القنية أيضا ليس للمدرس في المسجد ان يجعل من بيته بابا الى المسجد وان فعل أدى ضمان نقصان الجداران وقع فيه اهـ وأعجب من ذلك أن بعض مدرسي الاروامة يعتقد في المسجد الذي له مدرس انه مدرسة وليس بمسجد حتى ينتهك حرمة بالمشي فيه بنعله المتجسس مع تصريح الواقف بجهله بمسجدا وسيأتي شروط المسجد ان شاء الله تعالى في كتاب الوقف (قوله والوطء فوقه والبول والتخلى) أي وكره الوطء فوق المسجد وكره البول والتغوط لان سطح المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاقتداء منه بمن تحته ولا

فصل (قوله يستحب له الانحراف) قال في التهر وينبغي ان يجب ويدل على ذلك ما في البرازية لو تذكر بعد استقبالها وانحرف عنها فلاثم عليه

فصل كره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء واستدبارها وغلق باب المسجد والوطء فوقه والبول والتخلى

يبطل الاعتكاف بالصعود اليه ولا يحل للجنب الوقوف عليه والمراد بالكراهة كراهة التحريم
 وصرح الشارح بان الوطء فيه حرام لقوله تعالى ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساكن كرفي
 فتح القدير ان الحق انها كراهة تحريم لان الآية طنية الدلالة لانها محتملة كون التحريم للاعتكاف
 أو للمسجد وبمثلها لا يثبت التحريم ولان تطهيره واجب لقوله تعالى ان طهر رايتي للطائفتين
 والعاكفين والركع السجود ولما اخرج المنذري مرفوعا جنبه وامساجدكم صديانكم ومجانيدكم
 وبيعكم وشراءكم ورفع أصواتكم وسيل سيوفكم واقامة حدودكم وجروها في الجمع واجعلوا على
 أبوابها المظاهر اه واحتلف المشايخ في كراهية اخراج الریح في المسجد وأشار المصنف الى أنه
 لا يجوز زوال النجاسة من المسجد وهو مصرح به فلذا ذكر العلامة قاسم في بعض فتاويه ان قولهم
 ان الدهن المتنجس يجوز الاستصباح به مقيد بغير المساجد فانه لا يجوز الاستصباح به في المسجد
 لما ذكرنا ولهذا قال في التجنيس وينبغي لمن أراد ان يدخل المسجد أن يتعاهد النعل والحف عن
 النجاسة ثم يدخل فيه احترازا عن تلويث المسجد وقد قيل دخول المسجد متنعلا من سوء الارب
 وكان ابراهيم النخعي يكره خلخاع النعلين ويرى الصلاة معها افضل لحديث خلخاع النعال وعن علي رضي
 الله عنه انه كان له زوجان من نعل ادا توضع النعل بأحداهما الى باب المسجد ثم تخلعه ويفتعل
 بالآخر ويدخل المسجد الى موضع صلاته ولهذا قال ان الصلاة مع النعال والخفاف الظاهرة اقرب
 الى حسن الادب اه وفي الخلاصة وغيرها وبكره الوضوء والمضمضة في المسجد اذا لم يكن
 موضع فيه اتخذ للوضوء ولا يصلى فيه زاد في التجنيس لو سبقه الحدث وقت الخطبة يوم الجمعة فان وجد
 الطريق أنصرف وتوضأ وان لم يمكنه الخروج تجلس ولا يتخطى رقاب الناس فان وجد ماء في المسجد
 وضع ثوبه بين يديه حتى يقع الماء عليه ويتوضأ بحيث لا يجس المسجد ويستعمل الماء على التقدير
 ثم بعد خروجه من المسجد يغسل ثوبه وهذا حسن جدا ويكره مسح الرجل من الطين والردءة
 باسطوانة المسجد أو بجانط من حيطان المسجد لان حكمه حكم المسجد وان مسح بردي المسجد أو
 بقطعة حصير لمقاة فيه لا بأس به لان حكمه ليس حكم المسجد ولا حرمة المسجد وهكذا قالوا في الاولى
 ان لا يفعل وان مسح بتراب في المسجد وان كان مجموعا لا بأس به وان كان التراب من بسط يكره هو المختار
 واليه ذهب أبو القاسم الصفار لان حكم الارض في مكان من المسجد وان مسح بخشبته وضوءة في
 المسجد فلا بأس به لانه ليس لهذه الخشبته حكم المسجد فلا يكون لها حرمة المسجد وكذا اذا مسح
 بحشيش مجتمعة أو حصير مخرق لا بأس به لانه لا حرمة له اعمال الحرم للمسجد اه ولا يكره المسجد
 بصار عن القاذورات ولو كانت ظاهرة بكره البصاق فيه ولا يلقى لافوق البواري ولا تحتها الحديث
 المعروف ان المسجد لينزوي من النجاسة كما ينزوي الجلمن النار وبأخذ النجاسة بكمه أو بشئ من
 ثيابه فان اضطر الى ذلك كان البصاق فوق البواري خيرا من البصاق تحتها لان البواري ليست
 من المسجد حقيقة ولها حكم المسجد فاذا ابتلى بلبتين يختار أهونهما فان لم يكن فيها بواري يذفنها في
 التراب ولا يدعها على وجه الارض وقالوا اذا نزع الماء النجس من البئر كره له أن يبل به الطين فيطين
 به المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين وفي الظهري وغيره او يكره غرس الاشجار في المسجد لانه
 يشبه البعثة لان يكون به نفع للمسجد كان يكون ذاتا أو واسطوانة لا تستقر في غرس ليجذب عروق
 الاشجار ذلك الترفيع فيجوز والا فلا وانما يجوز ما نختار في المسجد الجامع بخاري لما فيه من
 الحاجة قالوا ولا يتخذ في المسجد بئر ماء لانه يخل حرمة المسجد فانه يدخله الجنب والحائض وان حفر

(قوله كان يكون ذاتا)
 أي صاحب نز بالنون
 وازاي قال في الفصاح
 النز والنزما يتحلب من
 الارض من الماء وقد نزلت
 الارض صارت ذات نز
 وفي قوله والا فلا دليل
 على انه لا يجوز احداث
 الغرس في المسجد ولا
 اقائه فيه لغير ذلك العذر
 ولو كان المسجد واسعا
 كمسجد القدس الشريف
 ولو قعد به الاستغلال
 للمسجد لان ذلك يؤدي
 الى تحوير احداث كان
 فيه أو بيت للاستغلال
 أو تحوير ابقاء ذلك بعد
 احداثه ولم يدل بذلك
 أحد بالضرورة داعية
 ولان فيه ابطال مآبني
 المسجد لاجله من صلاة
 واعتكاف وتجوها
 وقد رأيت في هذه المسئلة
 رسالة بخط العلامة ابن
 أمير حاج الحلبي الفهافي
 الرد على من أجاز ذلك في
 المسجد الاقصى ورأيت في
 آخرها بخط بعض العلماء
 انه وافقه على ذلك العلامة
 السكال ابن أبي شريف
 السافعي

فهو ضامن بما حفر الا ان ما كان قديما فترك كسبر زمزم في المسجد الحرام ولا بأس برمي عشب
 الخفافش والحمام لان فيه تنقية المسجد من زرقها وقالوا ولا يجوز ان تعمل فيه الصنائع لانه مخلص
 لله تعالى فلا يكون محلا لغير العبادات غير انهم قالوا في الحياط اذا جلس فيه لمصلحة من دفع الصبيان
 وصيانة المسجد لا بأس به للضرورة ولا يدق الثوب عند طيه دقا عنيقا والذي يكتب ان كان باجر
 يكره وان كان بغير اجر لا يكره قال في فتح القدير هذا اذا كتب القرآن والعلم لانه في عبادة اما هؤلاء
 المكتوبون الذين يجتمع عندهم الصبيان واللغظ فلا ولولم يكن لغظ لانهم في صناعة لا عبادة اذ هم
 يقصدون الاجارة ليس هو لله بل للارتزاق ومعلم الصبيان القرآن كالكاتب ان كان لاجرا وحسبة
 لا بأس به اه وفي الخلاصة رجل يمر في المسجد ويتخذ طريقا ان كان لغير عذر لا يجوز وبغير عذر
 يجوز ثم اذا جاز يصلي كل يوم تحية المسجد مرة اه وفي القنية يعتاد المرور في التجمع بأثم ويفسق ولو
 دخل المسجد للمرور فلما توسطه ندم قبل يخرج من باب غير الذي قصده وقيل يصلي ثم يتخير في الخروج
 وقيل ان كان محدثا يخرج من حيث دخل اعدا ما ساجني ويكره تخصيص مكان في المسجد لنفسه
 لانه يخل بالحشوع اعظم المساجد حرمة المسجد الحرام ثم مسجد المدينة ثم مسجد بيت المقدس ثم
 الجوامع ثم مساجد المحال ثم مساجد الشوارع فانها اخف مرتبة حتى لا يعتكف فيها احدا الم يكن
 لها امام معلوم ومؤذن ثم مساجد البيوت فانه لا يجوز الاعتكاف فيها الا للنساء واذ اقسام اهل المحلة
 المسجد وضربوا فيه حائطا ولكل منهم امام على حدة ومؤذنين واحدا لا بأس به والاولى ان يكون
 لكل طائفة مؤذن كما يجوز لاهل المحلة ان يجعلوا المسجد الواحد مسجدين فلهم ان يجعلوا المسجدين
 واحدا لاقامة الجماعات اما للتدريس او للتذكير فلا لانه مابني له وان جاز فيه ولا يجوز التعليم في دكان
 في فناء المسجد عند أي حنيفة وعندهما ما يجوز اذا لم يضر بالعمامة اه مافي القنية ولا يخفى ان
 المسجد الجامع تدبيره وعمارتها واصلاحه للامام او نائبه كما صرحوا به في كتاب القسامة فللا امام او
 نائبه ان يجعل الجامع مسجدين بضرب حائط ونحوه كاهل المحلة ولا بد ان تذكر احكام تحية المسجد
 فنقول هي على حذف مضاف أي تحية رب المسجد لان المقصود منها التقرب الى الله تعالى لا الى
 المسجد لان الانسان اذا دخل بيت الملك فانما يحيى الملك لا بيته كذا ذكره العلامة المحلي وقد حكى
 الاجماع على سنتها غير ان اصحابنا يكرهونها في الاوقات المكرهة تقديرا للعموم الحاضر على عموم
 المبحر وقد قدمنا انه اذا تكرر دخوله في كل يوم فانه يكفيه ركعتان لها في اليوم وذكر في الغاية انها
 لا تسقط بالجلوس عند اصحابنا فانه قال في المحاكم اذا دخل المسجد للحكم فهو بالخيار عندنا ان شاء صلى
 تحية المسجد عند دخوله وان شاء صلاها عند انصرافه فلم تسقط بالجلوس لانها تعظيم المسجد وحرمة
 ففي أي وقت صلاها حصل المقصود من ذلك اه وفي الظهيرية ثم اختلفوا في صلاة التحية انه يجلس
 ثم يقوم ويصلي أو يصلي قبل أن يجلس قال بعضهم يجلس ثم يقوم وعمامة العلماء قالوا يصلي كما
 يدخل المسجد اه قلت ويشهد لقول العامة وهو الصحيح كما في القنية مافي الصحيحين عن أبي قتادة
 الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين
 وانما قلنا بعدم سقوطها بالجلوس لما أخرجه ابن حبان في صحيحه عن أبي ذر قال دخلت المسجد فاذا
 رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس وحده فقال يا أبا ذر ان للمسجد تحية وأن تحيته ركعتان فقم
 واركعهما فقامت فركعتهما اه وقد قالوا ان كل صلاة صلاها عند دخوله فرضا أو سنة فانها تقوم
 مقام التحية بلانية كافي البدائع وغيره فلو نوى التحية مع الفرض فظاهر ما في المحيط وغيره انه يصح

(قوله قيده بان يجلس لاجله) قال في النهر والاطلاق أوجه (قوله وصح في مصلى العيد كذلك) يخالفه ما قاله تاج الشريعة والاصح انه أي مصلى العيد يأخذ حكمها أي المساجد لانه أعد لأقامة الصلاة فيه بالجماعة ٣٩ لا عظم المجموع على وجه

الاعلان الا انه أبيع ادخال الدواب فيها ضرورة الحشية على ضياعها وقد يجوز ادخال الدواب في بقعة المساجد لمكان العذر والضرورة اه فقد اختلف التصحیح في مصلى العيد واتفق في مصلى الجنائز كذا في

لا فوق بيت فيه مسجد ولا نقشه بالجص وماء الذهب

الشرنبلالية (قوله في حق بقية الاحكام التي ذكرناها) أي كجواز الوضوء والمضمضة فيه ومسح الرجل من الطين بحشيشه والبصاق ونحو ذلك مما مر (قوله وهو المذكور ان) قال في النهاية قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى في قوله لا بأس إشارة الى انه لا يؤثر بذلك فكفيه ان يجور رأس برأس اه لان في لفظة لا بأس دلالة على ان المستحب غيره وانما كان كذلك لان البأس الشدة اه قلت وفيه نفي لقول من جعله قرينة لما

عندهما وعند محمد لا يكون داخل في الصلاة فانهم قالوا الوضوء الدخول في الظهر والتطوع فانه يجوز عن الفرض عند أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة وعند محمد لا يكون داخلًا وصرح في الظهيرة بكرهه المحديث أي كلام الناس في المسجد لكن قيده بان يجلس لاجله وفي فتح القدير الكلام المباح فيه مكروه يأكل المحسنات وينبغي تقييده بما في الظهيرة أما ان جلس للعبادة ثم بعدها تكلم فلا وأما النوم في المسجد واختلف المشايخ فيه وفي التجنيس الاشبه بما تقدم من المسائل انه يكره لانه ما أعد لذلك وانما بني لأقامة الصلاة وأما الجلوس في المسجد للصلاة فمكروه لانه لم يبين له وعن الفقيه أبي الليث انه لا بأس به لان النبي صلى الله عليه وسلم حين بلغه قتل جعفر وزيد بن حارثة حاس في المسجد والناس يأثوه ويعزونه والمفتي به انه لا يلزم غريمه في المسجد لان المسجد بني لذكر الله تعالى ويجوز الجلوس في المسجد لغير الصلاة ولا بأس به للقضاء كالتدريس والفتوى اه وسأني ان شاء الله تعالى بقية أحكام المسجد في الوقف والكراهية والجنائيات ومسئلة الذهاب الى الاقدم أو الى مسجد حيه أو الى من كان امامه أصح مذكورة في الخلاصة وغيرها بتقاريعها (قوله لا فوق بيت فيه مسجد) أي لا يكره ما ذكر في بيت فيه أو فوقه في ذلك البيت مسجد وهو مكان في البيت أعد للصلاة فانه لم يأخذ حكم المسجد وان كان يستحب للانسان رجلا كان أو امرأة أن يتخذ في داره مكانا خاليا للصلاة وبه أمر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه واختلفوا في مصلى الجنائز والعيد فصح في الخط في مصلى الجنائز انه ليس له حكم المسجد أصلا وصح في مصلى العيد كذلك الا في حق جواز الاقتداء به وان لم تتصل الصفوف وفي النهاية وغيرها والمختار للفتوى في المسجد الذي اتخذ للصلاة الجنائز والعيدانه مسجد في حق جواز الاقتداء وان انفصل الصفوف رفقا بالناس وفيما عدا ذلك ليس له حكم المسجد اه وظاهر ما في النهاية انه يجوز الوطء والبول والتخلى في مصلى الجنائز والعيد ولا يخفى ما فيه وان الباني لم يعد له ذلك فينبغي أن لا تجوز هذه الثلاثة وان حكمنا بكونه غير مسجد وانما تظهر رائدته في بقية الاحكام التي ذكرناها ومن حل دخوله للجنب والمخاض (قوله ولا نقشه بالجص وماء الذهب) أي ولا يكره نقش المسجد وهو المذكور في الجامع الصغير بلفظ لا بأس به وقيل يكره الحديث ان من اشراط الساعة تزيب المساجد وقيل مستحب لانه من عمارته وقدمدح الله فأعلمها بقوله انما يعمر مساجد الله وأصحابنا قالوا الحوازم غير كراهة ولا استحباب لان مسجد رسول الله كان مسقما من جريد النخل وكان يكف اذا جاء المطر وكان كذلك الى زمن عثمان ثم رفعه عثمان وبناه وبعث فيه الحصى كما هو اليوم كذلك ومحل الاختلاف في غير نقش المحراب أما نقشه فهو مكروه لانه يلهي المصلي كما في فتح القدير وعيره قال المصنف في المكانى وهذا اذا فعل من مال نفسه أما المتولى فانما يفعل من مال الوقف ما يحكم البناء دون النقش فلو فعل ضمن حينئذ ما فيه من تضییع المال وان اجتمعت أموال المساجد وخاف الضياع بطمع الظلمة فيم لا بأس به حينئذ اه وصرح في الغاية ان جعل البياض فوق السواد للنقاء موجب لضمان المتولى ولا يخفى ان محله ما اذا لم يكن الواقف فعل مثل ذلك أما ان كان كذلك فله البياض لقولهم في عمارة الوقف انه يعمر كما كان وقيد بكونه للنقاء اذ لو قصد به أحكام البناء فانه لا يضمن وقيدوا بالمسجد اذ نقش غيره موجب

فيه من تعظيم المسجد واجلال الدين وبه صرح الزيلعي ثم قال وعندنا لا بأس به ولا يستحب وصرفه الى المساكين أحب اه وأفعّل التفصيل ليس على بابه لانه نفي استحباب صرفه بمائة م كذا في الشرنبلالية (قوله لانه يلهي المصلي) قال في الشرنبلالية قلت فعلى هذا لا يختص بالمحراب بل في أي محل يكون أمام من يصلي بل أعم منه وبه صرح السكال فقال بكرهه التكاف بدقائي

للضمان الا اذا كان مكانا معدا للاستغلال تزيد الاجرة فلا بأس به وأرادوا من المسجد ادخاله
 لقول صاحب النهاية ولان في تزيينه ترغيب الناس في الاعتكاف والجلبوس في المسجد لا تتظار
 الصلاة وذلك حسن اه فيفيدان تزيين خارجة مكرره وأما من مال الوقف فلا شك انه لا يجوز
 للمتولي فعله مطلقا لعدم الفائدة فيه خصوصا اذا قصد به حرمان ارباب الوظائف كما شاهدناه في زماننا
 من دهنهم الحيطان الخارجية وسيأتى ان شاء الله تعالى بأنهم من هذا في كتاب الوقف وفي النهاية وليس
 بمستحسن كتابة القرآن على المحاريب والجدران لما يخاف من سقوط الكتابة وان توطأ وفي جامع
 النسخ في مصلى أو بساط فيه أسماء الله تعالى يكره بسطه واستعماله في شيء وكذلك لو كان عليه الملك
 لا غير أو الالف واللام وحدها وكذا يكره اخراجه عن ملكه اذ لم يأمن من استعمال الغير والواجب
 ان يوضع في أعلى موضع لا يوضع فوقه شيء وكذا يكره كتابة الرقاع والصاقي في الابواب لما فيه من
 الاهانة اه والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

باب الوتر والنوافل

لا خفاء في حسن تأخيرهما عن الفرائض والوتر في اللغة خلاف الشفع وأوتر صلى الوتر كذا في
 المغرب وهو في الشرع صلاة مخصوصة وهي ثلاث ركعات بعد العشاء والنفل في اللغة الزيادة وفي
 الشريعة زيادة عمادة شرعت لنا لاعتنا وجوه اشتقاقه يدل على الزيادة ولهذا يسمى ولد الولد نافلة
 لانه زيادة على الولد الصلي وتسمى الغنيمة نفلا لانها زيادة على أصل المال (قوله الوتر واجب)
 وهذا آخر أقوال أبي حنيفة وهو الصحيح كذا في المحيط والاصح كما في الخانية وهو الظاهر من مذهبه
 كذا في المدسوط وروى عنه انه فرض وعنه انه سنة ووفق المشايخ بينهم بأنه فرض عملا واجب
 اعتقاد سنة ثبتا ودليلا وأما عندهما سنة عملا واعتقادا ودليلا لكن سنة مؤكدة آكد من سائر
 السنن المؤقتة كما في البدائع لظهور أثر السنن فيه حيث لا يؤذن له ولم يثبت عندهما دليل الوجوب
 فيقضاء وأما استدلاله في الهداية لهما بأنه لا يكفر جاحدة لا يفيدان ثبات اللازم لا يستلزم اثبات
 الملزوم المعين الا اذا ساواه وهو ما أعم وان عدمه الا كفار بالجد لازم الوجوب كما هو لازم السنة
 والمدعى الوجوب لا الفرض وأما الامام فثبت عنده دليل الوجوب وهو الحديث وأحسن ما يعين منه
 ما رواه أبو داود مرفوعا الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر
 فليس مني رواه الحاكم وصححه ومارواه مسلم مرفوعا ووتر واقبل أن تصبحوا والامر للوجوب وأما
 سابق الصحيحين من انه عليه السلام أوتر على بعيره فواقعة حال لا عموم لها فيجوز كونه كان للعذر
 والاتفاق على ان الفرض يصلى على الدابة لعذر الطين والمرض ونحوه وأنه كان قبل وجوبه لان
 وجوبه لم يقارن وجوب الخمس بل متأخر وقد روى انه عليه السلام كان ينزل للوتر وأما حديث
 الاعرابي حين قال له هل على غيرها أى الصلوات الخمس فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لا الا أن
 نطوع فلا يدل على عدم وجوب الوتر كما زعمه النووي في شرح مسلم لانه كان في أول الاسلام ثم
 وجب الوتر بعده بدليل انه سأله عن العبادة المسالية فأخبره بالزكاة فقال هل على غيرها فقال لا كما
 ذكر في الصلاة مع ان صدقة الفطر فرض عندهم بدليله فها هو جوابهم عنها فهو جوابنا عنه ولا يلزم
 من القول بوجوبه الزيادة على الفرائض الخمس القطعية لانه ليس بفرض قطعي وذكري البسائط
 حكاية هي ان يوسف بن خالد السمي كان من أعيان فقهاء البصرة فقال أبا حنيفة عنه فقال انه واجب

النقوش ونحوها خصوصا
 في المحراب اه وبه يعلم
 ما في كلام المؤلف

(باب الوتر والنوافل)

باب الوتر والنوافل
 الوتر واجب

(قوله فظهر بهذا الخ) قال الرملي أقول بخط شيخ شيخنا على المقدسي كيف يكون ذلك وقد صرحوا في المنون بالفرق وفرعوا على كل قول أحكاما باللائحة كفساد الفجر بتد كره وفساده بتد كرفرض قبله اه قلت وهو عجيب ونقل العلامة الرملي انه أعجب وكان منذاه الغفلة عن قول المؤلف الا في فساد الصبح الخ (قوله الا في فساد الصبح بتد كره الخ) أي

فقال له كفرت يا أبا حنيفة فثابته أنه يقول انه فرصة فقال أبو حنيفة أيها الكفارك إياي وأنا أعرف الفرق بين الفرع والواجب كفرق بين السماء والأرض ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر إليه وحلّس عنده لتعلم اه وفي المخطوطات وزاد الوتر قاعدا مع القدرة على القيام ولا على راحته من غير

والتوتر فرض ويرى بذكره
* في جفيرة فساد فرض جفيرة
ولا يعاد التوتر اديعاد *
عشاؤه ان تظهر الفساد

اه وصرح في ان الكافي بان وجوب قضاءه ظاهر از رواية عنه باوروى عنه ما عدمه وسياتي اياه لا يصلى
خلاف النفل اتفاقا فاعلم بهذا اياه لا يفرق بين قوله بوجوبه وبين قوله ما يستلزمه من جهة الاحكام
وهو ثلاث ركعات بتسليمة

وان السعة المؤكدة بمنزلة الواجب الا في فساد الصبح تذكره وفي فضائه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس قال في التجنيس عند أي حنيفة بقصيه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس وبعد صلاة العصر لا واجب عنده فيجوز غضاؤه فيه كذا ما سألنا الرائي وعندهم الا لأنه سنة عندهما اه لكن تعقب صاحب الهداية في فتح القدير بأنه سنة عندهما فوجب العصاء محل الرأع وقد علمت دفعه عما في المحيط وفي الطهريّة والولولية والتجنيس وغيرهم اهـ هل قرية اجتمعوا على ترك الوتر اديهم الامام وجنبهم وان لم يجتمعوا قال لهم وان ائمة عرا عن أداء السن في راب التمت بخاري بأن الامام بقا تلهم كما بقا تلهم على ترك الفرائض لما روى عن عبد الله بن المبارك انه قال لو أن أهل المدينة أسكروا سنة السراك لقاتلهم كما قاتل المرتدين اهـ وفي العمدة اجمع قوم على ترك الاذان يؤدبهم الامام وعلى ترك البن قاتلهم راد في الخلاصة بان هذا اذا تركها جفاء لكن رأها حقا فان لم يرها

حقا يكفر. وذكر في التحقيق لصاحب الدشمن ان الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل
كالوتر عند أبي حنيفة حتى منع نذره حصة الفجر كمن ذكر العشاء وواجب دون العرض في العمل
فريق السنة كمتعين الفاتحة حتى وجب سجد السهو وبتركه ولو لم يكن لا تقسد الصلاة. ون البدائع
ان وجوبه لا يقتضي بالبعض دون البعض بل يعلم الناس أجمع من الحر والعبد والدكر والأنثى
ان كان أهلا لا وجوب لعموم الدلائل (قواعد وهو ثلاث ركعات بتسليمية) أي الوتر لما رواه الإمام
وصححه وقال على شرطهما عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يوتر
بثلاث لا يسلم الا في آخرهن قيل الحسن ان ابن عمر كان يسلم في الركعتين من الوتر فقال كان عمر أفقده
منه وكان ينهض في الثمانين بالكبير اه ونقله الضحاوي عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وأما قواعد صلى الله عليه وسلم لم صلاة المبل مثنى ومثنى وادأخشي أصبح صلى واحدة فأوترت له ما صلى
فليس فيه دلالة على ان الوتر واحد بتحريره مستأنفا لاحتياج الى الاشتغال بجوابه اذ يحتمل كلاما من

٦٥ - بحر ثاني ٦٥ اجماع الصحابة لقول الضحاوي ان وجوبه ثبت باجماعهم والى هذا يشير قول الفتح ان
 وجب بمعنى ثبت فال وهذا الجواب احتاره كثير من الشارحين ولا يخفى ان فيه عدولاً عن الظاهر اه وفي شرح الشيخ اسمعيل
 والتحقيق ما في الفتح لما يلزم على ما ذكره في البحر من تفريق الاحكام ولهذا قال في المحيط وما ذكر في الجواب في ظاهر الرواية ظاهر
 على مذهب أي خفيفة رجه الله تعالى

(قوله لان امامه لم يخرج بسند عنده) فيه أنه ان رجع الضمير في عنده الى المقدي الحنفي فلا شك في ان هذا السلام عنده مخرج من الصلاة حتى جازله بعنده الكلام ونحوه وكذا اذا رجع الى الامام لانه كذلك مخرج من الصلاة نعم عند الحنفي سلامه مبطل للصلاة وعند الشافعي مقيم ومخرج منها ولعل المراد بقوله لم يخرج بسلامه عنده أي عند امامه أي لم يبطل وتره لصحة فصله عنده ويكون هذا القول بمنزلة على ان العبرة رأي الامام كما سيأتي نقله عن الهندواني وجماعة ويؤيده قوله كما لو اقتدى بامام قد رجع (قوله مفيد لصحة الخ) ٤٢ في هذه الاوادة نظرا لان القول بانه يشترط لصحة الاقتداء بالشافعي عدم الفصل على

الصحيح مفيد للخلاف عنده
عدم الفصل لا للاتفاق
ولعل قوله على الصحيح
سبق قلم وعبرة الفتح
هنا هكذا وما ذكر في
الارشاد لا يجوز الاقتداء
في الوتر باجماع أصحابنا
لانه اقتداء المفترض
بالمستقل يخالف ما تقدم
من اشتراط المشايخ في
الاقتداء بشافعي في الوتر
ان لا يفصله فانه يقتضي
صحة الاقتداء عند عدم
فصله ولا غبار عليها (قوله
فلذا قال بعده) أي قال
الزبلي بعد كلام الارشاد
والاول أي اشتراط عدم
القطع بالسلام أصح وفي
ذلك إشارة الى ان عدم
الصحة انما هو عند الفصل
فقط ثم لينظر فيما علل به
من عدم وجوب اعتقاد
الوجوب على الحنفي فان
الظاهر ان من قلدا بأب
حنيفة رجه الله القائل
بوجوبه يجب عليه
اعتقاد ذلك والامساك

ذلك ومن كونه اذا حشي الصحيح صلى واحدة متصلة ومع الاحتمال لا يقاوم الصرائح الواردة وقد روى الامام أبو حنيفة بسنده انه عليه السلام كان يقرأ في الاولى بسج اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد ووقع في السنن وغيرهما من زيادة المعوذتين أنكرها الامام أحمد وابن معين ولم يجزها كثر أهل العلم كما ذكره الترمذي كذا في شرح منية المصلي وصحح الشارح الزبلي انه لا يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلم من الركعتين في الوتر وجوز أبو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لان امامه لم يخرج بسلامه عنده وهو محتمد فيه كما لو اقتدى بامام قد رجع واشترط المشايخ لصحة اقتداء الحنفي في الوتر بالشافعي ان لا يفصله على الصحيح مفيد لصحة اذ لم يفصله اتفاقا ويخالف ما ذكر في الارشاد من أنه لا يجوز الاقتداء في الوتر بالشافعي باجماع أصحابنا لانه اقتداء المفترض بالمستقل فانه يفيد عدم الصحة فصل أو وصل فلذا قال بعده والاول أصح مشيرا الى ان عدم الصحة انما هو عند الفصل لا مطلقا مع لانا ان اعتقاد الوجوب ليس بواجب على الحنفي أه فراده من الاول هو قوله في شروط الاقتداء بالشافعي ولا يقطع وتره بالسلام هو الصحيح ويشهد للشارح ما في السراج الوهاج أن الاقتداء به في العيدين صحيح ولم يرد فيه خلاف مع انه سنة عند الشافعي وواجب عندنا وما نقله أصحاب الفتاوى عن ابن الفضل ان اقتداء الحنفي في الوتر بمن يرى انه سنة كالربيعي صحيح لان كلا يحتاج الى نية الوتر فلم تختلف بينهما ما فادراحت لاختلاف الاعتقاد في صفة الصلاة واعتبر مجرد اتحاد النية واستشكاله في فتح القدير بما ذكره في التجنيس وغيره من ان العرض لا يتأدى بنية النفل ويجوز عكسه فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز وتر الحنفي اقتداء بوتر الشافعي بناء على انه لم يصح شروعه في الوتر لانه بنية اياه انما تنوي النفل الذي هو الوتر فلا يتأدى الواجب بنية النفل وحفظه والاقتداء به فيه بناء على المعدوم في زعم المقدي نعم يمكن أن يقال لو لم يخطر بخاطره عند النية صفة من السنة أو غيرهما لم يجزها بل مجرد الوتر ينتفي المانع فيجوز لكن اطلاق مسألة التجنيس يقتضي انه لا يجوز وان لم يخطر بخاطره بنية وفرضية بعد ان كان المتقرر في اعتقاده بنية وهو غير بعيد للنأمل اه وحاصله ترجيح ما في الارشاد وتضعيف صحيح الزبلي وما في الفتاوى عن ابن الفضل وليس فيما ذكره دليل عليه لان ما في التجنيس وغيره انما هو في الفرض القطعي والوتر ليس بفرض قطعي انما هو واجب ظني ثبت بالسنة فلا يلزم اعتقاد وجوبه للاختلاف فيه فلم يلزم في صحته تعيين وجوبه بل تعيين كونه وتر ابل صرح في المحيط والبدائع بأنه ينوي صلاة الوتر والعيدين فقط وصرح بعض المشايخ كما في شرح منية المصلي بأنه لا ينوي في الوتر انه واجب للاختلاف في وجوبه فظهر بهذا ان المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعي في الوتر ان لم يسلم على رأس الركعتين وعدمها ان سلم

والله

عليه الترتيب بينه وبين غيره واللازم باطل كما لا يخفى على انه

قد مر عن المشايخ في الجمع بين الروايات انه واجب اعتقاد أي واجب اعتقاده لانه تميز بمحول عن الفاعل وما قول الاصوليين انه لازم عملا لا علما فامرادني العلم القطعي ولذا قال المصنف في المنار وحكمه بالزوم عملا لا علما على اليقين ويمكن حمل كلام الزبلي عليه بان يكون معنى قوله ليس بواجب عليه نفي الافتراض واليقين أي لا يترتب عليه اعتقاد الوجوب ليظهر الفرق بينه وبين الصلوات الخمس فانها واجبة عملا وعلى أي يلزمه فعلها واعتقادها (قوله فلا يلزمه اعتقاد وجوبه) فيه ما مر فتدبر

(قوله ولفظه اذا اقتدى الخ) هذا كما يدفع قول الفتح يقتضى الخ يدفع قوله أيضا لانه بنيت اياه انما نوى النفل الخ لانه يقال عليه انه نوى صلاة مخصوصة عينها بالوترية وهذا كاف في صحة الاقتداء كما دلت عليه عبارة التجنيس هذه وقد دلت أيضا على ان قول التجنيس أولا ان الفرض لا يتأدى بنية النفل معناه اذا نوى صريح النفل كالسنة أو التطوع والنية بعنوان الوترية ليست نية النافلة قال في النهر بعد تقريره لمحصل ما قلنا واذا تحققت هذا طهر لك ان قوله في البحر ما في التجنيس أولا في الفرض القطعي والوتر ليس كذلك غير صحيح اذ مفاده ان الوتر يتأدى بنية النفل وهو خلاف الواقع فتدبره اه وهو ظاهر وان قال بعضهم انه ليس بصواب بل مفاده جواز بعنوان الوترية فتدبر (قوله والذي ينبغي الخ) أقول هذا خلاف الظاهر المنبأ من كلامهم بل المفهوم منه ان يقتصر على نية الوتر من غير تعيين وجوب وعبارة المحيط والبدائع صريحة في ذلك ٤٣ وانما قالوا كذلك للاختلاف

في وجوبه وسنيته فليس
بواجب قطعاً ولا بسنة قطعاً
واذا أطلقه عن الوجوب
يكون موافقاً لكل من
التولين ولا يخفى ان ما
كان سنة وان كان لا تضره
نية الوجوب لكنه خلاف
الاولى فكان الاولى عدم
وقفت في ثالثه قبل
الركوع ابداً

تعيين الوجوب سيما
وقد قيل انه فرض كما هو
رواية عن الامام كما مر فال
في شرح المنية قال أبو بكر
ابن العربي في العارضة
ما لم يسمعوا واصبغ من
الماء كنية الى وجوبه
يريد به الفرض وحكي عن
أبي بكر انه واجب أي
فرض وحكي ابن بطال
في شرح البخاري عن
ابن مسعود وحذيفة انه

الله الموفق للصواب ثم اعلم ان قوله في فتح القدير لكن اطلاق مسألة التجنيس يقتضى الى آخره غفلة عما ذكره صاحب التجنيس في باب الوتر منه ولفظه اذا اقتدى في الوتر بمن يراه سنة وهو يراه واجبا ينظر ان كان نوى الوتر وهو يراه سنة أو تطوعاً جازاً لا اقتداء بمن صلى الظهر خلف آخر وهو يرى ان الركوع سنة أو تطوع وان كان اقتدى الوتر بنية التطوع أو بنية السنة لا يصح الاقتداء لانه يصير اقتداء المفترض بالمتفعل كذا ذكره الامام الرستغني هذا وانما ينبغي ان يفهم من قوله انه لا ينوي انه واجب انه لا يلزمه تعيين الوجوب لان المراد منه من ان ينوي وجوبه لانه لا يخفى لو امكن ان يكون حنفياً أو غيره فان كان حنفياً فينبغي ان ينويه ليطابق اعتقاده وان كان غيره فلا تضره تلك النية فان من المعلوم ان انتفاء الوصف لا يوجب انتفاء الاصل فيبقى الاصل وهو صلاة الوتر هنا وقد كان يخرج به عن العهدة (قوله وقفت في ثالثه قبل الركوع ابداً) لما أخرجه النسائي عن أبي بن كعب انه عليه الصلاة والسلام كان يقتنق قبل الركوع وما في حديث أنس من انه عليه السلام قنت بعد الركوع والمراد منه ان ذلك كان شهراً منه فقط بدليل ما في الصحيح عن عاصم الاحول سألت أنساً عن القنوت في الصلاة قال نعم قلت أكان قبل الركوع أو بعده قال قبله قلت فان فلانا أخبرني عنك انك قلت بعده قال كذب انما قننت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهراً وناهر الاحاديث يدل على القنوت في جميع السنة وأما ما رواه أبو داود ان عمر رضي الله عنه جمع الناس على أبي بن كعب فكان يصلي بهم عشرين ليلة من الشهر يعني رمضان ولا يقتن بهم الا في النصف الثاني فاذا كان العشر الاوخر تخلف فصل في بيته فلا يدل على تخصيصه بالنصف الثاني من رمضان لان الغنوت فيه يختم ان يكون طول القيام فانه يقال عليه كما يقال على الدعاء وترج الاول لتخصيص النصف الاخير بزيادة الاجتهاد فليس هو المنازع فيه والكلام في القنوت في خمسة مواضع في صنته وعمل أدائه ومقداره ودعائه وحكمه اذا فات اما الاول فمما ذكره المصنف في باب صفة الصلاة من الواجبات وهو ذهب الى حنيفة وعندهما سنة كالوتر ويشهد للوجوب قوله صلى الله عليه وسلم للحسن حين علمه القنوت اجعل هذا في وترك والامر للوجوب لكنه تعقبه في فتح القدير بانه لم يثبت ومنهم من حاول الاستدلال بالمواظبة المفادة من الاحاديث وهو

واجب على أهل القرآن دون غيرهم والمراد بالوجوب المرض واحتمار السجعة علم الذين السجوا في المقرى انه فرض وعمل فيه جزاً وساق الاحاديث الدالة على فرضيته ثم قال فلا يرتاب ذوقهم بعد هذا انها التحقت بالصلوات الخمس في المحافظة عليها وفي المتن عن الامام أحمد من ترك الوتر عمدا فهو رجل سوء ولا ينبغي أن تقبل شهادته اه ما في شرح المنية فلا جرم قال المشايخ بنية الوتر فقط ليخرج عن العهدة بيقين فتأمل منصفاً (قوله لكن تعقبه الخ) حيث قال وهو بهذا اللفظ غريب والمعروف ما أخرجه في السنن الاربعة عن يزيد بن أبي مرجم عن أبي الجوزاء عن الحسن بن علي رضي الله عنه قال علمني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كلمات أقولهن في الوتر وفي لفظ في قنوت الوتر اللهم اهدني فحين هديت الخ ثم قال في الفتح وهو أي اثبات الوجوب متوقف على ثبوت صيغة الامر فيه أعني قوله اجعل هذا في وترك والله تعالى أعلم به فلم يثبت لي اه

قوله والالوجبته هذه الكلمات) أي قوله اللهم اهدي في فمين هديت الخ أو كانت أولى من غيرهما مع ان المتقرر عندهم استدل به من الخفية اللهم اناسه تعينك الخ وفي كلام المؤلف اجحاف لان المشار اليه غير مذكور في كلامه بل ظاهره ان المراد بالكلمات اللهم اناسه تعينك وليس كذلك لما علمته من القوائد السابقة ولحصول المناقضة في قوله لكن المتقرر عندهم لو جعل على ظاهره (قوله فان صح النقل فنقول الخ) فيه نظر لانه يقتضي انه لو صلاها اربع ركعات يكون مستحيبا مع انه قيد الاستحباب بما اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى على ان فيه زيادة القعدة في الثالثة وهي مكروهة مستحيبا مع ورود النهي تأمل (قوله فلو أتي بالثاني الخ) أقول قد قدمنا في باب الحديث في الصلاة ٤٤ الخلاف فيما يقضيه المسبوق هل هو أول الصلاة أو آخرها وانه لا يظهر الخلاف

في القراءة والقنوت لان من قال يقضي آخر الصلاة يقول الا في حق القراءة والقنوت وعلى هذا فقنوته مع الامام يكون في موضعه على كل من القولين فلموقت فيما يقضي لا يكون تكرارا له في موضعه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فكذلك لما علمت من انه جعل ما يقضيه آخر الصلاة الا في القراءة والقنوت وقد يجاب بان شرعية القنوت انها هي في آخر الصلاة حقيقة وحكما كما في غير المسبوق أو حكما فقط كما في المسبوق وان ما يقضيه المسبوق بالنظر الى ما أدركه مع الامام آخر صلاته وما أدركه أولها حقيقة لان الاول اسم لفرد سابق وبالنظر الى صلاة الامام يكون أول صلاته لان ما أدركه مع الامام

متوقف على كونها غير مقرونة بالترك مرة لكن مطلقا الواطئة أعم من المقرونة به أحيانا وغير المقرونة ولا دلالة للاعم على الاخر والالوجبته هذه الكلمات عينا أو كانت أولى من غيرها لكن المتقرر عندهم الدعاء المعروف اللهم اناسه تعينك كما سيأتي اه وأطلقه فشمع الاداء والقضاء فلذا قالوا ومن يقضي الصلوات والاوتار يقنت في الاوتار احتياطا وعلة الولوجي في فتاواه بانه ان كان عليه الوتر كان عليه القنوت وان لم يكن عليه الوتر القنوت يكون في التطوع والقنوت في التطوع لا يضرب اه وهو يقتضي ان قضاءه ليس لكونه لم يؤد حقيقة بل احتياطا وليس هو بمستحب قال في مال الفتاوى ولو لم يفهمه شيء من الصلوات وأحب أن يقضي جميع الصلوات التي صلاها تداركا لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى ورد النهي عنه صلى الله عليه وسلم وما حكى عن أبي حنيفة انه قضى صلاة عمره وان صح النقل فنقول كان صلى المغرب والوتر أربع ركعات بثلاث قعدات اه وفي التحنيس شك في الوتر وهو في حالة القيام اه في الثانية أم في الثالثة يتم تلك الركعة ويقنت فيها لجوارها الثالثة ثم يقعد فيقوم فيضيف اليها ركعة أخرى ويقنت فيها أيضا وهو المختار فرق بين هذا وبين المسبوق بركتين في الوتر في شهر رمضان اذا قنت مع الامام في الركعة الأخيرة من صلاة الامام حيث لا يقنت في الركعة الأخيرة اذا قام الى القضاء في قولهم جميعا والفرق ان تكرار القنوت في موضعه ليس بمشروع وههنا أحدهما في موضعه والاخر ليس في موضعه بخلاف ما في المسبوق فهو مأثور بأن يقنت مع الامام فصارت ذلك موضعا له فلو أتي بالثاني كان ذلك تكرارا للقنوت في موضعه اه وفي المحط مغزيا الى الاجناس لوشك انه في الاولى أو في الثانية أو في الثالثة فانه يقنت في الركعة التي هو فيها ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعتين بقعداتين ويقنت فيهما احتياطا وفي قول آخر لا يقنت في الكل أصلا لان القنوت في الركعة الثانية والاولى بدعة وترك السنة أسهل من الانيان بالبدعة والاول أصح لان القنوت واجب وما تردد بين الواجب والبدعة يأتي به احتياطا اه وفي الذخيرة ان قنت في الاولى أو في الثانية ساهيا لم يقنت في الثالثة لانه لا يتكرر في الصلاة الواحدة اه وفيه نظر لانه اذا كان مع الشك في كونه في محله يعيده ليتبع في محله كما قدمنا دفع اليقين بكونه في غير محله أولى أن يعيده كالوقوع بعد الاولى ساهيا لا يمنع أن يقعد بعد الثانية ولعل ما في الذخيرة مبني على القول الضعيف القائل بأنه لا يقنت في الكل أصلا كما لا يخفى وأما الثاني فقد ذكرناه وأما مقداره فقد ذكرنا كذا في الكرخي ان مقدار القيام في القنوت مقدار سورة اذا السماء انشقت وكذا ذكر في

آخر صلاة الامام فيكون ما يقضيه أول صلاته حقيقة للتعبية وتصحح الاقتداء لكنها أولية حكمية ويكون ما أداه الاصل مع الامام أول صلاته حقيقة على النظر الاول وآخرها حكما على النظر الثاني وقد اعتبر والحق في حق القنوت كسلا يؤدي الى تكراره الذي هو غير مشروع وحينئذ وادقنت مع الامام يكون قنوته في آخر الصلاة حكما وادقنت فيما يقضي أيضا يكون في آخرها حقيقة فلزم تكراره في موضعه الذي هو آخر الصلاة وأما مسألة انشاك فلم يلزم ذلك فيها لان أحدا لقنوتين ليس في آخر الصلاة وكان مقتضى عدم مشروعية تكرار المنع ولكنه أمر به لما سجد كره المؤلف عن المحط هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (قوله فقد ذكرنا كذا في الكرخي الخ) هذا مبني على ما سياتي ان القنوت الواجب هو طول القيام دون الدعاء فاذا كرر بيان لمقدار ذلك الطول

الأصل لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقرأ في القنوت اللهم انا نستعينك اللهم اهدنا
وكلاهما على مقدار هذه السورة وروى أنه عليه السلام كان لا يطول في دعاء القنوت كذا في البدائع
وأما دعاءه فلم يفسر فيه دعاء مؤثقت كذا ذكرنا في كتاب الصلاة لأنه روى عن الصحابة أنه عليه
مختلفة في حال القنوت ولأن المؤقت من الدعاء يذهب بالرقعة كما روى عن محمد بن أبي عمير في دعاء
ولأنه لا يؤقت في القراءة لشيء من الصلوات ففي دعاء القنوت أولى وقال بعض مشايخنا المراد من قوله
ليس فيه دعاء مؤقت ما روى اللهم انا نستعينك لأن الصحابة اتفقوا عليه فإولى يقرأه ولو قرأ غير
جاز ولو قرأ معه غيره كان حسنا ولا أولى أن يقرأ بعده ما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن
علي في قنوته اللهم اهدني فحين هديت إلى آخره وقيل بعضهم الإفصاح في الوتر أن يكون فيه دعاء
مؤقت لأن الإمام ربما يكون جاهلا فيأتي بدعاء ينسب كلام الناس فقه سدا صلاته وما روى عن محمد
من أن التوقيت في الدعاء يذهب برقعة الذئب محمول على أدعية ما سلك دون الصلاة كذا في
البدائع ورجح في شرح منية المصلح في قول الطائفة الثالثة الثانية لما ذكرنا وتبركا بالأمور الواردة أخبار
وتواتره الخلف عن السلف في سائر الاعتصام اهـ لكن ذكرنا الاستيعاب في أن ظاهر الرواية عدم توقيته ثم
أن الدعاء المشهور عند أي حنفية اللهم انا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونثني عليك
الحمير كله نشكرك ولا نكفرك ونخلع وترك من يفكرك اللهم اياك نعبد ولك نصلي ونسجد واليك
نسعى ونخضع ونرجو رحمتك ونخشى عذابك ان عذابك بالكفار ملحق لكن في المقدمة الغزوية أن
عذابك المحمد لم يذكر في الحاوي التمسى الآية أسقط الواو من نخلع والناهر ثبوتها أما اثبات
المحمد ففي مراسيل أبي داود وأما اثبات الواو في نخلع ففي رواية الطحاوي والبيهقي وبه اندفع
ما ذكره الشافعي في شرح النقاية أنه لا يقول الحمد وانفقوا على أنه ليس الحميم بمعنى الحق واختلفوا في
ملحق وصحح الاستيعاب كسر الحاء بمعنى لا حق بهم وتيسل بقبحها ونس الجوهري على أنه صواب
وأما الخفد فهو بفتح النون وكسر الخاء وبالذال المهملة من الخفد بمعنى السرعة وبوزن النون
يقال خفد بمعنى أسرع واحفد لغته فيه حكاه ابن مالك في فعله وافعل وصرح قاضيان في فتاواه
بأنه لو قرأها بأدنى الجملة بركات صلاته ولعله لأنها كلمة مهمة لا معنى لها ثم اعلم أن المشايخ اختلفوا
في حقيقة القنوت الذي هو واجب عنده فمقتل في المجنب عن شرح المؤذن في القنوت طول القيام
دون الدعاء وعن أبي عمرو ولا عرفت من القنوت إلا طول القيام وبه فسر قوله تعالى آمن هو فانت
آمن اللهم وعن القنوت الصغرى القنوت في الوتر ودعاء دون القيام اهـ وينبغي تصحيحه ومن
لا يحسن القنوت بالعربية أولا يحفظه ففيه ثلاثة أقوال مخارفة قيل يقول يارب ثلاث مرات ثم يركع
وقيل يقول اللهم اغفر لي ثلاث مرات وقيل اللهم ربنا آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقسا
عذاب النار والناهران الاختلاف في الإفضلية لا في الجوار وان الأخير أفضل أشمله وان التقييد
بمن لا يحسن العربية ليس بشرط بل يجوز أن يعرف الدعاء المعروف أن يقتصر على واحد مما
ذكرنا علمت أن ظاهر الرواية عدم توقيتها وأما حكمها أدوات محله فمقول إذا نسي القنوت حتى ركع
ثم تذكر فإن كان بعد رفع الرأس من الركوع لا يعود وسقط عند القنوت وإن تذكر في الركوع
فكذلك في ظاهر الرواية كذا في البدائع وصححه في الحاشية وعن أبي يوسف أنه يعود إلى القنوت
لشبهه بالقرآن كالوترك الفاشية أو السورة فتذكرها في الركوع أو بعد درفع الرأس منه فإيه يعود
ويقتصر ركوعه والفرق على ظاهر الرواية أن نقص الركوع في المقدس عليه لا كما أنه لأنه

قوله وقال بعض مشايخنا
(الخ) صححه الشيخ إبراهيم
في شرح منية المصلح
(قوله اللهم انا نستعينك)
زاد بعده في الدرر
ونسندك قال الشيخ
اسماعيل كذا في المنبع
وليس في المغرب وفيها
أخرجه أبو داود في مراسيله
ذكره في جامع التتاي
والجوهري وافتتاح بعد
قوله ونستغفرك اهـ ثم
قال في آخر الدعاء وفي
الرحمدي المشهور عند
الحنفية الختم عند قوله
ملحق وليس في المشهور
نستمدك ولا كلمة كاه اهـ
وزاد في الدرر أيضا بعد
ونستغفرك وتوب اليك
قال الشيخ اسمعيل كذا
في المنبع والتأجيسة
وليس في الكتب
الذكورة اهـ وزاد في
الدرر أيضا ونضع لك
بعد قوله ولا نكفرك قال
الشيخ اسمعيل كذا في
مراسيل أبي داود وليس في
المنبع وغيره مما ذكرنا
ذكر أن في بعض النسخ
ونخلع ونسبها أيضا إلى
الرواية ثم قال ولعله
نخلع بالنون أي نضع

(قوله أصلاً) قيد لقوله بدون القراءة لا لقوله لا يعتبر أي أنه إذا فقدت القراءة أصلاً لا يعتبر وقيد به لأنه لو وجدته من القراءة آية واحدة يكون الركوع بعدهام معتبراً (قوله لكان نقض الفرض للواجب) قد يقال هو كذلك فيما لو عاد لقراءة السورة فإن أحجب بما يذكر المؤلف من أنه بعوده صارت قراءة الكل فرضاً يقال عليه أنه لا يصير فرضاً إلا بعد القراءة وأما قبلها فهو واجب فإذا رفض الركوع يكون رفض الفرض للواجب فيكون كرفضه للقنوت إلا أن يقال فرق بين ما هو واجب حالاً وما لا وما هو واجب حالاً فرضاً ما لا يفرض ٤٦ الركوع لما يكون فرضاً وإن كان قبل الشروع فيه واجبا ليس كرفضه إلى ما هو

واجب على كل حال (قوله حيث يكبر فيه) كذا في شرح المنية لابن أمير حاج الحلبي ومشي عليه في متن التنوير من باب العبد والذي في شرح المنية للشيخ إبراهيم الحلبي أنه يعود إلى القيام فيكبر فيه وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة

وأنه قال لكان الفرق بين القنوت وبين تكبيرات العبد مشكلاً حيث ذكر وأنه لو تذكره تركها وهو في الركوع يعود إلى القيام على ما أشار إليه في الكافي وكذا في تلخيص الجامع الكبير وصرح به في شرحه والذي ذكره في التلخيص أنه يجوز رفض ركن لم يتم لأجل واجب لم يفت محله فعلى هذا جاز رفض الركوع لأنه لم يتم لأن تمامه بالرفع لأجل تكبير العبد لأنه

يتكامل بقراءة الفاتحة والسورة لكونه لا يعتبر بدون القراءة أصلاً وفي المقدس ليس نقضه كماله لأنه لا قنوت في سائر الصلوات والركوع معتبر بدونه فلو نقض لكان نقض الفرض للواجب كذا في البدائع وإن عاد إلى القيام وقنت ولم يعد الركوع لم تقصد لاته لأن ركوعه قائم لم يرتفع بخلاف المقدس عليه لأن بعوده صارت قراءة الكل فرضاً والترتيب بين القراءة والركوع فرض دارت نفس ركوعه فلو لم يركع بطلت فلو ركع وأدركه رجل في الركوع الثاني كان مدر كالتكبير الركعة وإنما لم يشرع القنوت في الركوع مثل تكبيرات العبد إذا تذكرها في حال الركوع حيث يكبر فيه لأنه لم يشرع إلا في محض القيام غير معقول المعنى فلا يتعدى إلى ما هو قيام من وجه دون وجه وهو الركوع وأما تكبيرات العبد فلم تختص بمحض القيام لأن تكبير الركوع وثقياً بها في حال الخطأ وهي محسوبة من تكبيرات العبد بإجماع الصحابة وإذا جاز أداء واحدة منها في غير محض القيام من غير عذر جاز أداء الباقي مع قيام العذر بالاولى ولم يتبدل المصنف القنوت بالخفاضة للاختلاف فيه قال في الذخيرة استحسنوا الجهر في بلاد الجحيم للإمام ليتعلموا كما جهر عمر رضي الله عنه بالثناء حين قدم عليه وفد العراق ونص في الهداية على أن المختار الخفاضة وفي المحيط على أنه الأصح وفي البدائع واختار مشايخنا بما رواه النهر الاحفاد في دعاء القنوت في حق الامام والقوم جميعاً لنوله تعالى ادعوا ربكم تضرعاً وخفية وقول النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي وهو مروي في صحيح ابن حبان وفصل بعضهم بين أن يكون القوم لا يعلمونه ولا فضل للإمام الجهر ليتعلموا ولا خفاء أفضل كافي الذخيرة ومن اختار الجهر به احتار أن يكون دون جهر القراءة كافي منية المصلي (قوله وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة) بيان لخالفته للفرائض فيقرأ في كل ركعة منه حتماً ونقل في الهداية أنه بالإجماع وفي التلخيص لو ترك القراءة في الركعة الثالثة منه لم يجز في قوله -م جميعاً- أما عندهما فلا نه نقل وفي النقل تجب القراءة في الكل وكذا على قول أبي حنيفة لأن الوتر عنده واجب يحتمل أنه نقل وفي النفل تجب القراءة في الكل وكذا على قول أبي الاحتياط فيه وجوب القراءة في الكل وقد قدمنا من فعله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقرأ في الركعة الاولى سبع اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد والمحصل أن قراءة آية في كل ركعة منه فرض وتعين الفاتحة مع قراءة ثلاث آيات في كل ركعة واجب والسور الثلاث فيه سنة لكن ذكر في النهاية أنه لا ينبغي أن يقرأ سورة معينة على الدوام لأن الفرض هو مطلق القراءة بقوله تعالى وقرأوا ما تيسر من القرآن والتعين على الدوام ينضى إلى أن يعتد

واجب لم يفت محله من كل وجه لأن الركوع قائم حكماً يقال القنوت أيضاً كذلك ولم أر من تعرض للفرق والذي يظهر أنه كون تكبير العبد محتملاً عليه دون القنوت والله أعلم انتهى ويخالف هذا كله ما سجد كره المؤلف في باب صلاة العبد من حيث قال ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كما لو ركع الإمام قبل أن يكبر فإن الإمام لا يكبر في الركوع ولا يعود إلى القيام ليكبر في ظاهر الرواية اهـ ومثله في شرح المنية لابن أمير حاج في باب العبد حيث قال وإن تذكر في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويغضى على صلاته وعلى ما ذكره الكرخي ومشي عليه صاحب البدائع وهو رواية الذي أدركه يعود إلى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يعيد في النصاب لقراءة اهـ وعلى هذا الذي هو ظاهر الرواية لا حاجة إلى بعض

ابدا الفرق بينه وبين القنوت لاتحادهما في الحكم والله أعلم (قوله وفيه) أي في التجنيس (قوله ولا يخفى ما فيه) أي ما في كلام المجتبي ويمكن أن يقال المراد في الفرضية (قوله وهو الأول) لعل وجهه كونه موافقا لقوله عليه الصلاة والسلام قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد لما قيل له كيف نصلي عليك ولهذا قال بعضهم إنها أفضل الصبغ وبها يخرج عن العهدة بيقين بخلاف غيرها (قوله وقد أطل المحقق الخ) أقول ذكر الشيخ إبراهيم الحلي جملة مما في الفتح إلى أن قال إن جميع ما ورد من قنوته صلى الله تعالى عليه وسلم وقنوت الخلفاء الراشدين وغيرهم مما اختلف فيه إنما هو قنوت النوازل فإنه محل الاجتهاد لأن حديث أنس أنه عليه السلام لم يزل يقرأ حتى يروق الدنيا ونحوه مما عن الصحابة يشبهه وأنه روى عن أبي بكر أنه قنن عند محاربة مسيلة وكذلك قنن عمر وكذا علي ومعاوية عند تحاربهما وحديث أبي حنيفة ونحوه أنه عليه السلام قنن شهرا ٤٧ ثم لم يقنن قبله ولا بعده بنفسه

فوجب كون بقاء القنوت في النوازل أمرا مجتهدا فيه وذلك أنه لم يؤثر عنه عليه السلام أنه قال لا قنوت في نازلة بعدها بل مجرد العدم بعدها فينتج الاجتهاد بأن يظن أن ذلك إنما هو لرفع ولا يقنن في غيره

شرعيته ونسخه نظرا إلى سبب تركه عليه السلام وهو أنه لما أنزل ليس لك من الأمر شيء وأنه لعدم وقوع نازلة تستدعي القنوت بعدها فكون شرعيته مستمرة وهو محل قنوت من قنن من الصحابة بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وهو مذهبنا وعليه الجهور وقال الحافظ أبو جعفر الطحاوي إنما لا يقنن عندنا في صلاة العجم من غير بليسة فإذا وقعت فتنة أو بليسة فلا بأس به فعلم رسول الله

بعض الناس أنه واجب وأنه لا يجوز غيره لكن لو قرأ بما ورد به لا بأس بما يكون حسنا ولكن لا يواطىء لما ذكرنا أنه وقد يقال أنهم رجحوا جهة التغلية فيه احتياطا في القراءة فينبغي أن لا يقضى في الوقت المكروه كما بعد طلوع الفجر وبعد صلاة العصر احتياطا لجهة التغلية لأن النقل فيه ممنوع وقد قدمنا عن التجنيس خلافه وفيه والوتر بمنزلة النقل في حق القراءة إلا أنه يشبهه المغرب من حيث أنه لو استتم قائما في الثالثة قبل التعمود ثم تذكرا لا يعود لها صلاة واحدة وفي النقل يعود لأن كل شفع صلاة على حدة أه وفي المجتبي ولا تجب القعدة الأولى في الوتر وفي الامتحان صلى الوتر ولم يقعد في الثانية ناسيا ثم تذكرا في الركوع لا يعود وان عاد لا ينتقض ركوعه أه ولا يخفى ما فيه لأن القعدة الأولى واجبة في الفرض والنفل والوتر وشبهه لهما فوجبت القعدة الأولى فيه وقد تقدم أنه يرفع يديه عند تكبيرة القنوت كما يرفعهما عند الافتتاح وفي النهاية معزيا إلى محمد بن الحنفية قال الدعاء أربعة دعاء رغبة ودعاء رهبة ودعاء تضرع ودعاء خفية ففي دعاء الرعية يجعل بطون كفيه نحو السماء وفي دعاء الرهبة يجعل ظهر كفيه إلى وجهه كالمسئسغيت من الشيء وفي دعاء التضرع يعقد الخنصر والبنصر ويحلق بالباهم والوسطى ويشير بالسبابة ودعاء الخفية ما يفعله المرء في نفسه ولم يذكر المصنف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت للاختلاف فيها واختار الفقهاء أبو الميثاق أن الأولى الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم لأن القنوت دعاء والأولى في الدعاء أن يكون مشتملا عليها وذهب أبو القاسم الصفار إلى أنه لا يصلي فيه لأنه ليس موضعها ومشي عليه في الخلاصة والحق هو الأول لما رواه النسائي بإسناد حسن أن في حديث القنوت وصلى الله على محمد ولما رواه الضرائفي عن علي كل دعاء محبوب حتى يصلي على محمد وفي لواقعات ويستحب في كل دعاء أن تكون فيه الصلاة على النبي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد أه وهو يقضى أنه يصلي عليه في القنوت بهذه الصيغة وهو الأول ومن الغريب ما في المجتبي لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت لا يصلي في القعدة الأخيرة وكذلك يصلي عليه في القعدة الأولى سهوا ولا يصلي عليه في القعدة الأخيرة ولا يصلي في القنوت أه (قوله ولا يقنن في غيره) أي في غير الوتر لما رواه الإمام أبو حنيفة عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقنن في الفجر قط الأشهر أو أحدا لم يرقب ذلك ولا بعده وإنما قنن ذلك الشهر يدعو على أناس من المشركين وكذا في الصحيحين أنه عليه الصلاة والسلام قنن شهرا يدعو على قوم من العرب ثم تركه وقد أطل المحقق

صلى الله تعالى عليه وسلم وأما القنوت في الصلوات كلها عند النوازل فلم يقل به إلا الشافعي وكانهم جملوا روى عنه عليه السلام أنه قنن في الظهر والعشاء على ما في مسلم وأنه قنن في المغرب أيضا على ما في البخاري على النسخ لعدم ورود الموابية والتكرار الواردين جبال فخرج عنه عليه الصلاة والسلام أه ومقتضى هذا أن القنوت لنازلة خاص بالفجر ويخالفه ما ذكره المؤلف معزيا إلى الغاية من في صلاة التجره ولعله محرف عن الفجر وقد وجدته بهذا اللفظ في حواشي مسكين وكذا في الاشباه وكذا في شيخنا الشيخ اسمعيل عزاه إلى غاية الممان ولم أجدها في نسخة فيها فلعلمه اشتبهه عليه غاية الممان وحى بغاية الممان لكن نقل عن المنابة ما نصه

(قوله وهو) تفسير للشرط (قوله الاول ان يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي) انظر هل المراد بالاحتياط الاتيان بالشروط والاركان أو ما يشمل ترك المكروه عندنا أكثر رفع اليدين عند الانتقالات وتأخير القيام عن محله في القعود الاول بسبب الصلاة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وظاهر كلام الشيخ ابراهيم في شرح المسئلة الاول فانه قال وأما الاقتداء بالخالف في الفروع كالشافعي فيجوز ما لم يعلم منه ما يفسد الصلاة على اعتقاد المقتدي عليه الاجماع انما اختلف في الكراهة اه اذ معهومه ان الاختلاف في الكراهة عند عدم العلم بالفسد والمفسد انما هو ترك شرط أو ركن فقط ثم رأيت التصريح بذلك في رسالة في الاقتداء لمن لا على القارى وأنه فيما عدا المطلق يبيع مذهبه وان الاحتياط في المطلق فاذا فعل فهو جائز بدون كراهة وهذا هو المتبادر من سياق كلام المؤلف وعلى عدم الكراهة فهل الاقتداء به أفضل أم الانفراد قال الرملى لم أره وظاهر كلامهم الثاني والذي يحسن عندى الاول وربما أشعر كلامهم به وقد كتبت على شرح زاد الفتير للغزى كتابه حسنة في هذه المسئلة فراجعها ان شئت وصورة ما كتبه عليه قوله جاز الاقتداء به بلا كراهة بقى الكلام في الافضل ما هو الاقتداء به أو الانفراد لم أر من صرح به من علماءنا وظاهر . . . كلامهم الثاني والذي يظهر ويحسن عندى الاول لان في الثاني ترك الجماعة حيث لا تحصل

الابه ولو لم يكن بان كان هناك حنفي يقتدى به الافضل الاقتداء به وكيف يكون الافضل ان يصلى منفردا مع وجود شافعي صالح عالم تقي نقي براعى الخلاف به تحصل فضيلة الجماعة ما أطن فقيهه نفس يقول به وربما أشعر كلامهم بما جئحت اليه والله تعالى الموفق اه قلت ويدل عليه ما في السراج حيث قال فان قلت فما الافضل ان يصلى خلف هؤلاء أو الانفراد قيل أما في حق الفاسق والصلاة خلفه

واستمراره وهذه فسدة اذ قد يجبر الى وجوده آخر الحياة لا اعتياد خصوصا والشیطان منقطع مجرد نفسه لسبيل لا شغل له سواك فيجب ترك المؤدى الى هذه المفسدة اه فالحاصل انه لا فائدة في هذا الشرط وهو قول الطائفة الثانية ان لا يكون شاك في ايمانه اذ لا مسلم يشك فيه وأما التكفير بملاق الاستثناء فقد علمت غلطه وأقبح من ذلك من منع منا كتحتم وليس هو الا محض تعصب نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا خصوصا قد نقل الامام السبكي في رسالة الفها في هذه المسئلة ان القول بدخول الاستثناء في الايمان هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلامية قال وهو قول سفيان الثوري اه والقول بتكفير هؤلاء من أقبح الاشياء ثم اعلم انه قد صرح في النهاية والعناية وغيرهما بكراهة الاقتداء بالشافعي اذ لم يعلم حاله حتى صرح في النهاية بانه اذا علم منه مرة عدم الوضوء من الجماعة ثم غاب عنه ثم رآه يصلى والصحيح جواز الاقتداء به مع الكراهة فصارا الحاصل ان الاقتداء بالشافعي على ثلاثة أقسام الاول أن يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي فلا كراهة في الاقتداء به الثاني ان يعلم منه عدمه فلا صحة لكن اختلفوا هل يشترط أن يعلم منه عدمه في خصوص ما يقتدى به أو في الجملة صحح في النهاية الاول وغيره اختار الثاني وفي فتاوى الزاهدى اذا رآه احتجهم ثم غاب فلا يصح انه يصح الاقتداء به لا يندرجون أن يتوضأ احتياطاً وحسن الظن به أولى الثالث أن لا يعلم شيئاً فالكراهة ولا خصوصية لمذهب الشافعي بل اذا صلى حنفي خلف مخالف لمذهبه فالحكم كذلك وظاهر الهداية ان الاعتبار لا اعتقاد المقتدى ولا اعتبار لا اعتقاد الامام حتى لو شاهد الحنفي امامه الشافعي مس امرأة

أولى فانه ذكر في الفتاوى ان الرجل اذا صلى خلفه يحرز ثواب الجماعة لكن لا ينال ثواب من يصلى خلف تقي وأما الآخرون يعنى العبد والاعرابى والفاسق وولد الزنا فيمكن أن يكون الانفراد أولى لجهلهم بشروط الصلاة . ويمكن أن يكونوا على قياس الصلاة خلف الفاسق والافضل ان يصلى خلف غيرهم لان الناس تذكره امامتهم اه وقد ذكر المؤلف في باب الامامة ان هذه الكراهة تنزيهية وانه ينبغي أن يقيد بما اذا وجد غيرهم ووجه الدلالة في ذكرنا انه اذا كان شافعي تقي محتاط لم توجد فيه علة الكراهة المذكورة هنا واذا كانت أفضل خلف فاسق مع انه غير مأمور على الدين فما بالك بشافعي تقي والحاصل ان الظاهر ما قاله الرملى ويدل عليه ايضا في المؤلف الكراهة والظاهر ان المراد بها التنزيهية الثابتة في غيره (قوله الثاني أن يعلم) تقدم عن المجتبى أنه ان كان مراعى للشرائط والاركان عندنا فالقتداء به صحيح على الاصح ويكرهه الا فلا يصح أصلا (قوله في خصوص ما يقتدى به) أى بان رآه احتجهم وصلى من غير غيبة ولا إعادة وضوء فلا يصح الاقتداء به في هذه الصلاة لانه علم منه عدم المراعاة في خصوص ما يقتدى به وقوله أوفى الجملة أى بان رآه صلى بلا إعادة الوضوء ثم رآه بعد ذلك يصلى فهذه الصلاة الثانية لم يعلم منه عدم المراعاة فم الكنه قد علمه منه في صلاة غير ما فقد علم منه عدم الاحتياط

الجملة والقول بفساد الاقتداء في هذه الصورة أضيق من القول الاول (قوله وقال الهندواني وجعالة لا يجوز) أي بناء على ان
 متر عندهم هو رأي الامام قال في النهرو على هذا فيصح الاقتداء وان لم يحتط اه وظاهره الجواز وان ترك بعض الاركان
 لشرائط عندنا لكن ذكر العلامة نوح افندي في حواشي الدرر ان من قال ان المعتبر في جواز الاقتداء بالخالف رأي الامام عند
 سعة منهم الهندواني أراد به رأي الامام والمأموم مع الارأي الامام فقط كما فهمه بعض الناس وان الاختلاف في اعتبار رأي
 امام لا في اعتبار رأي المأموم فان اعتبار رأي في الجواز وعدمه متفق عليه ثم قال والخفي المقتدى اذا رأى في ثوب الشافعي الامام
 بالاجوز له الاقتداء به اتفاقا لان المتي نجس على رأي الخفي واذا رأى في ثوبه نجاسة ٥١ قليلة يجوز له الاقتداء عند

الجمهور ولا يجوز عند
 البعض لان النجاسة
 القليلة مانعة على رأي
 الامام والمعتبر رأيهما اه
 ولكن ليتأمل هذا مع
 ما مر من تجويز الرازي
 اقتداء الخفي بمن يسلم
 من الركعتين في الوتر بناء
 على انه لم يخرج هذا

والسنة قبل الفجر وبعد
 الظهر والمغرب والعشاء
 ركعتان وقبل الظهر
 والجمعة وبعدها أربع

السلام في اعتقاده مع انه
 في رأي المؤتم قد خرج
 فله حرر (قوله لا يجوز)
 قال الرمي أي لا يصح كما
 يدل عليه قوله أولا وقد
 ذكر وما يدل على وجوبها
 وقد فهم بعض ان معناه
 لا يحمل وهو غير سديد اه
 قلت قد مر عدم جواز
 صلاة الوتر قاعدة عند

لم يتوضأ مقتدى به فان أكثر مشايخنا قالوا يجوز وهو الاصح كما في فتح القدير وغيره وقال
 الهندواني وجعالة لا يجوز وجه في النهاية بأنه أقيس لما أن زعم الامام ان صلاته ليست بصلاة
 كان الاقتداء حينئذ بناء الموجد على المعدوم في زعم الامام وهو الاصل فلا يصح الاقتداء اه ورد
 ن المقتدى يرى جوازها والمعتبر في حقه رأي نفسه لا غيره وأيضا ينبغي جل حال الامام على التقليد
 في حنيفة جلال حال المسلم على الصلاح ما أمكن فيتحدا اعتقادهما والالزم منه تعمد الدخول في
 لصلاة بغير طهارة على اعتقاده وهو حرام الا أن تفرض المسئلة ان المأموم علم به والامام لم يعلم بذلك
 كما ذكره الشارح فيقتصر على الجواب الاول (قوله والسنة قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء
 ركعتان وقبل الظهر والجمعة وبعدها أربع) شروع في بيان النوافل بعد ذكر الواجب فذكر انها
 عان سنة ومندوب والاول في كل يوم ماعدا الجمعة ثنتا عشرة ركعة وفي يوم الجمعة أربع عشرة ركعة
 الاصل فيه ما رواه الترمذي وغيره عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه
 سلم من نابر على ثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا في الجنة وذكرها كما في الكتاب وروى مسلم
 ه عليه الصلاة والسلام كان يصليها وبدأ المصنف بسنة الفجر لانها أقوى السنن باتفاق الروايات
 ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم على شيء من النوافل
 ند تعاهدا منه على ركعتي الفجر وفي لفظ لمسلم ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وفي أوسط الطبراني
 نها أيضا لم أره ترك الركعتين قبل صلاة الفجر في سفر ولا حضر ولا صحة ولا ستم وقد ذكر وما يدل
 لي وجوبها قال في الخلاصة اجعوا ان ركعتي الفجر قاعدة من غير عذر لا يجوز كذا روى الحسن
 ن أبي حنيفة اه وفي النهاية قال مشايخنا العالم اذا صار مرجعا في الفتاوى يجوز له ترك سائر السنن
 باجة الناس الى فتواه الا سنة الفجر اه وفي المضمرات معزيا الى العتاني من أنكر سنة الفجر
 نشي عليه الكفر وفي الخلاصة الظاهر من الجواب ان السنة لا تقضى الا سنة الفجر وما يدل على
 جوبها ما في سنن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا ركعتي الفجر
 لو طردتكم الحيل فقد وجدت المواظبة عليها بما قدمناه والنهي عن تركها لكن المنقول في أكثر
 كتب انها سنة مؤكدة وان قلنا انها بمعنى الواجب هنا لم يصح لانها تأدي بمطلق النية قال في
 جنيس رجل صلى ركعتين تطوعا وهو يظن ان الفجر لم يطلع فاذا الفجر طالع يجزئه عن ركعتي

مامين أيضا مع انها قائلان بسنيته تأمل (قوله يخشى عليه الكفر) وقع في عبارة مسكين حتى يكفر جاحدا واستشكله
 من الفضلاء مما صرحوا به من عدم تكفير جاحدا الوتر اجاعا وغاية ركعتي الفجر ان تكون كالوتر فكيف يكفر جاحدا وأجاب
 المراد من الجحود في جانب الوتر جحود وجوبه لا أصله بخلافه في جانب ركعتي الفجر وان المراد به جحود أصل السنة فلا تنافي حتى لو
 كر الوتر نفسه يكفر وأيده بعضهم بما نقله عن الشيخ قاسم في الالفاظ المكفرة من قوله ومن أنكر أصل الوتر وأصل الاضحية
 اه لكن يناقسه ظاهر قول الزيلعي وانما لا يكفر جاحدا لانه ثبت بخبر الواحد فلا يعرف عن شبهة اه وقد يقال المراد
 جوب لا أصل المشروع لا انعقاد الاجماع عليها تأمل (قوله وان قلنا انها بمعنى الواجب) لا يخفى ان السنة المؤكدة هي
 معنى الواجب من جهة الاثم كما مروى في قريبا فكان حق التعبير ان يقول وان قلنا انها واجبة

(قوله وهو يدل على الوجوب) فيه نظر لاحتمال أن يكون مبنياً على القول بأن الرتبة لا تتأدى إلا بالتعيين وهو الذي صححه قاضيان وإن كان الجمهور على أنه كما مر في شروط الصلاة ويدل على ما قلنا ما في الذخيرة من الفصل الحادي عشر قال شمس الأئمة وهذه الرواية تشهدان السنة ٥٢ تحتاج إلى النية اهـ والاشارة إلى الرواية التي صححها صاحب الخلاصة (قوله ورده في

التجنيس الخ) قال في النهر وترجيح التجنيس في المستلثين أوجه أى في هذه المسئلة والتي قبلها (قوله فجاء رجل يصلي الفجر) أى ركعتي الفجر الابه ووضحه في عبارة هناك حنفى (قوله والسنة الافضل الخ) قال في كيف يكون سني على ان يصل ابلأوهما بترتيب وتيل تقديمهما أول الوقت وجزم في الخلاصة به وعليه فينبغي كون السنة أولاهما اهـ خاتمة * في الموطأ أخبرنا مالك أخبرنا نافع عن عبد الله ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انه رأى رجلاً ركع ركعتي الفجر ثم اضطجع فقال ابن عمر رضى الله عنه ما شأنه فقال نافع قلت يفصل بين صلاته قال ابن عمر رضى الله تعالى عنهما وأى فصل أفضل من السلام قال محمد بن قول ابن عمر ناخذ وهو قول أبى حنيفة اهـ كذا في شرح الشيخ اسمعيل (قوله وفي القنية واختلف في

الفجر هو الصحيح لان السنة تطوع فتتأدى بنية التطوع اهـ لكن في الخلاصة الاصح انها لا تنوب وهو يدل على الوجوب وفيها ألباض عن متفرقات شمس الأئمة المحلواني رجل صلى أربع ركعات في الليل فتبين ان الركعتين الأولى بعد طلوع الفجر تحتسب عن ركعتي الفجر عندهما واحد من الروايتين عن أبى حنيفة قال وبه يفتى اهـ ورده في التجنيس بان الاصح انها لا تنوب عن ركعتي الفجر كما اذا صلى الظهر ستاً وقد قعد على رأس الرابعة فانه لا تنوب الركعتان عن ركعتي السنة في الصحيح من الجواب كذا هذا وهذا لان السنة ما واطب النبي صلى الله عليه وسلم عليها ومواطنته عليه السلام كانت بحرمة مبتدأة وفي الخلاصة والسنة في ركعتي الفجر ثلاث أحدها أن يقرأ في الركعة الأولى قل يا أيها الكافرون وفي الثانية الاخلاص والثانية أن يأتي بهما أول الوقت والثالثة أن يأتي بهما في بيته والافعل باب المسجد والافعل في المسجد الشئوى ان كان الامام في الصنفي أو عكس دان كان يرجو ادراكه وان كان المسجد واحداً يأتي بهما في ناحية من المسجد ولا يصلهما معاً الطال للصف مخالفاً للجماعة فان فعل ذلك يكره أشد الكراهة ولا يطول القراءة فيهما ولو تذكروا في الفجر انه لم يصل ركعتي الفجر لم يقطع اهـ وذكر الولوجي امام يصلي الفجر في المسجد الداخل فجاء رجل يصلي الفجر في المسجد الخارج اختلف المصنف فيه قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لان ذلك كله ممكن وان كان واحداً دليل جواز لا اقتداء لمن كان في المسجد الخارج بمن كان في المسجد الداخل واذا اختلف المشايخ والاحتياط أن لا يفعل اهـ وفي القنية اذا لم يسع وقت الفجر الا الوتر والفجر أو السنة والفجر فانه يوتر ويترك السنة عند أبى حنيفة وعندهما السنة أولى من الوتر اهـ وفي المحيط ولو صلى ركعتي الفجر مرتين بعد الطلوع والسنة آخروهما لانه أقرب إلى المكتوبة ولم يتخلل بينهما صلاة والسنة ما تؤدي متصلاً بالمكتوبة اهـ وفي القنية واختلف في آكد السن بعد سنة الفجر فقليل الاربع قبل الظهر والركعتان بعده والركعتان بعد المغرب كلها سواء والاصح ان الاربع قبل الظهر آكد اهـ وهكذا صححه في العناية والنهاية لان فيها وعيده معروف قال عليه الصلاة والسلام من ترك أربعاً قبل الظهر لم تنله شفاعتي وفي التجنيس والنوازل والمحيط ترك سنن الصلوات الخمس ان لم ير السن حقاً فقد كفر لانه ترك استخفافاً وان رأى حقاً منهم من قال لا يأنم والصحيح انه يأنم لانه جاء الوعيد بالترك اهـ وتعقبه في فتح القدير بان الاثم منوط بترك الواجب وقد قال صلى الله عليه وسلم للذي قال والذي بعثك بالحق لا أزيد على ذلك شيئاً أفلمح ان صدق الله ويجاب عنه بان السنة المؤكدة بمنزلة الواجب في الاثم بالترك كما صرحوا به كثيراً وصرح به في المحيط هنا وانه لا يجوز ترك السن المؤكدة ولو صلى وحده وهو أحوط اهـ وبان حديث الأعرابي كان متقدماً وقد شرع بعده أشياء كالوتر فجاز ان تكون السن المؤكدة كذلك لما قدم بها لانه لم يترك له صدقة الفطر وقد اتفقوا على انه يأنم بتركها وفي النهاية وذكر المحلواني انه لا بأس بان يقرأ بين الفريضة والسنة الاوراد وفي شرح الشهيد القيام إلى السنة متصلاً بالفرض مسنون وفي الشافعي

آكد السن الخ) قال الرملي قال العلامة الحلي في شرح منية المصل أقوى السن المؤكدة ركعتا الفجر حتى كان روى عن أبى حنيفة رحمه الله انها لا تحوز مع القعود لغير عذر لقوله عليه الصلاة والسلام صلوا ولو طردتكم النجيلة ثم لا تكد بعدها قبل ركعتا المغرب ثم التي بعد الظهر ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر والاصح ان التي قبل الظهر آكد بعد سنة الفجر ثم الباقي على السواء وقد نقل مثله في النهر ثم قال وصححه يعني الذي قبل هذا الاصح المحسن وقد أحسن والله تعالى أعلم

قوله وفي الخلاصة لو صلى ركعتي الفجر الخ قال الرمي بما يدعي عدم المخالفة بين كلاميهما يحمل قوله بعد السنة أي لتلافي
 لنقصان المحاصل بالاشتغال بالبيع ونحوه وقوله باكمل لقمة أو شربة لا تبطل السنة أي لا ينقص ثوابها اذ حقيقة البطلان
 بعدة لعدم المنافي تأمل (قوله في الكل لانها صلاة واحدة) وقد تقدم في شرح قوله وفيما بعد الاولين اكتفى بالغائبة ان ما ذكر
 سلم فيما قبل الظهر لما صرحوا به من انه لا تبطل شعبة السفيح بالانتقال الى الشفع ٥٢ الثاني منها ولو أفسدها قضى

أربعاً والاربع قبل
 الجمعة بمنزلة أو أماً الاربع
 بعد الجمعة فغير مسلم بل
 هي كغيرها من السنن
 فانهم لم يثبتوها تلك
 الاحكام المذكورة اه
 لكن ذكر في شرح المنية
 هذه السنن الثلاث
 وخرج عليها تلك الاحكام
 (قوله وعلى استئذان
 الاربع بعدها ما في صحيح
 وندب الاربع قبل العصر
 والعشاء وبعدها والست
 بعد المغرب

مسلم الخ) الحديث الاول
 يدل على الوجوب والثاني
 على الاستحباب فقلنا
 بالسنة مؤكدة جمعا بينهما
 كذا أفاضه في شرح
 المنية وفي الشربة لالة
 وظاهر كلام المصنف
 يعني صاحب الدرر ان
 حكم سنة الجمعة كاتفي
 قبل الظهر حتى لو أداها
 بتسليمتين لا يكون معتدا
 بها وينبغي تقييده بعدم
 العذر لقول النبي صلى

كان عليه الصلاة والسلام اذا سلم بمكث قد رما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام واليك يعود
 لسلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام وكذلك عن البقالى ولم يمرى لو تكلم بعد الغريضة هل تسقط
 لسنة قيل تسقط وقيل لا تسقط ولكن ثوابه أنقص من ثوابه قبل التكلم اه وفي القنية الكلام
 بعد الفرض لا يسقط السنة ولكن ينقص ثوابه وكل عمل ينافي في التحريم أيضا وهو الاصح اه وفي
 الخلاصة لو صلى ركعتي الفجر أو الاربع قبل الظهر واشتغل بالبيع والشراء أو الاكل فانه يعيد السنة
 ما باكل لقمة أو شربة لا تبطل السنة اه وفي المجتبى وفي الاربع قبل الظهر والجمعة وبعدها لا يصلى
 على النبي صلى الله عليه وسلم في القعدة الاولى ولا يستفتح اذا قام الى الثالثة بخلاف سائر ذوات الاربع
 من النوافل اه وصحح في فتاواه انه لا يأتي بهما في الكل لانها صلاة واحدة اه ولا يخفى ما فيه
 فظاهر الاول والدليل على استئذان الاربع قبل الجمعة ما رواه مسلم مرفوعا من كان مصليا قبل الجمعة
 لم يصل أربعاً مع ما رواه ابن ماجه عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يركع من قبل
 الجمعة أربعاً لا يفصل في شيء منهن وعلى استئذان الاربع بعدها ما في صحيح مسلم عن أبي هريرة مرفوعا
 ذا صلي أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربعاً وفي رواية اذا صليتم بعد الجمعة فصلوا أربعاً وكره في البدائع
 نه ظاهر الرواية وعن أبي يوسف انه ينبغي أن يصلى أربعاً ثم ركعتين وذكر محمد في كتاب الاغنياء
 ن المعتمك بمكث في المسجد الجامع مقدار ما يصلى أربعاً وسنا اه وفي الذخيرة والتحديد وكثير
 من مشايخنا على قول أبي يوسف وفي منية المصلى والافضل عندنا أن يصلى أربعاً ثم ركعتين وفي القنية
 صلى الغريضة وجاء الطعام فان ذهب حلوة الطعام أو بعضها يتناول ثم يأتي بالسنة وان خاف
 لوقت يأتي بالسنة ثم يتناول الطعام ولو نذر بالسنن وأتى بالمنذوره فهو السنة وقال تاج الدين أبو
 صاحب المحيط لا يكون آتيا بالسنة لانه لما التزمها صارت أخرى فلا تنوب مناب السنة ولو أخر السنة
 بعد الفرض ثم أداها في آخر الوقت لا تكون سنة وقيل تكون سنة اه والافضل في السنن أداؤها
 في المنزل الا التراويح وقيل ان الفضيلة لا تختص بوجه دون وجه وهو الاصح لكن كل ما كان بعد
 من الرياء وأجمع للخشوع والاحلاص فهو افضل كذا في النهاية وفي الخلاصة في سنة المغرب ان
 نافع لو رجع الى بيته شغل شأن آخر يأتي بها في المسجد وان كان لا يخاف صلاها في المنزل وكذا في سائر
 لسنن حتى الجمعة والوتر في البيت افضل اه (قوله وندب الاربع قبل العصر والعشاء وبعدها
 بالست بعد المغرب) بيان للندوب من النوافل أما الاربع قبل العصر فلما رواه الترمذي وحسنه
 ابن علي رضي الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلى قبل العصر أربع ركعات يفصل بينهن
 التسليم على الملائكة المقربين ومن تبعهم من المسلمين والمؤمنين وروى أبو داود عنه ان النبي صلى
 الله عليه وسلم كان يصلى قبل العصر ركعتين فلذا خيره في الاصل بين الاربع وبين الركعتين

له تعالى عليه وسلم اذا صليتم بعد الجمعة فصلوا أربعاً فان محمل بك شيء فصل ركعتين في المسجد وركعتين اذا رجعت ذكر الحديث في
 برهان في استدلاله على ثبوت الاربع بعد الجمعة اه (قوله وعن أبي يوسف الخ) قال في الذخيرة وعن علي رضي الله تعالى
 عنه انه يصلى ستار ركعتين ثم أربعاً وعنه رواية أخرى انه يصلى بعدها ستار أربعاً ثم ركعتين وبه أخذ أبو يوسف والطحاوي وكثير
 المشايخ رحمهم الله تعالى وعلى هذا قال شمس الأئمة الحلواني رحمه الله تعالى الاصل ان يصلى أربعاً ثم ركعتين فقد أشار الى
 بين تقديم الاربع وبين تقديم المثنى ولكن الافضل تقديم الاربع كيلا يصير متطوعاً بعد الفرض منها اه

(قوله لانها ثابتة بيقين) تعليل للنفي وقوله ويكون مستأنف والاولى ان يكون مجزوما عطفا على تكن المنفى بلم وقوله لانه لم يذكر تعليل للنفي أعني قوله لم تكن وحاصل كلامه ان الحديثين المذكورين قد اتفقا على ركعتين وزاد أحدهما على الآخر ركعتين ومقتضى ذلك ان يكون ما اتفقا عليه سنة لانه ثابت منهما بيقين ويكون الاربع مستحبا والجواب انه لم يكن كذلك لانه لم يذكر في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها للعصر سنة راتبة لاربعين ولا ر بعا في مقتضى عدم المواظبة على الركعتين أيضا ولا بد من المواظبة حتى تثبت السنة هذا ومقتضى الحديث الاول ان الاولى في الاربع الفصل لكن ذكر الشيخ اسمعيل عن الترمذي ان اسحق بن ابراهيم اختار ان لا يفصل في الاربع قبل العصر واحتج بهذا الحديث وقال معنى انه يفصل بينهما بالتسليم يعني التشهد اه ولعله جواب علمائنا أيضا (قوله ولم ينقلوا حديثا فيه بخصوصه) نقل في الاختيار عن عائشة رضي الله عنها انه عليه الصلاة والسلام كان يصلي قبل العشاء أربعين يصلي بعدها أربعين ثم يضطجع اه ونقله عنه أيضا في امداد الفتاح ثم قال وذكر في المحيط ان تطوع قبل العصر ٥٤ باربع وقبل العشاء باربع فحسن لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يواظب

عليها (قوله فانه نص في مواظبته على الاربع الخ) لان مفاد الحديث انه صلى الله تعالى عليه وسلم تارة يصلي ستا وتارة يقتصر على الاربع وعلى كل والاربع مواظب عليها لانها بعض السنة وتنبؤ له وقد يقال الخ أي وعاء قد يقال في دفع المواظبة سنة أقول ولي هنا نظرا لانه لا يخلو من ان يكون المراد من الركعتين في هذه المواضع المذكورة في حديث ابن عمر انها الراتبة أو غير الراتبة وان كان الاول يرد مثل ما أورده في التي قبل الظهر والتي بعد الجمعة فانه يقتضي عدم المواظبة على الاربع	والافضل الاربع وانما لم تكن الركعتان سنة راتبة لانه لم يذكر في حديث عائشة رضي الله عنها للعصر سنة راتبة وأما الاربع قبل العشاء فذكرها في بيانه انه لم يثبت ان العشاء نظير الظهر في انه يجوز التطوع قبلها وبعدها بخصوصه لاستحبابه وأما الاربع بعدها ففي سنن أبي داود عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ما صلى العشاء أو ست ركعات قال في فتح القدير الذي يقتضيه النظر كونها عليا في أبي داود فانه نص في مواظبته على الاربع دون الست للتمام اه وقد يقال انما لم تكن الاربع سنة لما في الصحيحين عن ابن عمر قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين بعد الجمعة وحدثني حفصة بنت عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي ركعتين خفيفتين بعد ما يطالع الفجر اه فهو معارض لنقل المواظبة على الاربع فلذلك لم تكن سنة وأما الستة بعد المغرب فلما روى ابن عمر رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم قال من صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الاوابين وتلا قوله تعالى انه كان للاوابين عفورا وذكر في التجنيس انه يستحب أن يصلي الست بثلاث تسليمات ولم يذكر المصنف من المندوبات الاربع بعد الظهر وصرح باستحبابها جماعة من المشايخ لمحمد بن أبي داود والترمذي والنسائي وحكي في فتح القدير اختلاف ابين أهل عصره في مسئلتين الاولى السنة المؤكدة محسوبة من المستحب في الاربع بعد الظهر وبعد العشاء وفي الست بعد المغرب أولا الثانية على تقدير الاول هل يؤدي الكل بتسليم واحدة أو بتسليمتين واختار الاول فيه ما وأطال
--	---

فهما وان كان الثاني وهو الذي جمع به في الفتح بين هذا الحديث وحديث عائشة انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي أربعين قبل الظهر بقوله اما بان الاربع كان يصليها عليه السلام في بيته وما رآه ابن عمر تحبسه المسجد أو بان عمر كان يرى تلك وردا آخر سببه الزوال وهو مذهب بعض العلماء اه ثم ذكر حديث انه عليه السلام كان يصلي أربعين ان نزول الشمس ثم قال وقد صرح بعض مشايخنا بعين هذا الحديث على ان سنة الجمعة كالظهر لعدم الفصل فيه بين الظهر والجمعة ولم يجب عن التي بعد الجمعة ولا التي بعد العشاء فيقتضي ان الاربع بعد الجمعة غير راتبة وان الركعتين بعد العشاء هي الراتبة وبه يتم ما ذكره المؤلف من الدفع لكن يحتاج الى الجواب عن التي بعد الجمعة نعم هو ظاهر على رواية عن أبي حنيفة ذكرها في الذخيرة انها ركعتان فليست بثلثين وقد يقال انها ركعتان الزائدتان على الاربع كما هو قول أبي يوسف كما مر (قوله واختار الاول فيهما) أي اختار ما تضمنه الترديد الاول في كل من المسئلتين لكن برده عليه ما ذكره في صلاة الست بعد المغرب فان مقتضى كلامه ان الاولى فيها ان تكون بتسليم واحدة وقد صرح بان الراتبة تحتسب منها والتصریح بخلاف كل ثابت قال الشيخ اسمعيل وفي المفتاح

ويندب ست ركعات بعد المغرب يعني غير سنة المغرب لقوله عليه الصلاة والسلام من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم فيما بينهن بسوء عدلن عبادة ثنتي عشرة سنة كذا في الايضاح اه وفي الغزوية وصلاة الاوابين وهي ما بين العشاء من ست ركعات بثلاث تسليمات قال ابو البقاء القرشي في شرحها يصلي ست ركعات بنية صلاة الاوابين يقرأ في كل ركعة بعد الفاتحة قل يا ايها الكافرون مرة وقل هو الله أحد ثلاث مرات قاله الشيخ عبد الله البساطمي اه وكذلك صرح في التخمين وقرر الاذكار بانها بثلاث تسليمات ثم قال في الغرر الادكارية وفسره يعني انساواي الحديث بثلاث تسليمات اه كلام الشيخ اسمعيل ثم قال مع ان الحديث يشير الى ذلك حيث قال لم يتكلم فيما بينهن بسوء اذ معناه انه لو تكلم بخبر استحق الموعد اه فظهر انها ست مستقلة كما هو صريح المفتاح وظاهر شرح الغزوية وانها بثلاث تسليمات وان قال في الدرر والتنوير انها بتسليمة واحدة قال الرملي والذي يظهر لي في وجه الفرق بين هذه الست وبين الاربع في الظهر والعشاء انها لما زادت عن الاربع وكان جمعها بتسليمة واحدة خلاف الافضل لما تقرر ان الافضل فيها ما راع عند أبي حنيفة رحمه الله ولو سلم

ه ه على رأس الاربع زعم أن يسلم في

الشفع الثالث على رأس الركعتين فيكون فيه مخالفة من هذه الحثية فكان المستحب فيه ثلاث تسليمات ليكون على نسق واحد هذا ما ظهر لي من الوجه ولم أره لغيري فليأمل اه وهو حسن (قوله ولم يذكر المصنف من المندوبات الخ) أقول لم يذكر المؤلف أيضا صلاة التوبة وصلاة الوالدین وصلاة ركعتين عند نزول الغيث وركعتين عند الخروج الى السفر وركعتين في السر لدفع النفاق والصلاة حين

الكلام فيه اطالة حسنة كما هو دأبه وظاهره انه لم يطالع عليه في كلام من تقدمه ولم يذكر المصنف من المندوبات صلاة الفخي للاختلاف فيها فقيل لا تستحب لما في صحيح البخاري من انكار ابن عمر لها وقيل مستحبة لما في صحيح مسلم عن عائشة انه عليه السلام كان يصلي الفخي أربع ركعات ويزيد ما شاء وهذا هو الراجح ولا يخالفه ما في الصحيحين عنها ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي سجدة الفخي قط واني لا سبحانه الاحتمال انها اخبرت في النفي عن رؤيتها ومشاهدتها وفي الاثبات عن خبره عليه السلام او خبر غيره عنه او انها اذكرتها مواظبة واعلاوا يدل لذلك كله قولها واني لا سبحانه وفي رواية الموطا واني لا سبحانه من الاستحباب وهو اظهر في المراد وظاهر ما في المنية يدل على ان أقلها ركعتان واكثرها اثنتا عشرة ركعة لما رواه الطبراني في الكبير عن أبي الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى الفخي ركعتين لم يكتب من الغافلين ومن صلى أربعاً كتب من العابدين ومن صلى ستاً كفي ذلك اليوم ومن صلى ثمانياً كتبه الله من القانتين ومن صلى اثنتي عشرة ركعة بنى الله له بيتا في الجنة وما من يوم وليلة الا والله من عني به على عباده وصدقة وما من الله على أحد من عباده أفضل من أن يلهمه ذكره قال المنذري ورواته ثقات ولم أريان أول وقتها وآخره لما تخناها وأعلمهم تركوه للعالم به وهو انه من ارتفاع الشمس الى زوالها كما لا يخفى ثم رأيت صاحب البدائع صرح به في كتاب الايمان فيما اذا حلف لي كما منه الفخي فقال انه من الساعة التي تحل فيها الصلاة الى الزوال وهو وقت صلاة الفخي اه ومن المندوبات تحية المسجد وقد قدمناها في احكام المسجد قيل باب التور وصرح في الخلاصة باستحبابها وانها ركعتان ومن المندوبات ركعتان عقيب الوضوء كما في شرح النقاية والتبيين ومن المندوبات صلاة الاستخارة وقد أفصح السنة ببيانها فعن جابر

يدخل بيته ويخرج توقيا عن فتنة المدخل والمخرج كما في شرح الشيخ اسمعيل عن الشرعة (قوله ولم أراخ) أقول لم يذكر وقتها المختار وفي شرح الشيخ اسمعيل عن الشرعة ويحجر لها وقت تعالى النهار حتى ترمض الفصال من الظهيرة قال وفي شرحها تعالى النهار علوه وارتفاعه وترمض من باب علم أي تحترق اخفاف الفصال جمع فصيل ولد الناقة اذا فصل عن أمه والظهيرة نصف النهار هذا مأخوذ من قوله عليه الصلاة والسلام فيما أخرجه مسلم عن زيد بن أرقم كما ذكره في المشارق من قوله عليه الصلاة والسلام صلاة الاوابين اذا رمضت الفصال قال الشيخ اسمعيل أقول ومقتضاه أفضلية كونها أقرب الى الظهيرة اه قلت وفي شرح المنية عن الحاوي ووقت المختار اذ مضى ربع النهار ثم ذكر الحديث وذكر الشيخ اسمعيل عن الشرعة انه يقرأ فيها سورتي الفخي أي سورة الشمس ونجهاها وسورة الفخي والليل اه قلت رأيت في التحفة لابن حجر الشافعي ما نصه قال بعضهم ويسن قراءة الشمس والفخي لحديث فيه رواه البيهقي اه قال ولم يبين انه يقرأهما فيما اذا زاد على ركعتين في كل ركعتين من ركعاتها أو في الاولين فقط وعليه فساعداهما يقرأ فيه الكافرون والاخلاص كما علم مما مر اه ومراده بما مر من نقله عن بعضهم بخنا انها يسنان أيضا في سائر السنن التي لم ترد لها قراءة مخصوصة (قوله ومن المندوبات صلاة الاستخارة) قال الشيخ اسمعيل وفي شرح

الشرعة من هم بامر وكان لا يدري عاقبته ولا يعرف ان الخير في تركه أو الاقدام عليه فقد أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يركع ركعتين يقرأ في الاولى فاتحة الكتاب وقل يا أيها الكافرون وفي الثانية الفاتحة وقل هو الله أحد فاذا فرغ قال اللهم اغفر لي يا ذا الجلال والإكرام من المشايخ ينبغي أن ينأى عن الطهارة مستقبلاً القبلة بعد قراءة الدعاء المذكور فان رأى في منامه بياضاً أو خضرة فذلك الأمر خير وإن رأى فيه سواداً أو حجرة فهو شر ينبغي ان يحتجب عنه اهـ (قوله ومن المندوبات صلاة الحاجات) قال الشيخ اسمعيل ذكرها في التجنيس والملتقط وخزانة الفتاوى وكثير من الفتاوى وفي الحاوى وشرح المنية أما في الحاوى فذكر انها ثلثة عشر ركعة وبين كيفيتها بما فيه كلام وأما في التجنيس وغيره فذكر انها أربع ركعات بعد العشاء وإن في الحديث المرفوع يقرأ في الاولى فاتحة الكتاب مرة وثلاث مرات آية الكرسي وفي الثانية فاتحة الكتاب مرة وقل هو الله أحد مرة وقل أعوذ برب الفلق مرة وقل أعوذ برب الناس مرة وفي الثالثة ٥٦ والرابعة كذلك كن له مثلهم من لذة القدر قال مشايخنا صلواتنا هذه الصلاة فقضي

قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن يقول إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم اني استخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم فانك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب اللهم ان كنت تعلم ان هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجل أمري وآجله فقدره لي ويسره لي ثم بارك لي فيه وإن كنت تعلم ان هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجله فأصره عني واصرفني عنه وقد روى الخبر حيث كان ثم رضى به قال ويسمى حاجته رواه البخاري وغيره ومن المندوبات صلاة الحاجة وهي ركعتان كما ذكره في شرح منية المصلي مع ما قبله من الاستخارة والاحاديث بها مذكورة في الترغيب والترهيب ومن المندوبات صلاة الليل حيث السنة الشريفة عليها كثيراً وأفادت ان لفاعلمها أجراً كبيراً فمنها ما في صحيح مسلم مرفوعاً أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم وأفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل وروى ابن خزيمة مرفوعاً عليكم بقيام الليل فإنه دأب الصالحين قبلكم وقر به الى ربكم ومكفرة للسيئات ومنهاة عن الاثام وروى الطبراني مرفوعاً لا بد من صلاة بليل ولو حلب شاة وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل اهـ وهو يفيد ان هذه السنة تحصل بالتنفل بعد صلاة العشاء قبل النوم وقد تردد في فتح القدير في صلاة التهجد أهى سنة في حقنا أم تطوع وأطال الكلام على وجه التحقيق كما هو دأبه وأوسع منه ما ذكره في أواخر شرح منية المصلي ومن المندوبات احياء ليالي العشر من رمضان وليليالي العيدين وليالي عشر ذي الحجة وليلة النصف من شعبان كما وردت به الاحاديث وذكرها في الترغيب والترهيب مفصلة والمراد باحياء الليل قيامه وظاهره الاستيعاب ويجوز ان يراد غالبه ويكره الاجتماع على احياء ليلة من هذه الليالي في المساجد قال في الحاوى القدسي ولا يصلي تطوع بمجموعة غير التراويح وما روى من الصلوات في الاوقات الشريفة كليلة القدر وليلة النصف من شعبان وليليالي العيد وعرفة والجمعة وغيرها تصلي فرادى انتهى ومن هنا يعلم كراهة الاجتماع على صلاة الرغائب التي تفعل في رجب

حوالنا منذ كور في الملتقط والتجنيس وكثير من الفتاوى كذلك في خزانة الفتاوى وأما في شرح المنية فذكر انها ركعتان وأخرج الترمذي عن عبد الله بن أبي أوفى قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من كانت له الى الله حاجة أو الى أحد من بني آدم فليتوضأ ويحسن الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم ليقرأ على الله تعالى وليصل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ثم ليقل لا اله الا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم الحمد لله رب العالمين أسألك موجبات رحمتك وعزائم

مغفرتك والغنيمة من كل بر والسلامة

في

من كل اثم لا تدع لي ذنباً الا غفرته ولا همماً الا فرجنه ولا حاجة هي لك رضا الا قضيتها يا أرحم الراحمين اهـ (قوله وقد تردد في فتح القدير الخ) حيث قال بقي ان صفة صلاة الليل في حقنا السنة أو الاستحباب ينوقف على صفتها في حقها صلى الله تعالى عليه وسلم فان كانت فرضاً في حقها فهي مندوبة في حقنا لان الأدلة القولية فيها انما تفيد الندب والمواظبة الفعلية ليست على تطوع لتكون سنة في حقنا وإن كانت تطوعاً فسنة لنا وقد اختلف العلماء في ذلك ثم ذكر الادلة للفريقين والذي حط عليه كلامه ان الفرضية منسوخة كما قاله عائشة رضي الله تعالى عنها في حديث رواه مسلم وأبو داود والنسائي (قوله ومن هنا يعلم الخ) قال الشيخ اسمعيل وقد ذكر الغزوي صلاة الرغائب ثلثة عشر ركعة بين العشاءين يست تسليماً وصلاة الاستفتاح عشرين ركعة في النصف من رجب وصلاة ليلة النصف من شعبان مائة ركعة بخمسين تسليماً وينبغي جملة على الافراد كما مروى صلاة ليلة النصف

ذكرها الغافقي المحدث في لمحات الانوار وصاحب أنس المنقطعين وأبو طالب المكي في القوت عبد العزيز الدبر بني في طهارة القلوب وابن الجوزي في كتاب النور والفرز في الاحياء قال الحافظ الطبري جرت العادة في كل قطر من أقطار المكلفين بتطابق الكافة على صلاة مائة ركعة في ليلة النصف من شعبان بألف قل هو الله أحد وتروى في صحتها آثار وأخبار راس عليها الاعتماد ولا نقول انها موضوعة كما قال الحافظ ابن الجوزي فان الحكم بالوضع أمره خطير وشأنه كبير مع أنها أخبار ترغيب وأعمال عليها ينته بها (قوله) وبصدق عزمه واخلاصه في ابتهاه يجب والاولى تلقيها بالقبول من غير حكم بصحتها ٥٧ ولا يخرج في العمل بها اه (قوله)

وفي الفتاوى البرازية (قوله) وأي وأوضحه في الفتاوى البرازية (قوله) يشكّل بالزيادة الخ) يفيدان الزيادة في نفل النهار متفق عليها وبه صرح في النهر فقال ذكره الزيادة على ذكره الزيادة على أربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلا

أربع بتسليم في نفل النهار بانفاق الروايات لانه لم يرد انه عليه الصلاة والسلام زاد على ذلك ولولا الكراهة ل زاد تعليما للجواز كذا قالوا وهذا يفسد أنها تحريمية اه لكن في هذه الافادة نظر لتوقفها على ثبوت أن كل ما كان جائزا كان يفعله عليه الصلاة والسلام تعليما للجواز وان كل شيء لم يفعله عليه الصلاة والسلام يكون غير جائز وليس بالواقع والكراهة التحريمية لا بد لها من دليل خاص تأمل

في أول ليلة جمعة منه وانها بدعة وما يحتمل اه أهل الروم من نذر ما يخرج عن النفل والكراهة فباطل وقد أوضحه العلامة الحلي وأطال فيه اطالة حسنة كما هو دأبه وفي الفتاوى البرازية (قوله) وكره الزيادة على أربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلا) أي بتسليمه والاصل فيه ان النوافل شرعت توابع للفرائض والتبع لا يخالف الاصل فلوزيدت على الأربع في النهار لمخالفت الفرائض وهذا هو القياس في الليل الا ان الزيادة على الأربع الى الثمان عرفناه بالنص وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي بالليل خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات احدى عشرة ركعة ثلاث عشرة ركعة والثلاث من كل واحد من هذه الاعداد الوتر وركعتان سنة الفجر فيقي ركعتان وأربع وست وثمان فيجوز الى هذا القدر بتسليمه واحدة من غير كراهة واختلف المشايخ في الزيادة على الثمان بتسليمه واحدة مع اختلاف التصحيح فصحح الامام السرخسي عدم الكراهة مع ليلان فيه وصل العباد بالعبادة وهو افضل ورد في البدائع بانه يشكّل بالزيادة على الأربع في النهار قال والصحيح انه يكره لانه لم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم انه انتهى وفي منية المصلي ان الزيادة المذكورة مكروهة بالاجماع أي باجماع أي حنيقة وصاحبيه وبه يضعف قول السرخسي وصحح في الخلاصة مذهب اليه السرخسي ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها في حديث طويل انه كان يصلي تسع ركعات لا يجلس فيهن الا في الثامنة فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم ينهض ولا يسلم فيصلي التاسعة ثم يقعد فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم يسلم تسليما يسمعنا الا ان هذا يقتضي عدم جواز القعود فيها أصلا الا بعد الثامنة وجواز التنفل بالوتر من الركعات وكلهم على وجوب القعدة على رأس الركعتين من النفل مطلقا وانما الخلاف في الفساد بتركها وعلى كراهة التنفل بالوتر من الركعات ومن التجب ما ذكره الطحاوي من رده استدلالهم على اباحة الثمان بتسليمه واحدة بمأثرت عن عائشة من رواية الزهري انه كان يسلم من كل اثنتين منهن ولم نجد عنه من فعله ولا من قوله انه أباح ان يصلي في الليل بتسليمه ركعتين وبذلك نأخذ وهو أصح القولين في ذلك انتهى وذكر في غاية البيان ان الحق ما قاله الطحاوي لان استدلالهم استدلال بالاحتمال فلا يكون حجة وهذا لانه يحتمل انه عليه الصلاة والسلام كان يصلي أربع ركعات فرض العشاء وأربع ركعات سنة العشاء وثلاث ركعات الوتر فيكون المجموع احدى عشرة ركعة وليس في حديث عائشة قيد التطوع حتى يدل على اباحة الثمان على ان عائشة في رواية الزهري عن عروة فسرت الاجمال وأزالت الاحتمال فلم يدل على اباحة ثمان ركعات بتسليمه انتهى لان ما ذكرناه عن

٨ - بحر ثاني (قوله) الا ان هذا يقتضي الخ) قال في البرهان مجيبا عن هذا الاشكال اتفاق الأئمة على القعود على رأس كل شفع لمسارو ينادي دليل انتساخه أو انه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم كذا في حاشية نوح افندي على الدرر (قوله) لان ما ذكرناه الخ) قال في امداد الفتاح عن البرهان بعدما أورد على الطحاوي حديث مسلم الا ان اتفاق الأئمة على القعود على رأس كل شفع لمسارو ينادي دليل انتساخه أو انه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم اه وأجاب في الامداد عن الطحاوي بانه ليس مراده نفي الوجدان من أصله بل وجدان ما ليس معارضا ولا خاطرا ولا منسوخا ويكون المروي في مسلم محتملا لبيان الحكمة لو فعل لا يندب الفعل ولذا قال في الاختيار وصلاة الليل ركعتان بتسليمه أو أربع أو ست أو ثمان وكل ذلك نفل في تهجدته صلى الله تعالى

عليه وسلم اه والشأن في بيان الافضل انتهى لكن لا يخفى عليك ان قول الطحاوي لم نجد انه اباح الخ ينافيه ما ذكره من التأويل لحديث مسلم وما نقله عن الاختيار والحاصل ان انكار كونه عليه الصلاة والسلام يصلي اربعا بعيد جدا ولذا قال في فتح القدير لا يخفى انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي اربعا كما كان يصلي ركعتين فرواية بعض فعلة اعني فعل الاربع لا يوجب المعارضة اه وأبعد منه ما قاله في غاية البيان ادلا يخفى أنه عليه الصلاة والسلام كان يتهم من الليل بل كان فرضا عليه والكلام في نسخ الفرضية كما مر على انه يلزم عليه أنه ما كان في بعض الاوقات يصلي الوتر اياما أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي خمس ركعات سبع ركعات الحديث وفي التاتارخانية وما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى احدى عشر ركعة فثلاث منها كان وتر او ثمان ركعات صلاة الليل وما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى ثلثة عشر ركعة فثلاث منها كان وتر او ثمان ركعات صلاة الليل وركعتان للفجر قال الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل التفسير منقول عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم غير مستخرج من تلقاء أنفسنا (قوله وفالا في الليل ركعتين) قال في النهر قال في العيون وبقولهما يقتضي اتباعا للحديث كذا في المعراج ورده الشيخ قاسم بما استدلل به المشايخ للامام من حديث الصيحين (قوله ولا في حنيفة الخ) وجهه

صحيح مسلم صريح في رد كلام الطحاوي ومن تبعه لان الثمان كانت نفلا بتسليمة واحدة (قوله والافضل فيهما الرابع) أي الافضل في الليل والنهار اربع ركعات بتسليمة واحدة عند أبي حنيفة وقال في الليل ركعتان لحديث الصيحين عن ابن عمر ان رجلا قال يا رسول الله كيف صلاة الليل قال مثنى مثنى فاذا خفت الصبح فأوتر بواحدة ولا في حنيفة ما في الصيحين عن عائشة رضي الله عنها ما كان يزيد رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ولا في غيره على احدى عشر ركعة يصلي اربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي اربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثا وما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان عليه الصلاة والسلام يصلي الضحى اربعا ولا يفصل بينهما بسلام وما تقدم من حديث أبي أيوب وغيره في سنة الظهر والمجمعة ثم الجواب عن دليله ما كما افاده المحقق في فتح القدير مختصرا ان مقتضى لفظ الحديث امام مثنى في حق الفضيلة بالنسبة الى الاربع اوفي حق الاباحة بالنسبة الى الفرد وتر جميع احدى عشر ركعة صلى الله عليه وسلم ورد على كلا الحويين لكن عقلنا زيادة فصيلة الاربع لانها أكثر مشقة على النفس بسبب طول تقميدها في مقام الخدمة ورأينا صلى الله عليه وسلم قال انما أجرك على قدر نصبك في كتمان المراد الثاني لواحدة او ثلاث ولهذا ذكر في زيادات الزيادات ان من نذر ان يصلي اربعا بتسليمة فصلاها بتسليمتين لم يجزه ولو نذر ان يصلي اربعا بتسليمتين فصلاها بتسليمة واحدة جاز عن نذره وفي المحيط وانما اخترنا في التراويح مثنى مثنى لانها تؤدي بالجماعة وأدأوها على الناس مثنى مثنى أخف وأيسر

الاستدلال انه لو لم يكن كل اربع بتسليم لقات كان يصلي ركعتين أو كان يصلي ثمانيا (قوله ان مقتضى لفظ

والافضل فيهما الرابع

الحديث الخ) يعني ان مقتضى لفظ الحديث حصر المبتدأ في الخبر وليس بمبراد لا تفارق على جواز الاربع أيضا وعلى كراهة الواحدة والثلاث في غير الوتر واذا انتفى كون المراد لا تباح الاثنتين أو لا تصح

لزم كون الحكم بمثنى اما في حق الفضيلة الخ ما ذكره هنا وذكر في الفتح جوابا آخر وهو ان مثنى مثنى عبارة عن قوله (قوله اربع صلاة على حدة اربع صلاة على حدة لان مثنى معدول عن العدد المكرر وهو اثنان اثنان فراه حيفنا اثنان اثنان صلاة على حدة ثم اثنان اثنان صلاة على حدة وهم جرا بخلاف ما ذالم يتكرر لان معناه حيفنا الصلاة اثنان اثنان وسبب العدول عن اربع اربع مع أنه أكثر استعمالا وأشهر لافادة كون الاربع مفصولة بغير السلام وهو التشهد فقط والا كان كل صلاة ركعتين وقد كانت اربعا قال وقد وقع في بعض الالفاظ ما يحسن تفسير اعلى ما قلنا وهو ما أخرجه الترمذي والنسائي عن الفضل بن العباس أنه عليه الصلاة والسلام قال الصلاة مثنى مثنى بتشهد في كل ركعتين اه مختصرا وكان المؤلف لم يذكره لان هذا التأويل ينافيه حديث عائشة الذي تقدم عن الطحاوي انه عليه السلام كان يسلم من كل اثنان وحينئذ فيكون مثنى الثانية تأكيد الاولى وقد يجاب بان ذلك لا ينافي الجملة المذكورة اذا لا ينكر أنه عليه الصلاة والسلام كان في بعض الاوقات يصلي كل ركعتين بتسليمة وانما الكلام في الافضية كما مر وظاهر حديث عائشة أنه كان عامة أحواله صلاة الاربع بتسليمة لقولها ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره فالاولى جل حديث مثنى مثنى عليه جمعا بين الأدلة فتدبر (قوله اخف وأيسر) قلت يحتاج الى الجواب أيضا عن الست بعد المغرب فان الافضل فيها ان تكون بثلاث تسليمات كما تقدم فالاولى التعليل باتباع الآثار الواردة في كل

من صلاة التراويح وصلاة الاوابين الدالة على انها مثنى مثنى (قوله والذي ظهر للعبد الضعيف الخ) قال في النهريه نظر من وجوه اما اولافلان القيام وان كان وسيلة الا ان افضلية طوله انما كانت بكثرة القراءة فيه وهي وان بلغت كل القرآن تقع فرضا بخلاف التسبيحات فانها وان كثرت لا تزيد على السنة واما ثانيا فلان كون القراءة ركازا دائما لا اثر له في الفصيلة بخلاف الركوع والسجود واما ثالثا فلان كون القيام يتخلف عن القراءة في الغرض ليس مما الكلام فيه اذ موضوع المسئلة في النفل وفيه تحجب القراءة في كله ولم ارفى كلامهم بالتطوع الا حوس هل يكون طول القيام في حقه افضل كالقارئ أم لا فتدبر اه وأقول على ان الاحاديث الدالة على افضلية القيام نص في المطلوب ٥٩ لا تحتمل التأويل بخلاف

غيرها الاحتمال كون المراد من كثرة السجود كثرة الاشتغال بالصلاة من اطلاق الحزم على الكل وان السجود يطلق ويراد به الصلاة كما في قوله تعالى والركع

وطول القيام أحب من كثرة السجود والقراءة فرض في ركعتي الفرض

السجود وهو له تعالى وتقبل في الساجدين وبه تأيد ما في المتن الذي هو قول الامام وصرح بتعجيجه في البدائع والجهب من الشيخ محمد الغزي حيث تبين شيخه وخالف المتن ومشي في من التنوير على ما اختاره شيخه هنا مع ان المتن موضوعه لنقل المذهب (قوله

(قوله وطول القيام أحب من كثرة السجود) أي أفضل من عدد الدار كعبات وقد اختلف النقل عن محمد في هذه المسئلة فتقل الطحاوي عنه في شرح الاستاركات في الكتاب وصححه في البدائع ونسب ما قاله الى الشافعي ووجهه ما رواه مسلم عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال أفضل الصلاة طول القنوت والمراد بالقنوت القيام بدليل ما رواه أحمد وأبو داود ومرفوعا أي الصلاة أفضل قال عليه الصلاة والسلام طول القيام ولان ذكره القراءة وذكر الركوع والسجود التسبيح ونقل عنه في المجتبى ان كثرة الركوع والسجود أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام للسائل كما في صحيح مسلم عليك بكثرة السجود ولا تسرعني على نفسك بكثرة السجود وقوله عليه الصلاة والسلام أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ولان السجود غاية السواضع والعبودية وله عارض الدالة توقف الامام أحمد في هذه المسئلة ولم يحكم فيها بشئ وفصل الامام أبو يوسف كما في المجتبى والبدائع فقال اذا كان له ورد من الليل بقراءة من القرآن فلا فصل أن يكثر عدد الدار كعبات والا فطول القيام أفضل لان القيام في الاول لا يختلف ويضم اليه زيادة الركوع والسجود انتهى والذي ظهر للعبد الضعيف ان كثرة الركعات أفضل من طول القيام لان القيام انما شرع وسيلة الى الركوع والسجود كما صرحوا به في صلاة المريف من انه لو قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود سقط عنه القيام مع قدرته عليه ليجزى عما هو المقصود فلا تكون الوسيلة أفضل من المقصود واما زوم لكثرة القراءة فلا يفيد الا فضلية أيضا لان القراءة ركن زائد كما صرحوا به مع الاختلاف في أصل ركنيتها بخلاف الركوع والسجود أجمعوا على ركنيتها ما واصلتها كما قدمناه مع تخلف القيام عن القراءة في الفرض فيما زاد على الركعتين فترجع هذا القول بما ذكرنا بعد تعارض الدلائل المتقدمة (قوله والقراءة فرض في ركعتي الفرض) أي فرض عملي كما في السراج الوهاج للاختلاف فيه بين العلماء ولم يقيد الركعتين بالاوليين لانهن تعينهما للقراءة ليس بفرض وانما هو واجب على المشهور في المذهب وصرح به المصنف في عدة الواجبات وصح في البدائع ان محلها الركعتان الاوليان عينا في الصلاة الرباعية وقال بعضهم ركعتان منها عبرتين مع اتفاقهم على انه لو قرأ الاخرين فقط وانما صححة وانه يجب عليه سجود السهو ان كان ساهيا على كلا القولين المذكورين ففائدة الاختلاف انما هو في سبب سجود السهو فعلى ما صححه سببه تغيير الفرض عن محله وتكون فرائضه في الاخرين فصاعدا عن قراءته في الاوليين وعلى دول البعض سببه ترك

وقال بعضهم الخ) يوهم انه قول آخر غير القولين السابقين مع انه عين الاول لم يعبر عنه بالمشهور (قوله ففائدة الاختلاف الخ) قال في النهريه لكن سيأتي في السهو ان تأخير الفرض فيه ترك واجب أيضا ويمكن أن يظهر في اختلاف مراتب الاثم فعلى الاول ياثم اثم تارك الواجب وعلى الثاني اثم تارك الفرض العملي الذي هو أقوى نوعي الواجب على ما مر تحقيقه اه قالت لي هنا شبهة أشكلت على وذلك انه لا خلاف عندنا في فرضية القراءة في الصلاة وانما الخلاف في تعيين محلها وحينئذ فعني القول الذي صححه في البدائع ان القراءة فرض وكونها في الاوليين فرض آخر ومقتضى هذا بطلان الصلاة بتركها في الاوليين وعدم اعتبار سببها قضاء في الاخر بين لانه اذا قرأ في الاخرين فقد أدى بفرض القراءة واما فرض كونها في الاوليين فقد فات ولا يمكن تداركه

كالو أنى بتكبيره الاقتتاح بعد القراءة ولم يقرأ بعده وليس هذا كتأخير سجدة إلى آخر الصلاة فانه وان كان فيه تأخير فرض
 لكن عدم التأخير ليس بفرض وانما هو واجب وما نحن فيه فرض وكونه فرضا عمليا لا يقتضى عدم البطلان لانه ما يفوت
 الجواز بفواته كسبح الرأس فهو في قوة القطعي في العمل كما مر صدر الكتاب اللهم الا أن يقال انه وان كان في قوة القطعي لكنه
 ظني وكان مقتضى تركه الفساد لكنه لم يحكم به احتياطاً لكونه فصلاً بمجتهده عليه على نحو ما سيأتي في المسائل الثمانية في تخريج
 قول الامام تأمل والذي يظهر لي أن ما في البدائع من أن محلها الركعتان الأولى وأما عن أراد به التعيين على سبيل الوجوب
 لا الافتراض وان ما قاله بعضهم من أن محلها ركعتان غير عين مراده أن تعيين الأولين أفضل وهو ما سيأتي عن غاية البيان في
 المسئلة قولان لا ثلاثة يدل ٦٠ على ذلك ما ذكره في شرح ابن أمير حاج على المنية عند ذكر فرائض الصلاة حيث قال

قال في شرح الطحاوي
 للسبجاني قال أصحابنا
 القراءة فرض في ركعتين
 بغير أعينهما وأفضلها
 في الأولين واليه ذهب
 القدوري أيضاً لكن
 نص في التحفة والبدائع
 وكل النفل والوتر

على أن الصحيح من مذهب
 أصحابنا أن محل القراءة
 المفروضة الركعتان
 الأوليان عينا واليه أشار
 في الأصل حيث قال اذا
 ترك القراءة في الأولين
 يقضى بهما في الآخرين
 وعليه مشي في الذخيرة
 والمحيط الرضوي وغيرهما
 ثم ذكر في شرح المنية
 عند واجبات الصلاة أن
 ثمة الخلاف في وجوب
 سجود السهو وعدمه

الواجب وقراءته في الآخرين اداء لا قضاء ولا مرسل وما في غاية البيان من أن تعيين القراءة في
 الأولين أفضل ان شاء قرأ فيهما وان شاء قرأ في الآخرين أو في إحدى الأولين وأحدى الآخرين
 ضعيف لتصريح الجهم الغفير بالوجوب في الأولين لا بالأفضلية وانما كانت فرضاً في ركعتين
 لقوله تعالى فافروا ما تيسر من القرآن وهو لا يقتضى التكرار فكان مؤداه افتراضها في ركعة إلا
 ان الثانية اعتبرت شرعاً كالأولى في إيجاب القراءة فيها إيجاب فيهما دلالة وأما قوله عليه السلام في
 حديث المسيء صلاته ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم قال في آخره ثم افعل ذلك في صلاتك كلها
 فلا يثبت به الفرض لأن القطعي لا يثبت بالظني وانما لم تكن القراءة في الآخرين واجبة في
 الفرض كما هو الصحيح من المذهب مع وجود الأمر المذكور المفرض للوجوب لو حوّد صار فله عنه
 وهو قول الصحابة على خلافه كما رواه ابن أبي شيبة عن علي وابن مسعود قال اقرأ في الأولين وسبح
 في الآخرين لكن ذكر المحقق في فتح القدير أنه لا يصلح صارفاً الا اذا لم يرد عن غيرهما من الصحابة
 خلاف ولا فاختلافهم في الوجوب لا يصرف دليل الوجوب عنه فلا حوط رواية الحسن رحمه الله
 بالوجوب في الآخرين انتهى وقد يقال ان مقتضاه لزوم قراءة ما تيسر في الآخرين وجوباً لا تعيين
 الفاتحة كما هو رواية الحسن فليس موافقاً لكل من الروايتين وفي القنية لم يقرأ في الأولين
 وقرأ في الآخرين الفاتحة في الصلاة على قصد الثناء والدعاء لا يجزئه انتهى مع أن المنقول في
 التحنيس أنه اذا قرأ الفاتحة في الصلاة على قصد الثناء جازت صلاته لانه وجدت القراءة في محلها
 فلا يتغير حكمها بقصدده وهكذا في الظهيرة ثم ذكر بعده ما في القنية عن شمس الأئمة الحلو أنى
 ووجهه أن القراءة ليست في محلها فتغير بقصدده كما يشير إليه تعليقه في التحنيس (قوله وكل النفل
 والوتر) أى القراءة فرض في جميع ركعات النفل والوتر أما النفل فلأن كل شفع منه صلاة على حدة
 والقيام إلى الثالثة كتحريمه مبتدأة ولهذا لا يجب بالتحريم الأولى الركعتان في المشهور وعن
 أصحابنا ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة وأما الوتر فلا احتياط كذا في الهداية وزاد في فتح القدير
 ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم في كل قعدة وفيها سهو ان يتعوذ في كل شفع انتهى الا انه لا يتم لانه

لو تركها في الأولين أو أحدهما فيجب على القول بالوجوب بتأخير الواجب عن محله سهواً وعلى السنية لا يشمل
 اه ملخصاً وهو كالصريح فيما قلنا (قوله إيجاب فيهما دلالة) لا يخفى ما فيه والأولى ان يقال إيجاب في الثانية دلالة (قوله لان
 القطعي الخ) تسميته قطعياً مخالفاً لما صرح به أولاً أنه فرض على وهذا ليس بقطعي وانما هو ظني نعم هو في قوة القطعي في العمل
 كما مر (قوله ووجهه ان القراءة الخ) فيه بحث لا نها وان لم تكن في محلها حقيقة لكنها في حكمها لا التحاقها بالأوليين فلا تتغير
 بقصدده دليل وجوب القراءة على الخليفة المسبوق لو أشار إليه الامام انه لم يقرأ في الأولين فقد صرح جواباً انه اذا قرأ التحقت بالأوليين
 نفلت الآخرين عن القراءة فيلزمه القراءة فيما سبق به أيضاً وبدايل عدم صحة اقتداء مسافر في الوقت بغيره لم يقرأ في الأوليين
 وبدايل وجوب القراءة على المسبوق وان لم يقرأ أمامه في الأوليين والظاهر في توجيهه انه مبني على القول بفرضية القراءة
 في الأوليين ثم رأيت العلامة الرملي نقل ذلك عن خط العلامة المقدسي فتدبر لكن قد علمت ما فيه (قوله الا انه لا يتم الخ) قد يجازا

بأنهم اعتبروا المؤكدة صلاة واحدة في حق القراءة فقط احتياطاً كما في الوتر فإنهم أوجبوا القراءة في جميع ركعاته احتياطاً كما لم
لا احتمال كونه سنة مؤكدة (قوله ولا يبطل خيارها الخ) أي خيار المرأة التي قال لها زوجها ٦١ اختاري نفسك وهي في سنة

الظهر القبلية (قول
المصنف وزم النفل
بالشروع) أي صلاة
أوصوماً كما قال العيني
وتعقبه في النهر بأنه من
استعمال الشيء قبل أوانه
وهذا قال أوجباً وأجاب
بعضهم بأنه تنصيص على
ما فيه خلاف الشافعي
بخلاف الحج اذ لا خلاف

وزم النفل بالشروع ولو
عند الغروب والطلوع

له فيه ولا في العبرة على
ما يعلم من الزيالي اه
والظاهر تخصيص الصلاة
فقط لان المقام لها ولانه
ينبى عن الصوم قول
المصنف ولو عند الغروب
والطلوع كما لا يخفى هذا
وانما لم يذكر الاستواء
لانه وقت ضيق لا يتأتى
فيه أداء الصلاة كذا نقله
بعضهم عن السلي وفيه
أن الكلام في الشروع
لا في الاداء ومدة الشروع
يسيرة يمكن فيه فالاولى
الجواب بان تحرى
الشروع عند الاستواء
نادر لعدم العلم به غالباً
بخلاف الطلوع والغروب
(قوله ولو نوى تطوعاً
آخر) أي مع الامام في

لا يشمل السنة الرباعية المؤكدة كسنة الظهر القبلية فان القراءة فرض في جميع ركعاتها مع ان
القيام الى الثالثة ليس كتحريمه مبتدأة بل هي صلاة واحدة ولهذا لا يستفتح في الشفع الثاني ولا
يصلى في القعدة الاولى ولا يبطل خيارها بقاءها فيها الى الشفع الثاني وان أريد بالنفل في كل مهم
ما ليس سنة مؤكدة لم يتم أيضاً لخلوه عن افادة حكم القراءة في السنة المؤكدة وانما لم تكن القعدة
على رأس كل شفع فرضاً كما هو قول محمد وهو القياس لانها فرض للخروج من الصلاة فاذا قام الى
الثالثة تميز ان ما قبلها لم يكن أو ان الخروج من الصلاة لم يبق القعدة فريضة بخلاف القراءة
فانها ركعتان مقصود بنفسه واذا تركه بنفسه صلاته (قوله وزم النفل بالشروع ولو عند الغروب
والطلوع) بيان لما وجب على العبد من الصلاة بالتزامه وهو نوعان ما وجب بالقول وهو النذر
وما وجب بالفعل وهو الشروع في النفل فنبدأ به تبعا للكتاب فنقول ان ابطال العمل حرام بالنص
ولا تبطلوا أعمالكم فيلزمه الاتمام لان الاحتراز عن ابطال العمل فيما لا يحتمل الوصف بالتحيزي
لا يكون الا بالاتمام لان المؤدى وقع بقرينة دليل انه لو مات بعد القدر المؤدى يصير مثاباً وقد اتفق
أصحابنا على لزوم القضاء في افساد الصلاة والصوم سواء كان بعذر كما يحض في خلافهما أو بغير عذر
وانه يحل الافساد لعذر فيه ما وانه لا يحل الافساد في الصلاة لغير عذر واختلفوا في اباحته في الصوم
لغير عذر في ظاهر الرواية لا يباح وفي رواية المنتقى يباح كما سيأتي في الصوم وقوله ولو عند الغروب
بيان لكونه لازماً له اذا شرع فيه في وقت مكروه وهو ظاهر الرواية واذا افسده لزمه قضاءه بخلاف
الصوم اذا شرع في وقت مكروه فانه لا قضاء عليه بالا فساد وسيمأتى الفرق ان شاء الله تعالى في
الصوم وفي البدائع وعندنا الافضل ان يقطعها وان أتم فقد أساء ولا قضاء عليه لانه اذاها كما
وجبت فاذا قطعها لزمه القضاء انتهى وينبغي أن يكون القطع واجبا لخروجها عن المكروه تحريماً
وليس بابطال للعمل لانه ابطال يؤديه على وجه أكمل فلا يعذر باطلاً ولو قضاء في وقت مكروه آخر
أجزأ لانها وجبت ناقصة وأداها كما وجبت فيجوز كما لو أتمها في ذلك الوقت أطلق الشروع وانصرف
الى الصحيح فلو لم يكن صحيحاً لا قضاء عليه كما لو شرع في صلاة أتمها أو في صلاة امرأة أو جنب
أو محدث كما في البدائع وانصرف الى التصدي والشروع في الصلاة المظنونة غير موجب والمراد
بالشروع هو الدخول فيها بتكبيره لا افتتاحه أو بالقيام الى الشفع الثاني بعد الفراغ من الاول
صححاً فاذا افسد الشفع الثاني لزمه قضاءه فقط ولا يسرى الى الاول لما تقدم ان كل شفع منه صلاة
على حدة الا اذا صلى ثلاث ركعات بقعدة واحدة فان الاصح انه لا يجوز وفسد الشفع الاول لان
ما اتصل به القعدة وهي الركعة الاخيرة فسدت لان استنفل بالر كعدة الواحدة غير مشروع فيفسد
ما قبلها كذا في البدائع ثم هذا النفل اذا صار لازماً بالشروع لا يخرج عن أصل النهية ولهذا
لو اقتدى متطوعاً بامام مفترض ثم قطعه ثم اقتدى به ولم ينو القضاء فانه يخرج عن العهدة ولو نوى
تطوعاً آخر ذكر في الاصل انه ينوب عما لزمه بالا فساد وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وذكر في
زيادات الزيارات انه لا ينوب كما في البدائع أيضاً وأما ما يجب بالقول وهو النذر ففي القعدة أداء
النفل بعد النذر أفضل من أدائه بدون النذر ثم نقل انه لو أراد أن يصلى نوافل قبل ينذرهما ثم
يصليهما وقبل يصليهما كما هي انتهى ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه من النهي عن النذر وهو

الصورة المذكورة (قوله ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه) وكذا رواه البخاري عن ابن عمر وانظروا في النهي صلى الله عليه
وسلم عن النذر وقال انه لا يرد شيئاً وانما يستخرج به من البخل

(أوله عن عهد النبي) أي النهي عن النذر فإن النهي الذي في حديث مسلم مطلق وتقييده بالنذر المعلق يحتمل أن يكون مراده ويحتمل عدمه جريا على ظاهر الإطلاق فلا حوط عدم النذر لكن ذكر في فتح القدير في فروع قبيل كتاب الحج لوارتد عقيب نذر الاعتكاف ثم أسلم لم يلزمه موجب النذر لأن نفس النذر بالقربة قربة فيبطل بالردة كسائر الأقرب اه ففهمه التصريح بان النذر بالقربة قربة فليس بمنهي عنه فمتعين تأويل الحديث بالمعلق بما لا يريد كونه كان دخلا دار فلان فله على صوم كذا ونحوه فإنه لم يقصده القربة وكذا المعلق بما يريد كونه كان شفي الله مريض أو ردغائي فله على كذا وأنه لم يخص من شائبة العوض حيث جعل القربة ٦٢ في مقابلة الشفاء ونحوه مع ما فيه من إيهام أن الشفاء حصل بسببه فلذا قال في الحديث

أنه لا يرد شيئا وإنما يستخرج به من البخيل فإن هذا الكلام قد وقع موقع التعليل للنهي بخلاف النذر غير المعلق على شيء أصلا فإنه تبرع محض بالقربة لله تعالى فلا وجه لمجعله داخلا تحت النهي هذا وقد جعل بعض شراح البخاري النهي في الحديث على من يعتقد أن النذر مؤثر في تحصيل عرضه المعلق عليه وما قلناه أقرب والله تعالى أعلم (قوله ومن جنسها واجب) انظر ما فائدة التقييد به فإن عبادة المريض وتشجيع الجنابة قد خرجا بعبادة مقصودة كما يصرح به ما سينقله عن السدائع (قوله وينبغي أن يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف) مقتضى ذلك أنه لم ير التصريح بذلك وهو عجيب فقد

مرجع لقول من قال لا ينذرها لكن بعضهم حمل النهي على النذر المعلق على شرط لانه يصير حصول الشرط كالعوض للعبادة فلم يكن مخصصا ووجه من قال بنذرهما وإن كانت تصير واجبة بالشروع أن الشروع في النذر يكون واجبا فيحصل له ثواب الواجب به بخلاف النفل والاحسن عند العبد الضعيف أنه لا ينذرهما خوفا عن عهد النبي بيقين ثم المنذور قسمان منجز ومعلق فالمنجز يلزم الوفاء به إن كان عبادة مقصودة بنفسها ومن جنسها واجب فيحرم عليه الوفاء بنذر معصية ولا يلزمه نذر مباح من أكل وشرب ولبس وجماع وطلاق ولا بنذر ما ليس بعبادة مقصودة كـ نذر الوضوء لكل صلاة وكذا النذر بسجدة التلاوة خلافا لما في القنية من أنها تلزمه بخلاف ما إذا قال بسجدة لا تلزمه ولا بنذر ما ليس من جنسه واجب كعبادة المريض وتشجيع الجنابة قال في السدائع ومن شروطه أن يكون قربة مقصودة فلا يصح النذر بعبادة المرضي وتشجيع الجنابة والوضوء والاعتسال ودخول المسجد ومس المصحف والأذان وبناء الزبائط والمساجد وعبر ذلك وإن كانت قربا لأنها غير مقصودة فلوقال الله على أن أصلي أو أصلي صلاة أو على صلاة لزمه ركعتان وكذا لو قال لله على أن أصلي يوما لزمه ركعتان كما في القنية فلونذر صلوات شهر فعليه صلوات شهر كالمفروضات مع الوتر دون السنن لكنه يصلي الوتر والمغرب أربعاً ولو نذر أن يصلي ركعة لزمه ركعتان أو ثلاثاً وأربعاً لأن ذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر كل ما عرف ولو نذر نصف ركعة لزمه ركعتان عند أبي يوسف وهو المختار كما في الخلاصة والتجديد ولو نذر أن يصلي الظهر ثمانياً أو أن يركب النصاب عشرة أوجه الإسلام مرتين لا يلزمه الزائد لأنه الترام غير المشروع فهو نذر بمعصية كما لو نذر صلاة بغير وضوء لأنها ليست بعبادة بخلاف ما لو نذر بها بغير قراءة أو عريانا فانها تلزمه بقراءة مستورا على المختار لأنها بغير قراءة عبادة كصلاة المأموم والاممي وبغير ثوب لعادمه والظاهر أن مرادهم بغير وضوء بغير طهارة أصلا تجوزا بالخاص عن العام ليكون المشروع الأصلي في مثله هو الخاص والأصل الصلاة بغير وضوء ومشروعة بالنجم عند الجوز عن استعمال الماء وينبغي أن يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف كما قال به بغير وضوء لانه يقول بمشروعيتها لفاقد الطهورين كما عرف وكأنه لنذرته لم يفرغ عليه وفي شرح الجمع لمصنفه لو قال صلاة بطهارة بلا طهارة يلزمه بطهارة اتفاقا وأما المعلق فظاهر الرواية أنه يلزمه الوفاء به عند وجود الشرط كما في الظهيرة واختار المحققون أنه إن كان معلقا على شرط يريد كونه لجلب منفعة أو دفع مضرة كان شفي الله مريض أو مات عدوى فله على

صرح به صاحب الجمع في شرحه عليه مع أنه سينقله عنه قريبا وبعبارة شرح الجمع لمصنفه هكذا إذا نذر أن يصلي صوم ركعتين بغير طهارة لزمه بطهارة عند أبي يوسف لأن صدر كلامه نذر صحيح ملزم للطهارة اقتضاء فكان قوله بغير طهارة مناقضاً له فسقط وبقي الباقي على الصحة كقوله أنت طالق اليوم غدا أو غدا اليوم أو لله على ركعتين بطهارة أو بغير طهارة وقال محمد لا يلزمه شيء لانه نذر بمعصية فلا يلزمه والكلام واحد فلا بد من اعتباره بخلاف الإفصاح بشرط الصحة لانه بعد رجوعه عن المنطوق بعد صوته ولزمه انتهت وبها يعلم ما في عبارته التي نقلها عن شرح الجمع من التحريف على ما في بعض النسخ وإن في بعضها لو قال صلاة بطهارة بلا طهارة والصواب فيها أو بلا طهارة وفي بعضها لاقتصار على قوله بلا طهارة وهي صحيحة وعليها فقد علمت ما في كلامه

صوم أو صدقة أو صلاة لا يجزئه الا فعل عينه وان كان معلقا على شرط لا يريد كونه كان دخلت الدار أو كملت فلانا كان مختارا بين الوفاء به وبين كفارة اليمين وصححه في الهداية وقال ان أبا حنيفة رجع عن غيره وكذا في الظهيرية وبه كان يفتي اسمعيل الزاهد ثم في المعلق لا يجوز تجديله قبل وجود الشرط بخلاف المضاف كان نذران يصلي في غد فصلى اليوم فانه يجوز عندهما خلافا للحمد والفرق ان المعاق لا ينقد سديا في الحال بل عند الشرط والمضاف ينقد في الحال كما عرف في الاصول وأوجبه في باب الاصول ولو عين مكانا فصلى فيما هو أشرف منه أو دونه جاز خلافا لفرق الثاني وذكر في المصنف ان أقوى الاماكن المسجد الحرام ثم مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم الجامع ثم مسجد الحى ثم البيت وذكر في الغاية بعد مسجد بيت المقدس مسجد قباء ثم الاقدم والا قدم ثم الاعظم وذكر النووي ان هذه الفضيلة مختصة بمسجد النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان في زمانه دون ما زاد فيه بعده فعلى هذا تكون الصلاة في مسجد بيت المقدس أفضل من الصلاة في تلك الزيادة الا أن يكون قضاء هذا المسجد في حكمه في الفضيلة تشرى بقائه وهي كانت من فوائده قبل ان تجعل منه والله أعلم بالصواب وفي عدة المفتي للصدر الشهيد مريض قال ان شغافى الله تعالى على ان أقدر فاصلى ركعة فله على ان أتصدق بدرهم هكذا الى أربع دراهم فقد رعى أربع ركعات يجب عليه التصديق بعشرة دراهم انتهى ووجهه انه يلزمه بأربعة الاولى درهم وبالثانية درهمان وبالثالثة ثلاثة وبالارابعة أربعة فالحكمة عشرة دراهم وفي القنية أوجب على نفسه صلاة في وقت بعينه يتعين ولو فات يقضيها كالصوم ولو نذر ان يصلى أربع ركعات تسليمة يصلى في التشهد ويستفتح اذا قام الى الثالثة اهـ (قواعد وقضى ركعتين نووى أربعاً وأفسده بعد القعود الاول أو قبله) يعنى فيلزمه الشفع الثاني ان أفسده بعد القعود الاول والشروع في الثاني والشفع الاول فقط ان أفسده قبل القعود بناء على انه لا يلزمه بتجريمه النفل أكثر من الركعتين وان نوى أكثر منهما وهو ظاهر الرواية عن أصحابنا لا يعارض الاقتداء وصح في الخلاصة رجوع أبي يوسف الى قوله ما هو باتفاقهم لان الوجوب بسبب الشروع لم يشب وضعا بل لصيانة المؤدى وهو حاصل بتمام الركعتين فلا تلزم الزيادة بلا ضرورة قيد بقوله نووى أربعاً لانه لو شرع في النفل ولم ينزل يلزمه الاربع كعتان اتفاقا وقيد بالشروع لانه لو نذر صلاة ونوى أربعاً لم يلزمه أربع بلا خلاف كما في الخلاصة لان سبب الوجوب فيه هو النذر بصفته وضعا وأطلق في النفل فشمئ السنة المؤكدة كسنة الظهر فلا يجب بالشروع فيها الاربع كعتان حتى لو قطعها قضى ركعتين في ظاهر الرواية عن أصحابنا لانها نفل وعلى قول أبي يوسف يقضى أربعاً في التطوع في السنة الاولى ومن المشايخ من اختار قوله في السنة المؤكدة لأنها صلاة واحدة بدليل الاحكام من انه لا يستفتح في الشفع الثاني ولو أخبر الشفع بالبيع وانتقل الى الشفع الثاني لا تبطل شفيعته وكذا الخيرة وتمنع صحة الخلوة وظاهر ما في فتح القدير والتبيين والبدائع الاتفاق على هذه الاحكام وينبغي ان تختص بقول أبي يوسف وتنعكس على ما هو ظاهر الرواية لكن ذكر في شرح منية المصلى ان هذه الاحكام مسلمة عند أهل المذهب فلذا اختار ابن الفضل قول أبي يوسف ونص صاحب النصاب على انه الاصح حيث قال وان قطع سنة الظهر على رأس الركعتين أو الثالثة وشرع في الفرض لزمه قضاء الاربع وهو الاصح لانه بالشروع صار بمنزلة الفرض انتهى وقد بناه قولنا لا يعارض الاقتداء لان المتطوع لو اقتدى بمصلى الظهر ثم قطعها فانه يقضى أربعاً سواء اقتدى به في أولها أو في القعدة الاخيرة لانه بالاقتداء لزم صلاة الامام وهي

(قوله وعلى قول أبي يوسف الخ) قال في النهر قد علمت رجوعه فالخلاف ليس بناء على قوله بل اختيار لبعض المشايخ وعزاه في الدراية للفضلي وعليه فينبغي أن لا يسرق في وجوب الاربع بين نيتها أولا لأنها صلاة واحدة (قوله وظاهر ما في فتح القدير والتبيين والبدائع الخ) أقول نعم ما في الفتح

وقضى ركعتين نووى ربعا وأفسده بعد القعود الاول أو قبله

والتبيين طاهره ذلك وأما ما في البدائع فلا بل طاهره الخلاف فانه قال ومن المتأخرين من مشايخنا من اختار قول أبي يوسف فيما يؤدي من الاربع منها بتسليمة واحدة وهو الاربع قبل الظهر وقالوا لو قطعها يقضى أربعاً ولو أخبر بالبيع وانتقل الى الشفع الثاني لا تبطل شفيعته ويمنع صحة الخلوة اهـ

(قوله وفساد الاداء لا يزيد

على تركه) أي لا يكون أقوى من ترك الاداء بان أحرم واقفا ثم ترك أداء كل الافعال بأن وقف ساكنا طويلا لا تبطل التحريم وهذا لانها ليست لم تعقد الا لهذا الشفع وان بناء الشفع الثاني جائز فعلم انها له ولغيره ففساده لا ينتفي فانتهى بالكلية لتفسد هي كما بسطه في الفتح

أولم يقرأ في شيء أو قرأ في الأولين أو الآخرين وأربعاً أو قرأ في أحدي الأولين وأحدي الآخرين (قوله وعند أبي حنيفة إلى آخر كلامه) لا يخفى ان بهذا التتبرير لم يحصل الجواب عما قرر لابي يوسف بل جوابه منع ان فساد لا يزيد على تركه لان الترك مجرد تأخير والفساد فعل مفسد وتمايمه في الفتح (قوله لكن فسادها الخ) قال في النهاية فان قلت كان ترك القراءة في ركعة مجتهد فيه كذلك عدم الفساد بترك القراءة في الكل مجتهد فيه لان القراءة ليست بفرض عند أبي بكر الأصم الجواب أن قوله مخالف للدليل القطعي فلا يعتبره (قوله على رواية محمد) قد لقوله وهو قول أبي حنيفة

أربع كذا في البدائع وقد قواه بعد القعود لانه لو صلى ثلاث ركعات ولم يقعد وأفسدها لزمه أربع ركعات على الصحيح كما قدمناه وقد ذكره في شرح منية المصلي بحثا وهو من قول في البدائع كما سلف فقواهم ان كل شفع في النفل صلاة على حدة مقيد بما اذا قعد على رأس الركعتين والا فالكل صلاة واحدة بمنزلة الفرض واذا أفسده لزمه الكل (قوله أولم يقرأ في شيء أو قرأ في الأولين أو الآخرين) أي قضى ركعتين في هذه المسائل الثلاث وهي من المسائل المعروفة بالثمانية والاصل فيها ان الشفع الاول متى فسد بترك القراءة تبقى التحريم عند أبي يوسف لان القراءة ركن زائد لا ترى ان للصلوة وجودا بدونها غير انه لا صحة للاداء الا بها وفساد الاداء لا يزيد على تركه فلا تبطل التحريم وعند محمد متى فسد الشفع الاول لا تبقى التحريم فلا يصح الشروع في الشفع الثاني لان القراءة فرض في كل من الركعتين فكما يفسد الشفع بترك القراءة فيهما يفسد بتركهما في احدهما واذا فسدت الافعال لم تبقى التحريم لانها تعقد للافعال وقد فسدت وعند الامام أبي حنيفة ان فساد الشفع الاول بترك القراءة فيهما يبطل التحريم فلا يصح الشروع في الشفع الثاني وان فسد بترك القراءة في احدهما بقيت التحريم فصحة الشروع في الشفع الثاني الا ان القياس ما قاله محمد لكن فسادها بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه لان الحسن البصري كان يقول يجوز ما يوجد القراءة في ركعة واحدة وقوله وان كان فاسدا لكن انما عرفنا فسادا بدليل اجتهادي غير موجب على اليقين بل يجوز ان يكون الصحيح قوله غير انما عرفنا فسادا بدليله وفساد ما ذهب اليه بغالب الرأي فلم يحكم ببطلان التحريم الثانية بيقين بالشك واذا عرف هذا فنقول اذا ترك القراءة في الأربع قضى الركعتين الأولين فقط عند البطلان التحريم خلافا لابي يوسف لبقائها عنده فيقض الشفعين وان ترك القراءة في الآخرين فقد أفسدهما فقط فيلزمه قضاءهما أجماعا واذا ترك القراءة في الأولين فقط لزمه قضاءهما فقط أجماعا الفساد ههنا ولم يصح الشروع في الشفع الثاني عندهما حتى لو قهقهه فيه لا تنتقض طهارته وعند أبي يوسف قد صح ولم يفسد لو جرد القراءة فيه وأشار المصنف بهذه الثلاث إلى ثلاث أخرى أيضا تصير المسائل ستا من الثمانية احدها لو قرأ في الأولين واحدي الآخرين فعليه قضاء الآخرين أجماعا ثانيها لو قرأ في الآخرين واحدي الأولين فعليه قضاء الأولين أجماعا ثالثها لو قرأ في احدي الآخرين لا غير لزمه قضاء الأولين عند ههما وعند أبي يوسف بقضى أربعاً وقد قدمنا ان فساد الشفع الثاني يسرى إلى الاول اذا لم يتعدي بينهما فقولاه أو قرأ في الأولين مقيد بما اذا قعد على رأس الركعتين والافعال قضاء الأربع كما في العناية وفي البدائع هذا كله اذا قعد بين الشفعين قدر التشهد وما اذا لم يقعد ففساد صلاته عند محمد بترك القعدة فلا تنافي هذه التفريعات عنده انتهى ثم اعلم ان هذه المسائل الست تسع من حيث التصوير لان الرابعة صادقة بصورتين ما اذا ترك في الركعة الثالثة أو ترك في الركعة الرابعة والخامسة صادقة بصورتين أيضا ما اذا ترك في الركعة الاولى أو ترك في الثانية والسادسة صادقة بصورتين أيضا ما اذا قرأ في الثالثة أو قرأ في الرابعة والمسائل التي يجب فيها ركعتان تسع في التحقيق فان هذه المسائل وان اشتهرت بالثمانية لكن هي في التحقيق خمسة عشر تسع منها يلزم فيها ركعتان وست منها يلزم فيها أربع أشار إليها بقوله (وأربعاً لو قرأ في احدي الأولين واحدي الآخرين) وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف على رواية محمد بلقاء التحريم عندهما ما عرف في الاصل السابق وعند محمد عليه قضاء الأولين لا غير لان التحريم قد

قال في الهداية على قول أبي يوسف رحمه الله قضى الرابع وكذا عند أبي حنيفة اه فقلوه وكذا قال في العناية هو إشارة الى انه ليس قوله باتفاق بينهما بل انما هو قوله على رواية محمد وهو فصل أصاب مخره كما ترى (قوله بل تفريع صحيح الخ) قال في النهر أقول في كونه تخريجا على أصل الامام نظر يوضحه سلوك طريق الاسناد في الحديث وقول محمد بل حفظها ونسي ودعوى انه رواه بلا واسطة مناف لما ادعاه من الرواية عن الثاني نعم لو قيل انما اعتمد المشايخ ذلك لابتناء على ما رواه عن الثاني بل ببناء على ما سمعه منه من غير واسطة فانه وان بطلت روايته من هذا الوجه لانه لا مانع من ثبوتها من طريق أخرى فقد ذكر في الأصل ان قول محمد فيه قياس واستحسان وان ما ادعى أبو يوسف روايته قياس وما ذكره محمد استحسان ثم رأيت في شهادات فتح القدير لوسيع من غيره حديثا ثم نسي الأصل روايته للفرع ثم سمع الفرع برويه عنه عندهما لا يعمل به وعند محمد يعمل به ومن ذلك المسائل التي رواها محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة ونسبها أبو يوسف وهي ستة فكان أبو يوسف لا يعتبر رواية محمد ومحمد لا يدع روايتها عنه كذا قالوا وفيه اشكال لان المذكور ان أبو يوسف أنكر وقال

٦٥

ارتفعت عنده قال في الهداية وقد أنكر أبو يوسف هذه الرواية عنه وقال رويت لك عن أبي حنيفة انه يلزمه قضاء ركعتين ومحمد لم يرجع عن روايته عنه انتهى وقال فخر الاسلام واعتمد مشايخنا رواية محمد ويحتمل أن يكون ما حكى أبو يوسف من قول أبي حنيفة قياسا وما ذكره محمد استحسانا ذكر القياس والاستحسان في الأصل ولم يذكره في الجامع الصغير انتهى وذكر قاضيان في شرح الجامع الصغير ان ما رواه محمد هو ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وفي فتح القدير واعتمد المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الأصول بان تكذيب الفرع الأصل يسقط الرواية اذا كان صريحا والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره عن أبي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضوع فليكن لابتناء على انه رواية بل تفريع صحيح على أصل أبي حنيفة والا فهو مشكل انتهى وبما ذكرناه عن قاضيان ارتفع الاشكال لتصریحهما بانها ظاهر الرواية كانه لثبوتها بالسمع لمحمد من أبي حنيفة بلا واسطة أبي يوسف فلما اعتمدها المشايخ وفي غاية البيان معزي الى فخر الاسلام كان أبو يوسف يتوقع من محمد ان يروي كتابا عنه فصنف محمد هذا الكتاب أي الجامع الصغير وأسنده عن أبي يوسف الى أبي حنيفة فلما عرض على أبي يوسف استحسنته وقال حفظ أبو عبد الله الامسائل خطأ في روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمد قال حفظها ونسي وهي ست مسائل مذكورة في شرح الجامع الصغير انتهى ولم يبينها وذكر العلامة السراج الهندي في شرح المغني فقال الاولى مسألة ترك القراءة وقد علمتها الثانية مستحاضة توضأت بعد طلوع الشمس تصلي حتى يخرج وقت الظهر قال أبو يوسف انما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر الثالثة المشتري من الغاصب اذا أعتق ثم أحاز المالك البيع نفذ العتق قال انما رويت لك انه لا ينفذ الرابعة المهاجرة لاعداءها ويجوز ذكها الا أن تكون حبلى فحينئذ لا يجوز ذكها قال انما رويت لك انه يجوز ذكها ولكن

ذلك وهذه الصورة ليست من نسيان الأصل رواية الفرع بخلاف ما اذا نسي الأصل ولم يحزم بالانكار فلا ينبغي اعتبار قول محمد الا اذا صح اعتبار ما ذكره تخريجا على أصل أبي حنيفة اه لمخصا اه وأجاب العلامة المقدسي بقوله أقول لعلة حله محمد على النسيان لطول العهد واشتغاله بالقضاء اه (قوله وبما ذكرناه الخ) فيه بحث لان مسائل ظاهر الرواية هي ما وجد في بعض كتب محمد كالسوط والزيادات والجامع الصغير سميت

بذلك لانها ثابتة عند امامة واثرة أو مشهورة وهي الطبقة الاولى والثانية مسائل النوادر كالكيسانيات والهارويات وتسمى غير ظاهر الرواية لانها لم تثبت عن محمد بثبوتها ظاهرا كالأولى والطبقة الثالثة ما استنبطه المتأخرون مما لم يجدوا فيه رواية عن أصحاب المذهب كما بسطه الشيخ اسمعيل رحمه الله في صدر شرحه وحينئذ فقول قاضيان ما رواه محمد وظاهر الرواية معناه انه مذكور في كتب ظاهر الرواية وهو كذلك لانه في الجامع الصغير وقول المؤلف كانه لثبوتها بالسمع الخ ربما يوهم ان ظاهر الرواية ما سمعه محمد من أبي حنيفة وهذا يقتضي أن لا يكون الجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية لانه بواسطة أبي يوسف كما يأتي مع انه نفسه صرح في شرح قوائمه بما يشبه القرآن والسنة انه من كتب ظاهر الرواية تأمل ثم رأيت العلامة المقدسي ذكر نحو ما بحثته في شرحه على نظم الكفر فاعترضه بان ما ذكره من الجواب ينوقف على ان مراد قاضيان بظاهر الرواية غير ما ذكر في الأصل ونحوه كالجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية وتزاد على ما قلته ان محصل كلامه هو ما يفهم من كلام الكمال من التفريع الصحيح على أصل أبي حنيفة رحمه الله وان الاشكال في تصميم محمد على مخالفة من روي عنه لا ترتفع

وفي احدى الاوليين ولا
يصلى بعد صلاة مثلها
(قوله وقد أتم الامام
الاربع) أى أتمها بعد
تكلم المقتدى كما هو
ظاهر لكن العبارة
موهومة (قوله للاول)
صوابه للثاني أى قوله
وعلى النهى عن قضاء
الفرائض

لا يقر بها زوجها حتى تضع الحمل الخامسة عبد بن اثنين قتل مولى لهما فعفا أحدهما بطل الدم
كله عند أبى حنيفة وقال لا يدفع ربه الى شريكه أو يغديه بربع الدية وقال أبو يوسف انما حكيت
لك عن أبى حنيفة كقولنا وانما الاختلاف الذى رويته فى عبد قتل مولاه عمدا وله ابنان فعفا
أحدهما الا ان محمدا ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع أبى يوسف فى الاولى السادسة رجل
مات وترك ابنا له وعبد الا غير فادعى العبدان الميت كان أعتقه فى صحته وادعى رجل على الميت ألف
دينار وقيمة العبد ألف فقال الابن صدقتم ما سعى العبد فى قيمته وهو حر وبأخذها الغريم دينه
وقال أبو يوسف انما رويته لك ما دام يسعى فى قيمته انه عبد انتهى وأشار المصنف بهذه المسئلة الى
مسئلة أخرى تمام الثمانية (و) هى ما اذا قرأ (فى احدى الاوليين) لا غير فانه يلزمه قضاء أربع عندهما
وعند محمد ركعتان وفى التحقيق هى اشارة الى خمسة أخرى فمسائل لزوم الاربع ست تمام الخمسة عشر
فان مسئلة الكتاب أعنى ما اذا قرأ فى احدى الاوليين واحدى الاخرين صادقة باربع صور لان
احدى الاوليين صادقة بصورتين ما اذا قرأ فى الاولى فقط أو فى الثانية فقط واحدى الاخرين
صادقة بصورتين ما اذا قرأ فى الثالثة فقط أو فى الرابعة فقط ومسئلة ما اذا قرأ فى احدى الاوليين
لا غير صادقة بصورتين ما اذا قرأ فى الاولى فقط أو فى الثانية فقط فصار الحاصل ان مسائل ترك
القراءة خمسة عشر كما قدمناه وقد ذكرها فى العناية بحجة وقال فعليك بتميز المتداخلة بالتفديش فى
الاقسام وقد سأل الله تعالى ذلك للعبد الضعيف مفصلة بميزة لله الحمد والمنة وفى البدائع ولو كان
خلفه رجل اقتدى به فى حكمه حكم امامه يقضى ما يقضى امامه لان صلاة المقتدى متعلقة بصلاة
الامام صحة وفساد اولوتكلم المقتدى وقد أتم الامام الاربع فان تكلم قبل قعود الامام فعليه
قضاء الاوليين فقط لانه لم يلتزم الشفع الاخير وان تكلم بعد قعوده قبل قيامه الى الثالثة لاشئ عليه
واما اذا قام الى الثالثة ثم تكلم المقتدى لم تذكر فى الاصل وذكر عصام ان عليه قضاء أربع وخصه
أبو المعين بقواهما اما عند محمد فيلزمه قضاء الاخير لا غير انتهى وفى المحيط ولو اقتدى به فى الاخرين
وصلاهما مع الامام قضى الاوليين لانه بالاقتران التزم ما لزم الامام (قوله ولا يصلى بعد صلاة
مثلها) هذا لفظ الحديث كما فى كتب الفقه وجعله فى فتح القدير وغاية البيان أثران عمر رضى
الله عنه وقال عبد الله بن مسعود لا يصلى على اثر صلاة مثلها وهذا الحديث حص منه البعض لانه
يصلى سنة الفجر ثم الفرض وهما مثلان وكذا يصلى سنة الظهر أربعاً ثم يصلى الفرض أربعاً وكذا
يصلى الظهر ركعتين فى السفر ثم يصلى السنة ركعتين فلما لم يمكن اجراؤه على العموم وجب حمله على
أخص الخصوص كما هو المحكم فى العام اذا لم يمكن العمل بعمومه فقال محمد فى الجامع الصغير المراد
منه ان لا يصلى بعد أداء الظهر نافلة ركعتان بقراءة ور كعتان بغير قراءة يعنى لا تصلى النافلة كذلك
حتى لا تكون مثلاً للفرض بل يقرأ فى جميع ركعات النفل قال قاضى خان فى شرح الجامع الصغير ولو
جعل على النهى عن تكرار الجماعة فى المسجد أو على النهى عن قضاء الفرائض مخافة الخلل فى
المؤدى كان حسناً فان ذلك مكروه انتهى واستدل فى فتح القدير للاول بما فى أبى داود عن سليمان
ابن يسار قال أتيت ابن عمر على البلاط وهم يصلون قلت ألا تصلى معهم قال قد صليت انى سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تصلوا صلاة فى يوم مرتين وروى مالك فى الموطأ حديثنا فاع
ان رجلاً سأل ابن عمر فقال انى أصلى فى بيتى ثم أدرك الصلاة مع الامام أفأصلى معه فقال ابن عمر نعم
فقال أيتها ما أجعل صلاتى فقال ابن عمر ليس ذلك اليك انما ذلك الى الله يجعل أينما شاء فهذا من

(قوله فان كان ذلك الحمل محققا الخ) يفيد باطلاقة انه لو صلى الفريضة منفردا بلا عذره له اعادة تمام الجماعة في سائر الاوقات لا تركاب المذكوروه ولم أر من صرح به فليستأمل لكن يخالفه ما ذكره في الفصل الآتي من التفصيل من انه لو صلى ركعة فاقبعت بقطع ويقتدى الى آخر ما يأتي الا أن يحمل ذلك على ما اذا كانت صلاته منفردا مع العذر المسوغ لترك الجماعة وهو بعيد (قوله وبما قررناه الخ) دفعه في النهر بما نقله عن العناية بقوله وذكر المصنف لهذا بعد افادة ان القراءة واجبة في جميع النفل وما ترتب على ذلك من الثمانية دليل على هذا التأويل (قوله وأما ادعاءه مع عجزه الخ) قال في الفتح واستدلوا به بحديث البخاري في الجهاد اذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما يعمل مقبلا صحيحا (قوله ولا يمكن ٦٧ حله الخ) قال في الفتح ولا يعلم

الصلاة فائما تسوغ الا
في الفرض حالة العجز
عن القعود وهذا حينئذ
يعكر على جملهم الحديث
على النفل وعلى كونه
في الفرض لا يسقط من
أجر القائم شيء والحديث
الذي استدلو به على
خلاف ذلك أي حديث
البخاري في الجهاد انما

ابن عمر دليل على ان الذي روى عن سليمان بن يسار عنه انما أراد كلاته ما على وجه الفرض أو اذا
صلى في جماعة فلا يعيد وفيه نفي لقول الشافعية انتهى والحاصل ان تكرار الصلاة ان كان مع
الجماعة في المسجد على هيئته الاولى فمكروه والا فان كان في وقت يكره التنفل بعد الفرض فمكروه
كما بعد الصبح والعصر والا فان كان لحمل في المؤدى فان كان ذلك الحمل محققا ما بترك واحد
أو بارتكاب مكروه فغير مكروه بل واجب كما قدمناه مرارا وصرح به في الذخيرة وقال انه لا يتناول
النهى وان كان ذلك الحال غير محقق بل نشأ عن وسوسة فهو مكروه وفي ما تلى الفناوى ولولم يفته
شي من الصلوات وأحب أن يقضى جميع الصلوات التي صلاها متداركالا يستحب له ذلك الا اذا
كان غالب ظنه فساد ما صلى لورود النهى عنه صلى الله عليه وسلم وما حكى عن أبي خنيفة انه قضى
صلاة عمره وان صح النقل فنعول كان يصلى المغرب والوتر أربع ركعات بثلاث قعدات انتهى
وذكر في النهاية ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى الفجر ضحى النهار بعد ليلة التعريس قال له
أصحابه من الغدا لا نعبد صلاة الا مس فقال ان الله ينهاكم عن الرأفة قبله منكم كذا ذكره فخر
الاسلام وبما قررناه ظهرا وذكر المصنف في المختصر لفظ الحديث مع ان عمومه ليس بمراد مما لا
ينبغي (قوله ويتنفل قاعدا مع قدرته على القيام ابتداء وبناء) بيان أيضا لما خالف فيه النفل
الفرائض والواجبات وهو جواز القعود مع القدرة على القيام وقد حكى فيه اجماع العلماء وفي
صحیح مسلم عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمض حتى كان يصلى كثير من
صلاته وهو جالس وروى البخاري عن عمران بن عمران بن الحصين مرفوعا من صلى قائما فهو أفضل ومن
صلى قاعدا فله نصف أجر القائم وقد ذكر الجمهور كماله النووي انه محمول على صلاة النفل قاعدا
مع القدرة على القيام وأما ادعاءه مع عجزه فلا ينقص ثوابه عن ثوابه قائما وأما الفرض فلا يصح
قاعدا مع القدرة على القيام ويأثم ويكفر ان استحله وان صلى قاعدا العجز أو مضطجعا للعجز فثوابه
كثوابه اه وتعبه الاكمل في شرح المشارق بانه ورد في بعض رواياته ومن صلى قائما أي مضطجعا
فهو نصف أجر القاعد ولا يمكن حله على النفل مع القدرة اذ لا يصح مضطجعا اللهم الا أن يكتم بشذوذ
هذه الرواية وفي النهاية انعقاد الاجماع على ان صلاة القاعد لعجزه عن القيام مساوية
اصل القائم في الفضيلة والاجر انتهى وفيه نظر لما نقله النووي عن بعضهم انه على النصف

ويتنفل قاعدا مع قدرته
على القيام ابتداء وبناء
يفيد كناية مشل ما كان
يعمله مقبلا صحيحا وانما
عاقبه المرض عن ان يعمل
شأ أصلا وذلك لا يستلزم
احتساب ما صلى قاعدا
بالصلاة قائما لجواز
احتسابه نصفان يكمل
له كل عمله من ذلك وغيره
فضلا والا لمعارضته
قائمة لا تزول لا تجوز
الناذلة قائما ولا أعلمه

في فقها (قوله وفيه نظرا الخ) أقول هذا النظر ظاهر لان ما نقله النووي عن بعضهم هو المتبادر من الحديث لوجوه الاول كلمة
من فانها عامة في كل مصل الثاني قوله ومن صلى قائما وهو موجود في صحيح البخاري الثالث ان المذكور في صحيح البخاري ان
عمران رضي الله تعالى عنه كانت به بواسر فسأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فذكر الحديث وبهذا الوجه مع الذين قبله يبعد حله
على صلاة النفل خاصة من غير عذر والاولى المصير الى ما قدمناه عن الفتح من احتمال صلاته نصفان كماله في الكشف
في تفسير قوله تعالى لا يستوى القاعدون من المؤمنين الآية فان قلت خذ ذكر الله سبحانه مفاضين درجة واحدة ومفضلين درجات
تفاضلهم قلت أما المفضلون درجة واحدة فهم الذي فضلوا على القاعدين الانراء أما المفضلون درجات فالذين فضلوا على القاعدين
تفاضلهم اذن لهم في التخلف اكتفاء غيرهم لان الغزو فرض كفاية اه قلت في الآية دليل على ان العامل أفضل من التارك لعذر

وهذا لا ينافي ما مر من حديث البخاري في الجهاد لا مكان جل ما هناك على كثرة أصول الثواب وما هنا على زيادة المضاعفة بسبب المشقة نظراً ما قبل في ان

٦٨

من صلاة القائم مع العذر وعليه جل الحديث فلا اجماع الا أن يريد به اجماع أئمتنا وذكري المحتبي بعد ما نقل الحديث قالوا وهذا في حق القادر اما العاجز فصلاته بايماء أفضل من صلاة القائم الراكع الساجد لانه جهد المقل انتهى ولا يخفى ما فيه بل الظاهر المساواة كما في النهاية وقد عدى من خصائصه صلى الله عليه وسلم ان نافلته قاعد مع القدرة على القيام كما قلته قائماً تشرى فإله صلى الله عليه وسلم ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمر وقال حدثت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان صلاة الرجل قاعد انصف الصلاة قال فأتيتته فوجدته يصلي قاعدا فوضعت يدي على رأسه فقال مالك يا عبد الله بن عمر وقلت حدثت يا رسول الله انك قلت صلاة الرجل قاعدا على نصف الصلاة وأنت تصلي قاعدا قال أجل ولكني لست كأحد منكم انتهى أطلق في التنفل فشم السنة كذا وكذا والتراويح لكن ذكر قاضي خان في فتاواه من باب التراويح الاصح ان سنة الفجر لا يجوز أدائها قاعدا من غير عذر والتراويح يجوز أدائها قاعدا من غير عذر والفرق ان سنة الفجر مؤكدة لا خلاف فيها والتراويح في التأكيدها انتهى وقد نقلناه في سنة الفجر في موضعها من رواية المحسن وهكذا صححه حسام الدين ثم قال الصحيح انه لا يستحب في التراويح لخالفته للتوارث وعمل السلف وهذا كله في الابتداء وأما قوله وبناء بان شرع فيه قائماً ثم قعد من غير عذر فهو قول أبي حنيفة وهذا استحسان وعندهما لا يجزئه وهو قياس لان الشروع معتبر بالنذر وله انه لم يباشر القيام فيما بقي ولما باشروا بحصة بدونه بخلاف النذر لانه التزمه نصاً حتى لو لم ينص على القيام لا يلزمه القيام عند بعضهم كلونذر صلاة لانه في النفل وصف زائد فلا يلزمه الا بشرط وعند البعض يلزمه القيام لان اجاب العبد معتبر بايجاب الله واينما أوجبه الله تعالى أوجبه قائماً والصحيح الاول كالمتابع في الصوم كذا في المحيط وغاية البيان ورجع الثاني في فتح القدير بحثاً بان الصلاة عبارة عن القيام والقراءة الى آخرها فهو الركن الاصل غير انه يجوز تركه الى القعود رخصة في النفل فلا ينصرف المطلق الا اليه قيدنا بكونه شرع قائماً ثم قعد لانه لو كان على عكسه فانه يجوز اتفقا وهو فعله صلى الله عليه وسلم تكاروت عائشة انه كان يفتح التطوع قاعدا فمقرأ ورده حتى اذا بقى عشر آيات ونحوها قام الى آخره وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية وذكري التحنيس ان الفضل ان يقوم فيقرأ شيئاً ثم يركع ليكون موافقاً للسنة ولو لم يقرأ ولكنه استوى قائماً ثم ركع جاز وان لم يستوى قائماً وركع لا يجزئه لانه لا يكون ركوعاً قائماً ولا ركوعاً قاعداً انتهى وليس هو بناء القوي على الضعف لان القعود والقيام في النفل سواء والفرق لمحمد بن هذا وبن قوله ببطلان صلاة المريض اذا قدر على القيام في أثناء صلاته ان تحرمة المتطوع لم تمنع القعود البتة بل للقيام لانه أصل هو قادر عليه ثم جازله شرعاً تركه بخلاف المريض لانه لم يقدر على القيام فإلّا انعقد الا للقعود وهو القعود ولم يذكر المصنف كيفية القعود في النفل للاختلاف فيه ففي الذخيرة والنهاية انه في التشهد يتعد كما يقعد في سائر الصلوات اجماعاً سواء كان بعدراً أو غيره أما حالة القراءة فعن أبي حنيفة تخيره بين القعود والتربع والاحتباء ونقله الكرخي عن محمد وعن أبي يوسف يحتبي وعنهما يتربع ثم قال أبو يوسف محل القعدة عند السجود وقال محمد عند الركوع وعن زفر انه يقعد في جميع الصلاة كما في التشهد قال الفقيه أبو الليث وعليه الفتوى واختاره الامام السرخسي لانه المعهود شرعاً في الصلاة واختار الامام خواهر زاده الاحتباء لان عامة صلاة رسول الله صلى الله

رحمه الله ان المصلي لم يباشر القيام فيما بقي أي فيما قعد فيه أي لم يشرع فيه قائماً بعد فلا يلزمه القيام فيه ولما أي وللندي باشره من الصلاة بصفة القيام أوللندي باشره من الصلاة النافلة مطلها صحة بدون القيام بخلاف النذر وحاصله منع كون الشروع موجبا غير أصل ما شرع فيه بناء على منع الحاق الشروع بالنذر ملافا بل في اجاب أصل الفعل (قوله ورجع الثاني) أي القول الثاني المعبر عنه بقوله وعند البعض يلزمه القيام (قوله ولم يذكر المصنف الخ) قال في الزهر ولم يبين للقعود كيفية لما ان الكلام في التجاوز ولا شك في حصوله على أي حال كان وبه سقط دافى البحر انه للاختلاف فيه انما الاختلاف في تعيين ما هو الأفضل واختار ما قاله زفر وهو رواية عن الامام أن يقعد كما في التشهد قال أبو الليث وعليه الفتوى ولا خلاف انه اذا جاء أو ان التشهد

جلس كذلك سواء سقط القيام بعذر أم لا

(قوله أما إذا كانت تسير بتسيير صاحبها الخ) قال في النهر ينبغي أن يقيد بما إذا كان يعمل كثير أقول لهم إذا حرك رجله أو ضرب دابته فلا بأس به إذا لم يكن كثيرا اه قلت ويفهم ذلك أيضا من قول البرازيقي في تعليل المسئلة بأنه عمل كثير وفي الذخيرة عن شرح السير إذا كانت لا تنساق بنفسها فاساقها هل تفسد صلاته قال ان كان معه سوط فمهيأ به ونفسه لا تفسد صلاته لانه عمل قليل اه وهو نص في المراد (قوله وعلاه في البدائع بأنه لما سقط الخ) أقول يفهم من ٦٩ تخصيص السقوط بظاهرة

المكان انه يجب عليه خلع النعلين لو كان فيهما نجاسة مانعة ولم أراه صريحا فليراجع ثم رأيت في النهر قال وقياس هذا ولو على المصلي أيضا مع ان ظاهر كلامهم المنع في هذا والفرق قديع سر فتدبر اه قلت الظاهر انه غير عسير لان الدابة وما يتبعها من السرج

ورا كما خارج المصروميا الى أي جهة توجهت دابته

ونحوه مظنة النجاسة لنومها على عذرتها وقرعها بها فلو اشترط طهارتها لم يأت الى المخرج بخلاف المصلي اذ يمكنه خلع ثوبه المتنجس على انه يندرج بالنسبة اليها تأمل ثم رأيت بعض الفضلاء تعقب النهر بقوله الفرق أظهر من نار على علم وهو انه لا ضرورة فيها على المصلي بخلاف ما في موضع الجلوس أو الركاب اه

عليه وسلم في آخر العمر كان محتيا ولانه يكون أكثر توجيهها لأعضائه الى القبلة لان الساقين يكونان متوجهين كما يكون حالة القيام اه وتفسير الاحتياط ان ينصب ركبته ويجمع يديه عند ساقيه كذا في غاية البيان وذكر في الخلاصة عن أبي حنيفة فيه ثلاث روايات فحينئذ ولا فتاء على إحدى الروايات ولا حاجة الى ان تصاف الى زفر كما لا يخفى وقيد بالتنفل قاعدا لان المتنفل مضطجعا لا يجوز عند عدم العذر كما سبق والشروع وهو مخنق بربما من الركوع لا يصح أيضا في التنفل كما يشير اليه كلام التجنيس السابق وصرح به في موضع من شرح منية المصلي (قوله ورا كما خارج المصروميا الى أي جهة توجهت دابته) أي بتنفل را كما لحديث الصحيحين عن ابن عمر رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يوحى إياه ولكنه يخفض السجدة من الركعتين أطلقه فشم ما إذا كان مسافرا أو مقبلا ما خرج الى بعض النواحي لم حاجة وصححه في النهاية وما إذا قدر على النزول أولا وقيد بخارج المصروميا لانه لا يجوز للتنفل عليها في المصروميا وقال أبو يوسف لا بأس به وقال محمد يجوز ويكره كذا في الخلاصة واختلفوا في حد خارج المصروميا والصحيح انها تجوز في كل موضع يجوز للمسافر ان يقصر فيه كما ذكره في الظهيرية وغيرها وأشار بقوله توجهت دابته دون ان يقول وجه دابته اليها الى ان محل جوارها عليها ما إذا كانت واقفة أو سارت بنفسها اما إذا كانت تسير بتسيير صاحبها فلا تجوز الصلاة عليها لا فرضا ولا نفلا كما في الخلاصة والى انه لا يشترط استقبان القبلة في الابتداء لانه لما جاز الصلاة الى غير جهة الكعبة جاز الافتتاح الى غير جهتها كذا في غاية البيان والى انه اذا صلى الى غير ما توجهت به دابته لا يجوز لعدم الضرورة الى ذلك كذا في السراج الوهاج ولم يشترط المصنف طهارة الدابة لانها ليست بشرط على قول الاكثر سواء كانت على السرج أو على الركابين أو الدابة لان فيها ضرورة فيسقط اعتبارها وصرح في المحيط والكافي بأنه الاصح وفي الخلاصة بأنه ظاهر المذهب من غير تفصيل وعلاه في البدائع بأنه لما سقط اعتبار الاركان الاصلية فلان يسقط شرط طهارة المكان أولى وقيد بالنفل لان الغرض والواجب بانواعه لا يجوز على الدابة من غير عذر من الوتر والمنذور وما يلزمه بالشروع والافساد وصلاة الحنازة والسجدة التي تليت على الارض لعدم لزوم المخرج في الزول ولا يلزمه الاعادة اذا استطاع النزول كما في الظهيرية وغيرها ومن الاعذار ان يخاف اللص أو السبع على نفسه أو ماله ولم يقف له رفقاؤه وكذا اذا كانت الدابة جوارحا لا يقدر على ركوبها الا بمعين أو هو شيخ كبير لا يحسن ركوبه ومن الاعذار الطين والمطر بشرط أن يكون بحال يغيب وجهه في الطين اما اذا لم يكن كذلك والارض ندية فانه يصلي هناك كما في الخلاصة والظاهر ان اعتبار المعين هنا التماسه وعلى قوله ما لم يعرف ان أبا حنيفة لا يعتبر قدرة الغير وفي فتاوى قاضيان والظهيرية الرجل اذا جمل امرأته من القرية الى المصر كان لها أن تصلي على الدابة في الطريق اذا كانت لا تقدر على الركوب والنزول انتهى والظاهر منه انها

(قوله من الوتر الخ) بيان لانواع الواجب (قوله ولا يلزمه الاعادة اذا استطاع النزول) قال الرملي الظاهر ان هنا أي قبل قوله ولا يلزمه كلاما محذوفا وهو ويجوز من عذر تأمل اه (قوله والظاهر ان اعتبار المعين هنا الخ) أي في قوله وكذا اذا كانت الدابة جوارحا لكن فيه انه لم يعتبر المعين اذ لو اعتبر لم يلزمه النزول اذ لو وجد المعين نعم قوله أو شيخ كبير لا يحسن ركوبه يدل بفهمه ومعه على انه لو وجد من ركبه يلزمه النزول فيدل على اعتبار المعين والمسئلة الاولى دلت على عدم اعتبار المعين والثانية دلت على اعتبارها

(قوله وينبغي أن يكون له ذلك) قد يقال بخلافه لأن الرجل في هذه الصورة قادر على النزول والحزم من المرأة ليس عذراً قائماً فيه بل هو قائم فيها الآن يقال ان ٧٠ الكلام هو عند عدم إمكان ركوب المرأة إذا نزل الرجل وإذا كان كذلك يلزم من نزوله سقوط

الحمل على الأرض أو عقر الحمل أو هلاك المرأة أو نخوذ ذلك فيكون عذراً قائماً فيه راجعاً إليه كخوفه على نفسه أو ماله تأمل (قوله وإذا صلى على الدابة الخ) قال الرملي أي الفرض تأمل فلتلا حاجة للتأمل لأن الكلام في الفرض بدليل بنية عبارة الظهيرية من وبني نزوله لا بعكسه

الفرقة بين حالة العذر وغيرها على أن المؤلف سيصرح قريبا بعد تمام العبارة بذلك (قوله أما الصلاة على العجالة الخ) لينظر الفرق بينهما في حالة عدم السير وبين الحمل إذا كان على عيدان على الأرض وأن العجالة التي طرف منها على الدابة مثل الحمل إذا كان على الدابة وقتحه عيدان على الأرض فليست تأمل ولعل المراد بالعجالة غير معناها المشهور فإن المشهور فيها ما في المغرب من أنها شيء مثل الخفة يحمل عليها الانتقال ولا يخفى أن هذه يكون قرارها على الأرض وليكنها تربط بحبل ونحوه وتجربها به البقر أو الأبل

لا تقدر بنفسها من غير معين حتى إذا قدرت على الركوب والنزول بحزمها أو زوجها فإنه لا يجب عليها ذلك ويجوز لها صلاة الفرض على الدابة لأن أبا حنيفة لا يجعل قدرة الإنسان بغيره كقدرته بنفسه لكن ذكر في منية المصلي أنه إذا لم يكن معها محرم فإنه تجوز صلاتها على الدابة إذا لم تقدر على النزول والظاهر أن اشتراط عدم المحرم معها مفرغ على قولهما فقط ولم أر حكم ما إذا كان رابكاً مع امرأته أو أمه كما وقع للفقير مع أمه في سفر الحج ولم تقدر المرأة على النزول والركوب أيجوز للرجل المعادل لها أن يصلي الفرض على الدابة كما يجوز للمرأة إذا كان لا يتمكن من النزول وحده لميل الحمل بنزوله وحده وينبغي أن يكون له ذلك كما لا يخفى وأطلق في الدابة فشمّل جميع الدواب وقبضه لأنه لا تجوز صلاة الماشي بالاجتماع كذافي المجتبى وأطلق في النفل فشمّل السنن المؤكدة قال في الهداية والسنن الرواتب وافل وعن أبي حنيفة أنه ينزل لسنة الفجر لأنها آكد من سائرهما انتهى بل روى عنه أنها واجبة وعلى هذا إذاؤها قاعداً كما أسلفناه وقد قدمنا أنه ينزل للوتر اتفاقاً بينه وبينهما وأطلق في الركوب خارج المصر ثم دخل المصر أتم على الدابة وقال كثير من أصحابنا فقط لما في الخلاصة ولو افتتحها خارج المصر ثم دخل المصر أتم على الدابة وقال كثير من أصحابنا ينزل ويتهاء على الأرض انتهى وفي الظهيرية وإذا صلى على الدابة في محمل وهو يقدر على النزول لا يجوز له أن يصلي على الدابة إذا كانت الدابة واقفة الآن يكون الحمل على عيدان على الأرض أما الصلاة على العجالة أن كان طرف العجالة على الدابة وهي تسير ولا تسير فهي صلاة على الدابة تجوز في حالة العذر ولا تجوز في غير حالة العذر وإن لم يكن طرف العجالة على الدابة جاز وهو بمنزلة الصلاة على السرير انتهى وهذا كله في الفرض أما في النفل فيجوز على الحمل والعجالة مطلقاً كما لا يخفى وفي الخلاصة وكيفية الصلاة على الدابة أن يصلي بالانحناء ويجعل السجود أخفض من الركوع من غير أن يضع رأسه على شيء سائرة أو واقفة دابته ويصلون فرادى فإن صلوا بجماعة فصلاة الإمام تامة وصلاة القوم واحدة وعن محمد يجوز إذا كان البعض يجنب البعض انتهى وفي الظهيرية رجلان في محمل واحد وقتدى أحدهما بالآخر في التطوع أحزأهما وهذا لا يشكل إذا كانا في شق واحد وإذا كانا في شقين مختلف المشايخ قال بعضهم إذا كان أحد الشقين مربوطاً بالآخر يجوز وإذا لم يكن مربوطاً لا يجوز وقال بعضهم يجوز كيفما كان إذا كانا على دابة واحدة كما لو كانا على الأرض اه وفي منية المصلي ولو سجد على شيء وضع عنده أو على سرجه لا يجوز لأن الصلاة على الدابة شرعت بالانحناء اه وينبغي حمله على ما إذا لم يكن بحيث يخفض رأسه والا فقد صرحوا في صلاة المريض أنه لا يرفع إلى وجهه شيئاً يسجد عليه وأن فعل وهو يخفض رأسه أجزاء لوجود الانحناء وإن وضع ذلك على جهته لا يجزئه لانعدامه كذافي الهداية وغيرها (قوله وبني نزوله لا بعكسه) أي إذا افتتح النفل راكباً ثم نزل بني ولا يني إذا افتتحه نازلاً ثم ركب لأن إتمام الركب انعقد بمجرد الركوع والسجود فلا يقدر على ترك ما لزمه من غير عذر وعن أبي يوسف أنه يستقبل إذا نزل أيضاً وكذا عند محمد إذا نزل بعد ما صلى ركعة والأصح هو الظاهر كذافي الهداية وقوله من غير عذر بيان للواقع لا للاحتراز عن العذر فإن المنقول في الحائض أن المصلي إذا ركب الدابة

ولكن يراد بها هنا ما يسمى في عرفنا تحتها وهو مخفة لها أعواد أربعة من طرفها مثل النعش تحمل على جانبي فسدت أو غلبن (قوله وينبغي حمله الخ) قال في النهر لا حاجة إليه إذا المتني انما هو كونه سجوداً اه فليست تأمل (قوله وقوله من غير عذر)

فست صلاته ورد في غاية البيان تعليل من فرق بينهما بان النزول عمل قليل والركوب عمل كثير
بانه ممنوع لانه لو رفع المصلي ووضع على السرج لا يبنى مع ان العمل لم يوجد ففضلا عن العمل
الكثير والفرق الصحيح ما في الهداية اه وأورد في النهاية ان القول بالبناء فيما انزل يؤدي الى
بناء القوي على الضعيف وذلك لا يجوز كالمريض اذا صلى بعض صلاته بالاعياء ثم قدر على الاركان
لا يجوز له البناء تحرزا عما قلنا وأجاب بان الاعياء من المريض دون الاعياء من الراكب لان
الاعياء من المريض بدل عن الاركان والاعياء من الراكب ليس ببدل عنها لان البدل في العبادات
اسم لما صار اليه عند مجزئ غيره والمريض أنجزه مرضه عن الاركان فكان الاعياء بدلا عنها والراكب
لم يجزه الركوب عن الاركان لانه يملك الانتصاب على الركاب فيكون ذلك منه قساما وكذلك
يمكنه أن يخرج راجعا وساجدا ومع هذا أطلق الشارع في الاعياء فلا يكون الاعياء بدلا فكان فويا
في نفسه فلا يؤدي الى بناء القوي على الضعيف وفرق في المحيط بوجه آخر هو ان في المريض
ليس له أن يفتح الصلاة بالاعياء مع القدرة على الركوع والسجود فلذلك اذا قدر على ذلك في
خلال صلاته لا يبنى أما الراكب هنالك ان يفتح الصلاة بالاعياء على الدابة مع القدرة والنزول
لا يمنعه من البناء قال في النهاية قلت وعلى هذا الفرق يجب ان لا يبنى في المكتوبة فيما اذا افتتحها
راكبا ثم نزل لانه ليس له ان يفتحها بالاعياء على الدابة عند القدرة فلذلك قيد المسئلة في الهداية
بالتطوع وذكر الامام الاسيحي ان استقبال المريض فيما اذا صح في خلال صلاته انما كان في
المكتوبة ولا رواية عنهم في التطوع في حق المريض فاحتمل ان المريض لا يستقبل أيضا في
التطوع فينبذ لا يحتاج الى الفرق ويحتمل انه يستقبل بخلاف الراكب والفرق ما بيناه اه
(قوله وسن في رمضان عشرون ركعة بعد العشاء قبل الوتر وبعده بجماعة والختم مرة بخمسة بعد
كل أربع بقدرها) بيان لصلاة التراويح وانما لم يذكرها مع السنن المؤكدة قبل النوافل المطابقة
لكثرة شعبها ولاختصاصها بحكم من بين سائر السنن والنوافل وهو الاداء بجماعة والتراويح جمع
ترويجة وهي في الاصل مصدر بمعنى الاستراحة سميت به الاربع ركعات المخصوصة لاستلزامها
استراحة بعدها كما هو السنة فيها وصرح المصنف بانها سنة وصححه صاحب الهداية والظاهر
وذكر في الخلاصة ان المشايخ اختلفوا في كونها سنة وانه قطع الاختلاف برواية الحسن عن أبي حنيفة
انها سنة وذكر في الاختيار ان أبا يوسف سأل أبا حنيفة عنها وما فعله عمر فقال التراويح سنة مؤكدة
ولم يخرج عمر من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعا ولم يأمر به الا عن أصل لديه وعهد من رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ولا ينافيه قول القدوري انها مستحبة كما فهمه في الهداية عندلانه انما قال
يستحب ان يجتمع الناس وهو يدل على ان الاجتماع مستحب وليس فيه دلالة على ان التراويح
مستحبة كذا في العناية وفي شرح منية المصلي وحكي غير واحد الاجماع على سنيتها وندسها
رسول الله صلى الله عليه وسلم وندبنا اليها واقامها في بعض الليالي ثم تركها خشية ان تكتب على
أمته كما ثبت ذلك في الصحيحين وغيرهما ثم وقعت المواطبة عليها في أثناء خلافة عمر رضي الله عنه
ووافقه على ذلك عامة الصحابة رضي الله عنهم كما ورد ذلك في السنن ثم مازال الناس من ذلك المصدر
الى يومنا هذا على اقامتها من غير تكبر وكيف لا وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ كما رواه أبو داود وأطلقه قسما للرجال والنساء كما
صرح به في الحاشية والظهيرية وقوله عشرون ركعة بيان لكميتها وهو قول الجمهور لما في الموطأ عن

وسن في رمضان عشرون
ركعة بعد العشاء قبل
الوتر وبعده بجماعة
والختم مرة بخمسة بعد كل
أربع بقدرها

أي قول صاحب الهداية
في تعليل المسئلة (قوله
وشمل الرجال والنساء)
أي خلافا لما قاله بعض
الروافض من انها سنة
الرجال فقط كما في الدرر
وعزاه نوح أفندي الى
الكافي ثم قال ان كان
المشهور عنهم انها ليست
بسنة أصلا فان في البرهان
ودا حتمت السنة على
شرعي التراويح ووارها
ولم يذكرها أحد من أهل
القبلة الا الروافض اه

(قوله كائنت في الصحيحين الخ) أي الحديث السابق عند قول المتن والافضل فيهما رابع وفيه ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة قال في الفتح وأما ما روى ابن أبي شيبة في مصنفه والطبراني وعند البيهقي من حديث ابن عباس عنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة سوى الركعة سوى التي ترفع في أبي شيبة إبراهيم بن عثمان جسد الامام أبي بكر ابن أبي شيبة متفق على ضعفه مع مخالفته للصحيح اه قلت أما مخالفتها للصحيح فقد يجاب عنها بان ما في الصحيح مبني على ما هو الغالب من أحواله صلى الله تعالى عليه وسلم وهذا كان لثنتين فقط ثم تركه عليه الصلاة والسلام فلذا لم تذكره عائشة رضي الله تعالى عنها وأما تضعيف الحديث بمن ذكر فقد يقال أنه اعتضد بما من نقل الاجماع على سنيته من غير تفصيل مع قول الامام رحمه الله ان ما فعله ٧٢ عمر رضي الله تعالى عنه لم يخرج من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدع ولم يامر به الا عن

أصل لديه وعهد من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتأمل منصفاً (قوله ثم اختلفوا الخ) قال الرمي أقول على القولين يجب سجود السهو فتأمل اه قلت هذا في السهو أما العمد فسيأتي ان اخباره بالسجود ضعيف (قوله والصحيح الخ) قال الرمي انما كان كذلك لكرهه الامامة في الغل في غير التراويح فلما احتمل انها عشرة وهذه زائدة عليها كان الافضل كونها فرادى (قوله ثم صلى ما بقي على وجهها) أي قبل أن يعيد ذلك الشفع (قوله يقضى الشفع الاول لا غير) أي لان كل شفع صلاة على حدة

يزيد بن رومان قال كان الناس يقومون في زمن عمر بن الخطاب بثلاث وعشرين ركعة وعليه عمل الناس شرقا وغربا لكن ذكر المحقق في فتح القدير ما حاصله أن الدليل يقتضي أن تكون السنة من العشرين ما فعله صلى الله عليه وسلم منها ثم تركه خشية ان تكتب علينا والباقي مستحب وقد ثبت ان ذلك كان إحدى عشرة ركعة بالوتر كائنت في الصحيحين من حديث عائشة وأذن يكون المسلمون على أصول مشايخنا ثمانية منها والمستحب اثنا عشر انتهى وذكر العلامة الحلبي ان الحكمة في كونها عشرين ان السنن شرعت مكملات للواجبات وهي عشرون بالوتر فكانت التراويح كذلك لتقع المساواة بين المكمل والمكمل انتهى وأراد بالعشرين أن تكون بعشر تسليمات كما هو المتوارث سلم على رأس كل ركعتين فلو صلى الامام أربعاً بتسليمه ولم يقعد في الثانية فأطهر الرايتين عن أبي حنيفة وأبي يوسف عدم الفساد ثم اختلفوا هل تنوب عن تسليمه أو تسليمتين قال أبو الليث تنوب عن تسليمتين وقال أبو جعفر وابن الفضل تنوب عن واحدة وهو الصحيح كذا في الظهيرية والخاتمة وفي المجتبى وعليه الفتوى ولو قعد على رأس الركعتين والصحيح انه يجوز عن تسليمتين وهو قول العامة وفي منية المصلي اذا شكوا انهم صلوا تسعة تسليمات أو عشر تسليمات ففيه خلاف والصحيح انهم يصلون بتسليمه أخرى فرادى ولو سلم الامام على رأس ركعة ساهياً في الشفع الاول ثم صلى ما بقي على وجهها قال مشايخ بخاري يقضى الشفع الاول لا غير وقال مشايخ سمرقند عليه قضاء الكل وهذا اذا لم يفعل بعد السلام المذكور شيئاً مما يفسد الصلاة من أكل أو شرب أو كلام اما اذا فعل شيئاً من ذلك فليس عليه الا قضاء الشفع الاول لا غير كما في الذخيرة والمخلاصة وغيرهما وفي المحيط لو صلى التراويح كلها بتسليمه واحدة وقد قعد على رأس كل ركعتين ولاصح انه يجوز عن الكل لانه قد اكمل الصلاة ولم يخل بشيء من الاركان الا انه جمع المتفرق واستدام التحريم فكان أولى بالجواز لانه أشق وأتعب للبدن انتهى وظاهره انه لا يكره وقد صرح بعدم الكراهة في منية المصلي ولا يخفى ما فيه لمخالفته المتوارث مع تصريحهم بكرهه الزيادة على ثمان في مطلق التطوع ليل فلا يكره هنا أولى ولهذا نقل العلامة الحلبي ان في النصاب وخزانة

الفتاوى

وقد خرج من الشفع الاول بشروعه في الشفع الثاني فلا يفسد ما بعد الشفع الاول فلا يلزمه

الاقضاه (قوله عليه قضاء الكل) أي كل التراويح لفسادها كلها لان ذلك السلام لا يخرج من حرمة الصلاة لكونه سهواً فاذا قام الى الشفع الثاني صح شروعه فيه وكان قعوده فيه على الثالثة فاداسلم كان سلامه سهواً بناء على السهو الاول فلم يخرج من الصلاة ولا يصح شروعه في الشفع الثالث وحصل قعوده وسلامه فيه على الخامسة سهواً وهكذا الى آخر الاشفاع فقد ترك القعدة على الركعتين في الاشفاع كلها ففسد بأسرها وقيد بالسلام ساهياً لانه لو سلم عمد الا يلزمه الا قضاء الشفع الاول اجاعا وفهم من التوجيه المذكور ان الحكم مقيد بما اذا لم يتذكر انه سلم في الاول على رأس الركعة الى ان أتم التراويح حتى لو علم انه سهواً وسلم على ركعة واحدة صح ما صلاه بعد العلم سوى ركعتين لكون سلامه بعدهما عمد الاسهواً فكان مخرجاً له عن التحريم وان كان على وتر فليستأمل كذا في شرح المنية للشيخ ابراهيم الحلبي

(قوله كالثاني) صوابه

كلاول كما رأيت في بعض
النسخ مصححا وما جئ به
هو ظاهر قوله في شرح
المنية ويستثنى على أنها
تخو ز بعد الوتر أم لا إن
فأنته المصحح هذا مبني على
أن المراد بالحكم المذكور
اللزوم كما هو مقتضى
النفي ريع وهو ظاهر
قوله لأنه لا يمكنه الاتيان
بعد الوتر أما أن أريد
الأولوية فإنه بأني فيه
الحلاف الأسبق في أن
الأفضل الاتيان بالوتر
بالجماعة أم في المنزل كما
أشار إليه في شرح المنية
ولكن ند علمت أن مبني
الكلام على اللزوم فهو
يؤكد أن الصواب في
العبارة ما قلناه لا لزوم
بلى الأول والثالث (قوله
وبني أن يكون مفرعا)
أي ينبغي أن يكون هذا
الحلاف مفرعا على
الحلاف في وقتها فن قال
لا يصلون بجماعة يكون
قد بناه على القول الثاني
ومن قال يصلون بها
يكون قد بناه على الثالث
واستظهر الثاني في شرح
المنية قال لا بناه على
القول المختار في وقتها
وقد علمت من هذا أن كنته
اقتصاره على الثالث
دون أن يذكر معه الأول
أيضا من عدم تصحيح

الفتاوى الصحيح أنه لو تعدد ذلك بكرة فلولم يعد ذلك في آخرها فقد علمت أن الصحيح أنه يجزئ عنه
تسليمه واحدة فما وصل إلى أربع بآلية فكذلك هنا وقوله بعد العشاء قبل الوتر وبعد بيان
لوقتها وفيه ثلاثة أقوال الأول ما اختاره اسمعيل الزاهد وجماعة من بخاري أن الليل كله وقت لها
قبل العشاء وبعد وقبل الوتر وبعد لأنها قيام الليل ولم أر من صححه الثاني ما قاله عامة مشايخ
بخاري وقتها ما بين العشاء إلى الوتر وصححه في الخلاصة ورجحه في غابة البيان بار الحديث ورد
كذلك وكان أنى رضي الله عنه يصلى بهم التراويح كذلك الثالث ما اختاره المصنف وعزاه
في الكافي إلى الجمهور وصححه في الهداية والخاتمة والمحيط لأنها توافق سنت بعد العشاء ومثيرة
الاختلاف تظهر فيما لو صلاها قبل العشاء فعلى القول الأول هي صلاة التراويح وعلى الأخيرين
لا وفيما إذا صلاها بعد الوتر فعلى الثاني لا وعلى الثالث نعم هي صلاة التراويح وتظهر فيما إذا
فأنته ترويجة أو ترويجان ولو اشتغل بها يفوته الوتر بالجماعة فعلى الأول يشتغل بالوتر ثم يصلى
ما فاتته من التراويح وعلى الثاني يشتغل بالوتر ثم الغائبة لأنه لا يمكنه الاتيان بعد الوتر كذلك في
الخلاصة وينبغي أن يكون الثالث كالثاني كما لا يخفى ولو فاتته ترويجة وخاف لو اشتغل بها تفوته
متابعة الإمام فتابعة الإمام أولى وقد اختلفوا فيما لو تذكروا تسليمة بعد الوتر فقبل لا يصلون بجماعة
وقبل يصلون بها كافي منية المصلى وينبغي أن يكون مفرعا على القول الثاني والثالث وفي فتاوى
فاضل خان يستحب تأخير التراويح إلى ثلث الليل والأفضل استيعاب أكثر الليل بالتراويح وأن
أخروها إلى ما بعد نصف الليل والصحيح أنه لا بأس به وإذا فاتت التراويح تنقض الجماعة والأصح
أنها لا تنقض أصلا فإن قضاها وحده كان نفلا مستحباً لا تراويح كسنة المغرب والعشاء وقوله
بجماعة من علمت بسن بيان لتكون الجماعة سنة فيها وفيها الثلاثة أقوال الأول ما اختاره المصنف أنه
سنة على الأعيان حتى أن من صلى التراويح منفرداً فقد أساء لتركه السنة وإن صليت في المساجد
وهو كان يفتي طهري الدين المرعيني لصلاته عليه السلام باباها بالجماعة وبيان العذر في تركها
الثاني ما اختاره الطحاوي في مختصره حيث قال يستحب أن يصلى التراويح في بيته إلا أن يكون
فقيه أعظم ما يقتدي به فيكون في حضوره ترعيب لغیره وفي امتناعه تغليل الجماعة مسنداً حديث
أفضل صلاة المرأة في بيته المكتوبة وهو رواية عن أبي يوسف كما في الكافي الثالث ما صححه
في المحيط والخاتمة واختاره في الهداية وهو قول أكثر مشايخ على ما في الدخيرة وقول الجمهور وعلى
ما في الكافي أن أقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساءوا
وأعموا وان أقيمت التراويح بالجماعة في المسجد وتختلف عنها أفراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسياً
لأن أفراد الصحابة يروى عنهم التخلف كابن عمر على ما رواه الطحاوي والجواب عن دليل الطحاوي أن
قيام رمضان مستثنى من الحديث لفعله صلى الله عليه وسلم إياه في المسجد ثم فعل الخلفاء الراشدين
بعده إذ لا يختار الفضول وبجوهه عليه وأما من تخلف من الصحابة وأما العذر أولاً أنه أفضل في
اجتهاده وهو معارض بما هو أولى منه وهو اتفاق الجمهور الغير على خلافه والمحاصل أن القول الأول
والثالث اتفقا على أفضليتها وإنما الكلام في الأساءة بالترك من البعض وأطلق المصنف في
الجماعة ولم يقيدها بالمسجد بل في الكافي والصحيح أن الجماعة في بيته فضيلة وللجماعة في المسجد
فضيلة أخرى فهو حاز إحدى الفضيلتين وترك الفضيلة الأخرى انتهى وفي الخلاصة إذا صلا
ترويجة واحدة أمان كل إمام ركعتين اختلف المشايخ والصحيح أنه لا يستحب ولكن كل ترويجة

القول على الثالث فقط
وان صح بناءه على الاول
أيضا تدبر (قوله معطوف
على عشرون) أي فهو
مرفوع والاطهر الجسر
عطفاً على جملة ليكون
نصاً في سنة التحتم في
الصلاة (قوله وليس
فيه كراهة في الشفع الاول
من الترويجة الاخيرة)
قال الرمي لسرايته في
الركعة الاولى منه
بالنصر وفي الثانية منه
بالاخلاص وفيه فصل
بسورة ثبت (قوله
وتعقبه الشارح بانه
مستحب لاسنة) قال في
النهر وهو ظاهر في نديها
على رأس الخامسة لكن
في الخلاصة أكثرهم على
عدم الاستحباب وهو
الصحيح اه قلت ان أراد
من الخامسة التسليمة
الخامسة وهي المسئلة
الآتية عن الكافي فا
ادعاءه من الظهور ممنوع
اذ لا تعرض له في كلام
الشارح أصلاً وان أراد
منها الترويجة الخامسة
فكلام الخلاصة ليس فيها
لان نص عبارة الخلاصة
هكذا والاستراحة على
خمس تسليمات اختلاف
المشايع فيه وأكثرهم
على انه لا يستحب وهو
الصحيح

يؤد بها امام واحد امام يصلي التراويح في مسجدين كل مسجد على وجه الكمال لا يجوز لانه لا
يتكرر ولو اقتدى بالامام في التراويح وهو قد صلى مرة لا بأس به ويكون هذا اقتداء المتطوع بمن
يصلي السنة ولو صلوا التراويح ثم أرادوا أن يصلوا ثانية يصلون فرادى انتهى وقوله والتحتم مرة
معطوف على عشرون بيان لسنة القراءة فيها وفيه اختلاف واجمهم وروى عن ان السنة التحتم مرة فلا يترك
لكسل القوم ويختم في الليلة السابع والعشرين لكثرة الاخبار انها ليلة القدر ومرتين فضيلة
وثلاث مرات في كل عشر مرة أفضل كذا في الكافي وذكر في المحيط والاختيار ان الأفضل ان يقرأ فيها
مقدار ما يؤدي الى تنغير القوم في زماننا لان تكثير الجمع أفضل من تطويل القراءة وفي المجتبى
والمناخرون كانوا يفتنون في زماننا بثلاث آيات قصار أو آية طويلة حتى لا يعمل القوم ولا يلزم تعطيلها
وهذا حسن فان الحسن روى عن أبي حنيفة انه ان قرأ في المكتوبة بعد الفاتحة ثلاث آيات فقد
أحسن ولم يسيئ وهذا في المكتوبة فما ظنك في غيرها اه وفي التجنيس ثم بعضهم اعتادوا قراءة
قل هو الله أحد في كل ركعة وبعضهم احتاروا وقراءة سورة الفيل الى آخر القرآن وهذا حسن
لانه لا يشتبه عليه عدد الركعات ولا يشتغل قلبه بحفظها فيستفرغ للتدبر والتفكير اه وصرح في
الهداية بان أكثر المشايخ على ان السنة فيها التحتم وفي مختارات النوازل انه يقرأ في كل ركعة عشر
آيات وهو الصحيح لان السنة فيها التحتم لان جميع عدد الركعات في جميع الشهر ستمائة ركعة
وجميع آيات القرآن ستة آلاف اه ونص في الحاشية على انه الصحيح وفي فتح القدير وغيره واذا
كان امام مسجد حرمه لا يحتم فله ان يترك الى غيره والحاصل ان الصحيح في المذهب ان التحتم سنة لكن
لا يلزم منه عدم تركه اذ ائز من تنغير القوم وتعطيل كثير من المساجد خصوصاً في زماننا فالظاهر
اختيار الاخف على القوم كما تفعله الأئمة في زماننا من بدءاتهم بقراءة سورة التكاثر في الركعة الاولى
وبقراءتهم سورة الاخلاص في الثانية الى أن تكون قراءتهم في الركعة التاسعة عشر سورة ثبت وفي
العشرين سورة الاخلاص وليس فيه كراهة في الشفع الاول من الترويجة الاخيرة بسبب الفصل
بين الركعتين بسورة واحدة لانه خاص بالفرائض كما هو ظاهر الخلاصة وغيرها الا انه قد زاد بعض
الأئمة من فعلها على هذا الوجه منكرات من هزيمة القراءة وعدم الطمأنينة في الركوع والسجود
وفيما بينهما وفيما بين السجدين مع اشتغالها على ترك الشاء والتعوذ والسمعة في أول كل شفع
وترك الاستراحة فيما بين كل ترويحين وفي الخلاصة والفصل التعديل في القراءة بين التسليمات
كذا روى عن أبي حنيفة ان فضل البعض على البعض في القراءة لا بأس به اما التسليمة الواحدة
ان فضل الثانية على الاولى لاشك انه لا يستحب وان فضل الاولى على الثانية على الخلاف في الغرض
الامام اذ افرغ من التشهد في التراويح ان علم ان الزيادة على قدر التشهد لا تثقل بأي بالدعوات
وان علم انها تثقل يقتصر على الصلاة لان الصلاة فرض عند الشافعي فيحتمل اه وعمله في فتح
القدير بان الصلاة فرض أو سنة ولا تترك السنن للجماعات كالتسبيحات اه وقوله بجملة متعلق
بسن بيان لكونه سنة فيها وتعقبه الشارح بانه مستحب لاسنة وصرح في الهداية باستحبابه بين
الترويحين وبين الخامسة وبين التروعة اهـ لالحرمين واستحسن البعض الاستراحة على خمس
تسليمات وليس بصحيح اه وفي الكافي والاستراحة على خمس تسليمات تكرهه عند اجمهم وروى لانه
خلاف عمل أهل الحرمين اه وذكر العلامة الحلي ويعرف من هذا كراهة ترك الاستراحة مقابلة
ترويجة على رأس سائر الاشغاع كما هو شأن أكثر أئمة أهل زماننا في البلاد الشامية والمصرية بطريق

(قوله ولا يخفى ما فيه الخ) أقول أظن أن لفظة ترك في عبارة المحلى زائدة من بعض النساخ المحقة الاستبعاد لأن يكون شأن الأئمة ذلك إذ شأنهم المساهلة ولعل ذلك كان في زمانه وإن ثبت ما قلنا يندفع البراد عن كلام هذا العلامة والافهوكلام متهافت يبعد صدوره من أمثاله (قوله وقد قالوا الخ) قال الرملى قال المحلى ومن المكروه ما يفعله ٧٥ بعض الجهال من صلاة ركعتين

منفردا بعد كل ركعتين لأنها بدعة مع مخالفة الامام والصف اه قات لكن هذه الصلاة غير المذكورة هنا لان هذه بعد كل ركعتين والمذكورة هنا بعد كل أربع (قوله ورجع الاول في فتح العبدى) قال الرملى

ويوتر بجماعة في رمضان فقه باب ادراك الفريضة صلى ركعة من الظهر فأقيم ثم شفعوا ويعتدى

وفي شرح المنية للعلامة المحلى والصحح أن الجماعة فيها أفصل إلا أن سنها ليست كسنية جماعة التراويح اه وهذا الذى عليه عامة الناس اليوم (قوله ولو صلوا الوتر بجماعة الخ) قال الرملى علل له في الضياء المعنوى بأنها فعل

من وجه حتى وجبت القراءة في جميعها وتؤدى غير أذان واقامة والنفل بالجماعة غير مستحب ولأنه لم فعله العبادة رضى الله تعالى عنهم

أولى اه ولا يخفى ما فيه لأن الاستراحة لم توجد أصلا في مسألة الكافي الأعلى خمس تسليمات مع أنها ليست محل الاستراحة ولهذا قال الامام حسام الدين في تأليفه خاص بالتراويح لاستراحة على خمس تسليمات لا تستحب على قول الاكثر وهذا هو الصحيح وان الصحيح انه لا يستحب الا عند تمام كل تروية وهي خمس ترويات اه بخلاف فعل الأئمة وان الاستراحة قد وجدت وان لم تكن تامة فكيف تكون مكروية بالاولى وقد قالوا انهم يحذرون في حالة الجلوس ان شاؤوا سجدوا وان شاؤا قرؤوا القرآن وان شاؤا صلوا أربع ركعات فرادى وان شاؤا قعدوا ساجدين وأهل مكة يطوفون أسبوعا و يصلون ركعتين وأهل المدينة يصلون أربع ركعات فرادى وبهذا علم انه لو قال بانتظار بعد كل تروية بدل قوله بجملة كان أولى وفي الحاشية يذكره للقنبدى ان يقعد في التراويح فاذا أراد الامام ان يركع يقوم لان فيه اظهار التكامل في الصلاة والتشبه بالمدايق قال تعالى وادا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى اه (قوله ويوتر بجماعة في رمضان فقط) أى على وجه الاستحباب وعليه اجماع المسلمين كما في الهداية واحملوا في الفصل في الحاشية الصحيح ان أداء الوتر بجماعة في رمضان أفصل لان عمر رضى الله عنه كان يؤمهم في الوتر وفي النهاية احار علماء ما لبسوا بوتر في منزله لا بجماعة لان الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويح لان عمر كان يؤمهم فيه في رمضان وأبي بن كعب كان لا يؤمهم اه ورجع الاول في فتح القنبدى بانه صلى الله عليه وسلم كان أوتر بهم ثم بين العذر في تأخره عن مثل ما صنع في الماضي فالوتر كان تراويح فكان الجماعة فيها سنة فكذلك في الوتر ولو صلوا الوتر بجماعة في غير رمضان فهو صحيح مكروه كالطوع في غير رمضان بجماعة وقيد في الكافي بان يكون على سبيل الداعى اما الواندى واحدا واحدا أو اثنين بواحد لا يكره واد القنبدى ثلاثة بواحد أحله وافيته وان افندى أربع بواحد كرهه اتفاقا اه وفي القنية صلى العشاء وحده فله أن يصلى التراويح مع الامام ولو تر كوا الجماعة في الفريضة ليس لهم أن يصلوا التراويح بجماعة لأنها تتبع الجماعة ولو لم يصل التراويح بجماعة مع الامام فله أن يصلى الوتر معه ثم ذكر بعده انه لو صلى التراويح مع غيره لكان يصلى الوتر معه هو الصحيح اه ومن رام الزيادة على ما ذكرناه من أحكام التراويح فعليه بمؤلف خاص بها للامام الاجل حسام الدين قد اطاعت عليه والله الموفق للصواب

باب ادراك الفريضة

حقيقة هذا الباب مسائل شتى تتعلق بالفرائض في الاداء الكامل وكذا مسائل المانع (قوله صلى ركعة من الظهر فأقيم ثم شفعوا ويعتدى) لان الاصل ان تنقض العمادة قصد ابلاء عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولا فصائه الى السفد خصوصاً اذا كانت فريضة او البعض للاكمال اكمل معنى فيجوز كتنقض المسجد للاصلاح وكتنقض الطهر للجمعة ولكن أصاب جهل شوك في سجوده

بجماعة في غير رمضان اه وفي النهاية مثله وهذا كالصريح في انها كراهة تنزيه تأمل باب ادراك الفريضة (قوله حقيقة هذا الباب) كذا في معراج الدراية وفتح القدير وجعله في العناية شروعا في الاداء الكامل وهو الاداء بالجماعة بعد الفراغ من بيان ادراك الفرائض والواجبات والنوافل قال في النهر وهذا أولى ادعائهم انهم لا يربون مسائل شتى بابا بل يرجون عنها شتم أو متفرقة أو منشورة فكان هذا الداعى لعدوله في العناية وغره الى مامر

(قوله وهو صريح فيمن صلى ركعة فقط فهي باطلة) علاه في العناية بقوله لان البتيرة منهى عنها قال بعضهم فيه ان النهي عنها لا يقتضي بطلانها قلت لكن في الحواشي السعدية قال قوله لان البتيرة منهى عنها يعلم منه ان النهي بمعنى النفي والالم يلزم البطلان اه (قوله كما توهمه بعض حنفية عصرنا) قال في النهر وبطلان هذا التوهم غنى عن البيان (قوله أراد بالظهر الغرض الرابعي) قال الرمي فيه جمع بين الحقيقة ٧٦ والمجاز فالاولى الالحاق بطريق الدلالة اه قلت وهذا هو المناسب وان

أمكن الجواب عن الجمع بينهما لان تقييده بالظهر له فائدة سيئبه عليها المؤلف عند قوله ولو صلى ثلاثا (قوله) وقيد بالركعة التي لا تتم الا بالسجدة) يعني قيد اتمام الشفع بما اذا صلى ركعة كاملة لانها لا تسمى ركعة الا بالسجدة فاواد انه اذا لم يصل ركعة كاملة بان لم يقيدها بالسجدة لا يتم شفعها بل يقطع ويشرع (قوله) ورجحه في فتح القدير قال في الشرنبلالية وهو مروى عن أبي حنيفة واليه مال السرخسي وهو الوجه (قواد) أراد من الظهر الظهر المؤداة الخ) قال الرمي لم أر حكم ما اذا أقيمت قبل أن يشرع في قضاء الفائتة وخاف ان اشتغل بها فوات الجماعة المحاضرة ولا شك انه ان كان صاحب ترتيب في وجوب الابتداء

فرفع ثم وضع لم يجعل سجدةين وللجماعة مزية على الصلاة منفردا بالحديث فجاز نقض الصلاة منفردا لاجاز الجماعة ولكن هذا اذا لم تثبت شهادة الفراغ من صلاته منفردا وان ثبتت شبهته لا ينقضها لان العبادة بعد ما فرغ منها لا تقبل البطلان الا بالردة فنقول ان صلى ركعة من الظهر يضم اليها أخرى ثم يسلم ويدخل مع القوم لانه يمكنه احرار الجماعة مع احرار النفل باضافة ركعة أخرى اليها اذا التطوع شرع شفعالا وترا ومتى أمكن ادراك العبادتين لا يصر الى ابطال أحدهما وقد صرح السكك هنا بانه انما يضم ركعة أخرى صيانة للمؤدى عن البطلان وهو صريح فيمن صلى ركعة فقط فهي باطلة لانها صحيحة مكروهة كما توهمه بعض حنفية عصرنا فان قيل لو ضم تقوته تكبيرة الافتتاح قلنا ذلك أيسر من ابطال العمل اذ صيانته عن البطلان واجبة وادراكها فضيلة وجاز الابطال لما هو سنة لانه الكمال معنى كما قدمناه والمعاني أحق بالاعتبار من الصور كن تذكر في الركوع السورة فانه يرفضه لاجلها مع انها واجبة وهو فرض لان في رفضه اقامته على أكمل الوجوه فصار حسامع انه ابطال لا وصف فقط وقول محمد بطلان الوصف يستلزم بطلان الاصل هو فيما اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن العهدة بالمضى كما اذا قيد خامسة الظهر بسجدة ولم يكن قعد الاخرة اما اذا كان متمكنا من المضى لكن اذن له الشرع في عدمه فلا يبطل أصلها بل تبقى نفلا اذا ضم الثانية أراد بالظهر الغرض الرابعي وأراد بالاقامة شروع الامام في موضع هو فيه لا اقامة المؤذن لانه لا يقطع صلاته اذا أقام المؤذن وان لم يقيده بالسجدة بل يتمها ركعتين كما في غاية البيان وغيره ولو أقيمت في المسجد وهو في البيت أو كان في مسجد فأقيمت في مسجد آخر لا يقطعها مطلقا كما ذكره الشارح وغيره وقيد بالركعة التي تتم بالسجدة لانه لو لم يقيد الاولى بالسجدة فانه يقطع ويشرع مع الامام وهو الصحيح لانه يحمل الرفض والقطع للكمال كذا في الهداية وفي المحيط والسكك في هو الاشبه وقيد بالفرض لانه لو كان في النفل لا يقطع مطلقا وانما يتم ركعتين واختلفا في السنة قبل الظهر أو الجمعة اذا أقيمت أو خطب الامام فالصحيح انه يتمها ركعتين كما صرح به الولوالجي وصاحب المبتدئ والمحيط ثم الشئني لانها صلاة واحدة وليس القطع للكمال بل للابطال صورة ومعنى وقيل يقطع على رأس الركعتين ورجحه في فتح القدير بحثا بانه يتمكن من قضائها بعد الفرض ولا ابطال في التسليم على الركعتين فلا يفوت فرض الاستماع والاداء على الوجه الاكمل بلا سبب اه والظاهر ما صححه المشايخ لانه لا شك ان في التسليم على رأس الركعتين ابطال وصف السنة لا لكمالها وتقدم انه لا يجوز ويشهد لهم اثبات احكام الصلاة الواحدة للاربع من عدم الاستفتاح والتعريف في الشفع الثاني الى غير ذلك كما قدمناه وأراد من الظهر الظهر المؤدى لانه لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت

بالفائتة وان لم يكن صاحب ترتيب فامك

من الابتداء بالفائتة والصلاة المحاضرة وجهه اما الاول ليكون الاداء على حسب ما وجب ولخرج من خلاف مالك رحمه الله فانه لا ترتيب عنده لا يسقط شئ من الاعذار المذكورة كما نص على مذهبه في المجتبى وأما الثاني فلا حراز فضيلة الجماعة التي ورد الوعد فون والوعيد فيها وجواز تأخير القضاء وعدم امكان تلافي فضيلة الجماعة اذا فاتت وتلافي قضاء الفائتة مع تقديم أداء المحاضرة مع يجب الجماعة وهو ظاهر من اشارة قوله لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت لا يقطع فان فيه اشارة الى انه لو أقيمت قبل شروع وعه يقدم صاع المحاضرة والذي يظهر لي ارجحية هذا في الابتداء بالفائتة والحالة هذه تفويت فضيلة الجماعة وليس في الابتداء بالمحاضرة تفويت مصدر

ذلك تأمل وراجع فعمى تظفر بالمنقول ثم نقل عن النووي ان الافضل الترتيب للخلاف في وجوبه وعن الاسنوي البداء بالمحاضرة جماعة ثم قال فانظر كيف اختلف مثل هؤلاء الاجلاء في ترجيح أحد ٧٧ الوجهين وقواعدنا لا تأتي ذلك في سافط

الترتيب فان مذهبا
كمذهبه فيهم فيه اه
ويظهر لي ارجحية ما رجحه
لان الجماعة واجبة عندنا
وفي حكم الواجب ومراعاة
خلاف الامام مالك
مستحبة فلا ينبغي
تفويت الواجب لاجل
المستحب تأمل (قول
المصنف ولو صلى ثلاثا
يتم) قال أي الرمي وجوبا
فلو قطع وانتدب كان
آثما اه قلت لكن في
التأثر رابية وان اراد
أن يكون فرضه ما صلى
مع الامام فالحيلة أن لا
يقعد في الرابعة من

لا يقطع كالنفل والمنذورة كالفائتة كذا في الخلاصة وقيدنا بكون الابطال حراما للغير عندنا لانه لو
كان لعذر فانه جائز كالمرأة اذا فارق قدرها والمسافر اذا نذت دابة أو خاف فوت درهم من ماله بل قد
يكون واجبا كالقطع لانباء غريق وفي فتاوى الولوالحي المصلي اذا دعاه أحد ابويه فلا يجيبه مالم
يفرغ من صلاته الا ان يستغيث به لان قطع الصلاة لا يجوز الا لضرورة وكذلك الاجنبي اذا خاف
أن يسقط من سطح أو تحرقه النار أو يغرقه الماء وجب عليه ان يقطع الصلاة هذا اذا كان في الفرض
فاما في النوافل اذا ناداه أحد ابويه ان علم انه في الصلاة وناداه لا بأس به أن لا يجيبه وان لم يعلم بحجبه
اه ومن العذر ما اذا شرع في نفل فحضر جنازة خاف ان لم يقطعها فانه يقطعها ويصلي عليها
لانه لا يتمكن من المصلحتين معا وقطع النفل معقب للقضاء بخلاف الجنازة لو اخبر تفويتها كان لا إلى
خلف كذا في فتح القدير (قوله ولو صلى ثلاثا يتم ويقعدى متطوعا) لان لا كثر حكم الكل فلا
يحتمل النقض وانما يقتدى متطوعا لان الفرض لا يتكرر في وقت واحد وصرح في المحاوي القدسي
ان ما يؤدي مع الامام نافلة يدرك بها فضيلة الجماعة ولا يرد عليه العصر فانه لا يقتدى بعدها لما
علم من باب الاوقات المكروهة ولهذا اقيمت بالظاهر قيد الثلاث لانه لو كان في الثالث لم يقعد بها
بالسجدة فانه يقطعها لانه يجعل الركن ويختار ان شاء عاد وقعد وسلم وان شاء كبر فائما يسوي الدخول
في صلاة الامام كذا في الهداية وفي المحيط الاصح أنه يقطع فائما يسلم واحدة لان الفعود مشروط
للتحليل وهذا قطع وليس بتحليل فان التحلل عن الظهر لا يكون على رأس الركعتين وتكفيه تسليمة
واحدة للقطع اه وهكذا صححه في غاية البيان معزيا إلى غير الاسلام واختلافوا فيما اذا عاد هل
يعيد التشهد قبل نعم لان الاول لم يكن قعود ختم وقبل يكفيه ذلك التشهد لانه لما قعد ارتفض
ذلك القيام فكانه لم يقم وأورد على قواده ويقعدى متطوعا ان التطوع بجماعة مكروه خارج
رمضان وأوجب بنعم اذا كان الامام والقوم متطوعين أما اذا أدى الامام الفرض والقوم النفل فلا
لقوله عليه الصلاة والسلام للرجلين اذا صلىتما في رحالكما ثم أتيتما صلاة قوم فصليا معهم واجعلا
صلاتكما معهم سجدة أي نافلة كذا في الكافي (قوله فان صلى ركعة من الفجر أو المغرب فاقم يقطع
ويقعدى) لانه لو اضاف اليها أخرى لغاتته الجماعة لوجود الفراغ حقيقة في الفجر أو شبهه في المغرب
لان لا كثر حكم الكل وشمل كلامه ما اذا قام الى الثانية ولم يقعد بها بالسجدة وقيد بركعة احترازا
عما اذا قعد الثانية بسجدة فانه لا يقطعها ويقيمها ولا يشرع مع الامام لكره هذه النفل بعد الفجر
وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية عاله في الكافي بانه ان وافق امامه خالف السنة بالنفل بالثلاث
وان وافق السنة فجعلها أر بعخالف امامه وكل ذلك بدعة فان شرع أتمها أر بعالانه أحوط اذ فيه
زيادة الركعة وموافقة السنة أحق لان مخالفة الامام مشروعة في الجملة كالسبوق فيما يقضى
والمقتدى اذا اقتدى بالمسافر ومخالفة السنة لم تشرع أصلا كذا في الكافي وعاله في الهداية
بان التنفل بالثلاث مكروه وفي غاية البيان أنه بدعة وفي شرح الجامع الصغير لقاضي بخان أنه حرام
والظاهر ما في الهداية ويراد بالكره التحريم لان المشايخ يستدلون بانه عليه السلام نهى عن
التبكير كما في غاية البيان وهو من قبيل ظني الثبوت قطعي الدلالة فيعيد كراهة التحريم على أصولنا

ولو صلى ثلاثا يتم ويقعدى
متطوعا فان صلى ركعة
من الفجر أو المغرب
فاقم يقطع ويقعدى
صلاته التي أداها وحده
ويصلي الخامسة
والسادسة ويصير ذلك
نفلا ويكون فرضه ما
يصل مع الامام ثم نقل
بعده أيضا الحيلة أن
يصل الرابعة قاعدا
فتمتلك هذه نفلا
عندهما خلافا لمحمد
اه فليتأمل ثم رأيت

الفتاوى القهستاني ذكر ان في قواه يتم اشارة الى انه لا يشتغل بحيلة مثل أن لا يقعد على الرابعة ويصيرها سنا كما في المحيط ومثل أن يصلي
تأمل الرابعة قاعدا للتنفل نفلا لان الاتمام فرض كما في المنية اه (قوله ولهذا اقيمت بالظاهر) قال الرمي أقول هذا بناقض ما تقدم قريبا
كما يظهر ان المراد بالظهر الرابعة تأمل (قوله أو شبهه في المغرب) عاله في النهر بغير هذا وهو لزوم النفل قبل المغرب وقدمه مكروه اه

(قوله وإذا أتتها الخ) قال الرمي يعني إذا أراد أن يتمها هذا المقتدى أربعاً يصلي ركعة ويقعد لان الأولى من صلاته التي أتى بها بعد مغارقة الإمام هي ثانية صلاته ٧٨ فالالف واللام في الصلاة بدل من الأضافة تأمل (قوله كما ان الظاهر من الخروج الخ)

جاء في النهر الخروج
عـلى حقيقته وجعل
المكث مفهوماً بالدلالة
فقال وإذا كان الخروج
اعراضاً كان عدم الصلاة
مع المكث حين الإقامة
بالاعراض أولى ثم
اعترض على المؤلف بأن
وكره خروجه من مسجد
أذن فيه حتى يصلي وإن
صلى لا إلا في الظهر
والعشاء إن شرع في
الإقامة ومن خاف فوت
الفجر أن أدى سنته أيت
وتركها وإلا

ما ذكره مما لا حاجة إليه
وإن هذا المجاز لا قرينة
عليه (قوله لأن من صلى
وحده فقد ارتكب
المكروه) أي ومن
ارتكب مكروهاً تخرج ما
تجب عليه إعادة الصلاة
أو مكروهاً تنزيهاً تستحب
كما سنده في الباب
الأخرى والراجح فيذهب
وجوب صلاة الجماعة
وهو مقتضاه أنه يجب إعادة
من صلاها منفرداً بالجماعة
أو تنسب ليوافق القاعدة
المذكورة لكن قول
المصنف فيما مر ولو صلى
ثلاثاً يقيم ويقعد متى

ولو سلم مع الإمام فعن بشر لا يلزمه شيء وقيل فسدت ويقضى أربعاً لأنه التزم بالاعتداء ثلاثاً فليزمه
أربع كما لو نذر ثلاثاً وإذا أتتها أربعاً يصلي ركعة ويقعد لان الأولى من الصلاة ثانية صلاته ولو تركها
جازت في الاستحسان لا القياس ولو صلى الإمام أربعاً ساهياً بعد ما قعد على رأس الثلاث وقد
اقتدى به الرجل متطوعاً قال ابن الفضل تفسد صلاة المقتدى لأن الرابعة وجبت على المقتدى
بالشروع وعلى الإمام بالقيام إليها فصار كرجل أوجب على نفسه أربع ركعات بالنذر فاقتردى
فهن بغيره لا تجوز صلاة المقتدى كذا هذا كذا في فتح القدير قال في الخلاصة المختار فساد صلاة
المقتدى قعد الإمام على رأس الثالثة ولم يقعد اهـ (قوله وكره خروجه من مسجد أذن فيه حتى
يصلي وإن صلى لا إلا في الظهر والعشاء إن شرع في الإقامة) لمحمد بن أبي ماجة من أدرك الأذان في
المسجد ثم خرج لم يخرج حاجة وهو لا يريد الرجوع فهو منافق وأخرج الجماعة إلا البخاري عن أبي
الشعناء قال كذا مع أبي هريرة في المسجد فخرج رجل حين أذن المؤذن للعصر قال أبو هريرة أما هذا
فقد عصى أبا القاسم والموقوف في مثله كالمرفوع وهذا يدل على أن الكراهة تحريرية وهي المحمل
عند إطلاقها كما قدمناه واستثنى الشيخ منها ما إذا كان ينظم به أمر جماعة أخرى بان كان مؤذناً
أو إماماً في مسجد تفرق الجماعة بغيبته فانه يخرج بعد النداء لأنه ترك صورة تكميل معنى والعبرة
للمعنى زاد في النهاية أو يكون خرج ليصلي في مسجد حيه مع الجماعة فلا بأس به مطلقاً من غير قيد
بالإمام والمؤذن اهـ ولا يخفى ما فيه إذ خروجه مكروه تحريراً والصلاة في مسجد حيه مندوبة فلا
يرتكب المكروه لاجل المندوب ولا دليل يدل على تقييدها بآذانه وأطلقه المصنف فشمع ما أذن
فيه وهو داخله أو دخل بعد الأذان والظاهر أن مرادهم من الأذان فيه هو دخول الوقت وهو داخله
سواء أذن فيه أو في غيره كما أن الظاهر من الخروج من غير صلاة عدم الصلاة مع الجماعة سواء خرج
أو كان ما كثر في المسجد من غير صلاة كما نشأه في زماننا من بعض الفسقة حتى لو كانت الجماعة
يؤخرون لدخول الوقت المستحب كالصبح مثلاً فخرج إنسان من المسجد بعد دخول الوقت ثم رجع
وصلى مع الجماعة ينبغي أن لا يكون مكروهاً ولم أره منقولاً وقوله وإن صلى لا أي وإن صلى
الفرض وحده لا يكره خروجه قبل أن يصلي مع الجماعة لأنه قد أجاب داعي الله مرة فلا يجب عليه
ثانياً والظاهر أن مرادهم عدم كراهة الخروج لاعدتهما مطلقاً لأن من صلى وحده فقد ارتكب
المكروه وهو ترك الجماعة لأنها على الصحيح إما سنة مؤكدة أو واجبة ولم أر من نبه عليه واستثنى
المصنف الظهر والعشاء عند الشروع في الإقامة وأنه يكره لمن صلى وحده أن يخرج قبل الصلاة مع
الجماعة لأنه يترك الجماعة عياناً والتفيل بعدها تين الصلاة تين ليس بمكروه وأما في الفجر
والعصر فلا يكره له الخروج لكرهاته التفيل بعدهما وأما في المغرب فلما فيه من التفيل بالثلاث
أو مخالفتها لإمام أن أتتها أربعاً أو كل منة ما مكروه كما سبق ولم يذكر المصنف حكم المكث في المسجد
بلا صلاة أما في موضع لا يكره التفيل فالكراهة ظاهرة وأما في موضع يكره التفيل فذكر في المحيط
أنه في العصر والمغرب والفجر يخرج لكرهاته التطوع بعدها وإن مكث وإن لم يدخل معهم يكره
لأن مخالفة الجماعة وزرع عظيم اهـ (قوله ومن خاف فوت الفجر أن أدى سنته أيت وتركها وإلا)

ينافي ذلك فالأولى تأويل القاعدة بأن يراد بالواجب والسنة الذي تعاد الصلاة بتركها ما كان من أجزائه لان
الصلاة وما هيئتها والجماعة وصف لها خارج عنها فلا تعاد الصلاة لتركها فلي تأمل (قوله أما في موضع لا يكره التفيل) المراد
بالموضع الوقت لا المكان (قوله لأن مخالفة الجماعة وزرع عظيم) قال في النهر هل يفتى أنها أشد كراهة من التفيل وعلى ما

فينبغي أن يحجب نروجه في هذه الحالة اه لكن في التتارخانية عن الشامل لو قيد الثانية بالسجدة أتمها ونخرج لانه لا تطوغ بعد
 الفجر والمثكث معهم بلا صلاة من سوء الادب (قوله وكذا الجماعة) أي لها أفضل رمل (قوله وفي الخلاصة ظاهر المذهب
 انه يدخل) كذا ذكر في النهر انه ظاهر المذهب وعزاه الى التجنيس وغيره ثم قال وبهذا التقرير يعلم ان قوله في البحر ان كلامه
 شامل لما اذا كان يرجو ادراكه في التشهد يخرج على رأي ضعيف لا ضرورة تدعو اليه اه أقول ما ذكره المؤلف هو المتبادر من
 عبارة المتن فيبانه لذلك ثم بيانه ما هو ظاهر المذهب لا لوم عليه به بل قوله قبل هذا وان لم يمكن بان خشي فوت الركعتين يشعر
 باختيار ظاهر الرواية (قوله وفي المحيط انه يأتي بها عندهما الخ) قال في الشرنبلالية ٧٩ الذي تحرر عندي انه يأتي

بالسنة اذا كان يدركه
 وفي التشهد بالاتفاق
 فيما بين محمد وشيخيه ولا
 يتقيد بأدراك ركعة
 وتفرع الخلاف هنا على
 خلافهم في مدرك تشهد
 الجمعة غير ظاهر لان المدار
 هنا على ادراك فضل
 الجماعة وهو حاصل
 بأدراك التشهد بالاتفاق
 نص على الاتفاق الكمال
 لا كما ظنه بعضهم من أنه
 لم يحرز فضلها عند محمد
 لقوله في مدرك أقل
 الركعة الثانية من الجمعة
 لم يدرك الجمعة حتى ينبي
 عليها الظهر بل قواه هنا
 كقولهما من أنه يحزر
 ثوابها وان لم يقل في الجمعة
 كذلك احتياطاً لان
 الجماعة شرطها ولذا
 اتفقوا على أنه لو حلف
 لا يصلي الظهر جماعة
 وأدرك ركعة لا يحث وان
 أدرك فضلها نص عليه
 محمد كافي الهداية قال

لان الاصل ان سنة الفجر لها فضيلة عظيمة قال عليه الصلاة والسلام ركعتا الفجر خير من الدنيا
 وما فيها وكذا ما قدمناه وكذا للجماعة بالأحاديث المتقدمة فاذا تعارض عمل بها بقدر الامكان وان لم
 يمكن بان خشي فوت الركعتين حرزا حقهما وهو الجماعة لورود الوعد والوعيد في الجماعات والسنة
 وان ورد الوعد فيها لم يرد الوعيد بتركها ولان ثواب الجماعة أعظم لانها مكملات ذاتية والسنة مكملات
 خارجية والذاتية أقوى وشمل كلامه ما اذا كان يرجو ادراكه في التشهد فانه يأتي بالسنة وظاهر
 ما في الجامع الصغير حيث قال ان خاف أن تفوته الركعتان دخل مع الامام ان لا يأتي بالسنة وفي
 الخلاصة ظاهر المذهب انه يدخل مع الامام ورجمه في البدائع بان لاكثر حكم الكل فكأن الكل
 قد فاته فيقدم الجماعة ونقل في الكافي والمحيط انه يأتي بها عندهما خلا والمحمد لان ادراك القعدة
 عندهما كأدراك ركعة في الجمعة خلافا له وقد جعل المصنف السنة الفجر حكيمين أما الفعل ان
 لم يخف فوت الجماعة وهو المراد بفوت الفجر بقريضة قوله أيتم وأما التردد ان خاف فوت الجماعة
 فاندفع ما ذكره الفقيه اسمعيل الزاهد من انه ينبغي ان يفتخ ركعتي الفجر ثم يقطع عنهما ويدخل مع
 الامام حتى تلزمه بالشروع فيتمسك من القضاء بعد الفجر وهو مردود من وجهين أحدهما ما ذكره
 الامام السرخسي ان ما وجب بالشروع لا يكون أقوى مما وجب بالنذر وقد نص محمدان المنذورة
 لا تؤدي بعد الفجر قبل طلوع الشمس ثانيهما ما ذكره قاضيخان في شرح الجامع الصغير ان المشايخ
 نكروا عليه ذلك لان هذا أمر يفتتح الصلاة على قصد ان يقطع ولا يتم وأنه غير مستحسن ثم ان هنا
 قيد اتركه المصنف في قوله والا فلا وهو ان يجد مكانا عند باب المسجد يصلي السنة فيه وان لم يجد فينبغي
 ان لا يصلي السنة لان ترك المكروه مقدم على فعل السنة كذا في فتح القدير وهو متفرع على أحد
 القولين لما في المحيط ولو صلاهما في المسجد الخارج والامام يصلي في المسجد الداخل قيل لا يكره
 لانه لا يتصور بصورة المخالفة للقوم لاختلاف المكان حقيقة وقيل يكره لان ذلك كله مكان
 واحد فاذا اختلف المشايخ فيه كان الافضل ان لا يفعل اه فالحاصل ان حكم المصلي نافله أو سنة
 لا يخلو اما ان يكون قبل شروق الامام في الغرض أو بعده وان كان الاول لا يخلو اما ان يكون وقت
 اقامة المؤذن أو قبله وان كان قبل اقامة المؤذن فله ان يأتي بهما في أي موضع أراد من المسجد أو غيره
 الا في الطريق كما قدمناه وان كان وقت اقامة المؤذن في البدائع اذا دخل المسجد للصلاة وقد كان
 المؤذن أخذ في الاقامة يكره له التطوع سواء كان ركعتي الفجر أو غيرهما لانه يتم بانه لا يرى صلاة

الكمال وهذا يعر على ما قيل فيمن يرجو ادراك التشهد في الفجر لو اشتغل بركعتيه من أنه على قول محمد لا اعتبار به فيترك
 ركعتي الفجر على قوله فالحق خلافاً لنص محمد هنا على ما يناقضه اه هذا كلام الشرنبلالية والحاصل انه متابع للمحقق الكمال في
 ذلك والوجه معه وقد نقل الشيخ ابراهيم الحلبي كلام الكمال وأقره وكذا العلامة المقدسي في شرح النظم ومشى عليه في المنع
 فليتأمل مع ما مر (قوله وهو مردوخ) قال في العناية أقول ان أراد الفقيه بقوله بعد الفجر قبل طلوع الشمس والتزييف موجه
 وان أراد بعده فلا والقصد للقطع نقض للاكمال فلا بأس به اه وفي المحواشي السعدية فيه بحث اذا كمال فيها فانها لا تؤدي
 بالجماعة الا ترى الى ما مر من قوله بخلاف النفل لانه ليس للاكمال وكان الصواب ان يقول ليؤديها مرة أخرى وجوابه ان ابطال

العمل قصد امنه ودره المفسدة مقدم على جانب المصلحة اه (قوله يعني خافي البدائع من التعميم لر كعتي الفجر ليس على قول العامة) تخصيصه بانه ليس على قول العامة محل نظر بل المفهوم من الكلام قبله انه ليس على قول الجميع فليستأمل (قوله ثم السنة في السنن الخ) أقول المذكور في النهاية والعناية وشرح قاضيجان وغيرهما ان ما ذكره هو السنة في سنة الفجر وأما غيرهما في التبيين ان أمكنه ان يأتي بها قبل أن يركع الإمام أتى بها خارج المسجد ثم شرع في الغرض معه لانه أمكنه احرار الفضيلتين وان خاف فوت ركعة شرع معه بخلاف سنة الفجر على ما مر اه فالصواب أن يقول ثم السنة في السنة كما عبر به المقدسي في شرحه وقد رأيت كذلك في أصل بعض النسخ لكنه ٨٠ مصلح بالسنن وهذا الاصلاح افساد كما رأيت ثم هذا الحكم المذكور اذا كان بعد الشروع

في الغريضة كما في المنية قال وأما قبل شروعه في الغريضة فيأتي بها في أي موضع شاء اه وقد علم هذا مما مر وبه يعلم أن الصواب ما قلناه لان غير سنة الفجر ليس كذلك كما بينه المؤلف ولم تقض الاتبع

(قوله لان سائر السنن لا تقتضي) الى آخر عبارته قال في الهداية وأما سائر السنن سواها لا تقضي بعد الوقت وحدها وفي قضائها تبعاً للفرض اختلاف المشايخ اه أي قال بعضهم يقضيها لانه كم من شيء يشت ضمننا وان لم يشت قصد اوفيه نظر لان مثل هذا يسمى تبعاً لضمنا وقال بعضهم لا اختصاص بالقضاء بالواجب وهو الصحيح كذا في العناية وبهذا

الجماعة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم اه وببحث العلامة المحلى بان هذا الثاني يزول عنه في ثاني الحال اذا شوهد شروعه فيها بعد فراغه من السنة وقد نص محمد في كتاب الصلاة من الاصل في المؤذن بأخذ في الاقامة أذكره ان يتطوع قال نعم الار كعتي الفجر واختلاف المشايخ في فهمه فذهب من قال موضوعها فيما اذا انتهت الى الامام وقد سبقه بالتكبير فيأتي بر كعتي الفجر وعامتهم على الاطلاق سواء وصل الى الامام بعد شروعه أو قبله في الاقامة كما ذكره فخر الاسلام اه يعني خافي البدائع من التعميم لر كعتي الفجر ليس على قول العامة ويشهد له ما في المحاوى القدسي والمحيط ولا يتطوع اذا أخذ المؤذن في الاقامة الار كعتي الفجر اه الا انه نديقال ان ما يقع في التهمة لا يبرئك وان ارتفعت بعده كما ورد عن علي ابيك وما سبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره وان كان الثاني فيذكره ان يشتغل بنقل أو سنة مؤكدة السنة الفجر على التفصيل السابق ثم السنة في السنن ان يأتي بها في بيته أو عند باب المسجد وان لم يمكن ففي المسجد الخارج وان كان المسجد واحداً خلف الاسطوانة ونحو ذلك أو في آخر المسجد بعيداً عن الصفوف في ناحية منه وتكره في موضعين الاول أن يصلحها لمخالطة الصف مخالفاً للجماعة الثاني أن يكون خلف الصف من غير حائل بينه وبين الصف والاول أشد كراهة من الثاني وأما السنن التي بعد الفرائض فالأفضل فعلها في المنزل الا اذا خاف الاشتغال عنها لذهب الى البيت فيأتي بها في المسجد في أي مكان منه ولو في مكان صلى فيه فرضه والاولى أن يتحنى خطوة ويكره للإمام أن يصلي في مكان صلى فيه فرضه كذا في الكافي وغيره (قوله ولم تقض الاتبع) أي لم تقض سنة الفجر الا اذا فاتت مع الفرض فتقضي تبعاً للفرض سواء قصاها مع الجماعة أو وحده لان الاصل في السنة أن لا تقضي لاختصاص القضاء بالواجب والحديث ورد في قضائها تبعاً للفرض في غداة ليلة التعريس فبق ما وراءه على الاصل فأفاد المصنف أنها لا تقضي قبل طلوع الشمس أصلاً ولا بعد الطلوع اذا كان قد أدى الفرض وشمل كلامه ما اذا قصاها ما بعد الزوال أو قبله ولا خلاف في الثاني واختلاف المشايخ في الاول على قوله ما والصحيح كافي غاية البيان أنها لا تقضي نعالان النص ورد بقضائها في الوقت المهمل بخلاف القياس وما ورد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس وهي واردة على المصنف فلوقال ولم تقض الاتبع قبل الزوال لكان أولى وقيد بسنة الفجر لان سائر السنن لا تقضي بعد الوقت لاتبعاً ولا مقصوداً واختلاف المشايخ في قضائها تبعاً للفرض

يعلم ما في كلام المؤلف ولدا قال في النهرايه سهو ما وأولاً فلان ظاهره انه لا خلاف في قضائها بعد الوقت تبعاً وقد علمت نبوته وأما نانيا فلان الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعاً ليس هو الخلاف الا في مع بقائه ولدا كان الراجح في الاول عدم القضاء وفي الثاني القضاء اه لكن قال الشيخ اسمعيل فيسه كلام أما أولاً فاطلاق البحر بناء على الاصح كما وقع للبرجندي وغيره وأما قوله ثانياً واختلف المشايخ في بناء على دأبهم فيما اختلف فيه التصحيح حيث يعبرون بنحو ذلك فيه والتصحيح مختلف في الاربع قبل الظهر كما مر فلا يلزم منه نفي الاختلاف عما قبله فليست دير وأما ثانياً فصاحب البحر لم يجعل الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعاً للخلاف الا في مع بقائه بل ذكر انه اختلف التصحيح في القضاء تبعاً في الوقت واظهار القضاء وانها سنة للاختلاف

الا في فالحاصل ان السهو ظاهر في كلام النهر لا البحر من تلك الجهة نعم في قول البحر تبعاً في الوقت الظاهر ان لفظ تبعاً هو لانه اذا كان في الوقت لا يكون تبعاً لان الفرض يكون أداء والمتابعة تكون في القضاء فليست براه (قوله وحكم الاربع قبل الجمعة الخ) أقول قال شيخنا الشيخ محمد السراجي الحانوتي وأما كونها هل تقضى أولاً فعلى ما قالوه في المتن وغيره من ان سنة الظهر تقضى بتقضى سنة الجمعة اذا فرق لكن في روضة العلماء في باب فصل من ٨١ سمع الادان واذا جاء الرجل الى الجمعة في وقت الامامة هل يصلي أربع ركعات التي هي اقبل الجمعة أم لا قال لا يصلي بل يسكت ثم يدخل مع الاسام في صلاته وسقطت عنه هذه

في الوقت والظاهر قضاءؤها وانها سئلا لا اختلاف الشيخين في قضاء الاربع قبل الظهر قبل الركعتين أو بعدهما كما سبأني (قوله وقضى التي قبل الظهر في وقت قبل شفعه) بيان لسنتين احدهما القضاء والثاني محله أما الاول ففيه اختلاف والصحيح انها تقضى كما ذكره واضحيان في شرحه مستدلان بما عن عائشة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كل اذا فاتته الاربع قبل الظهر فضاها من بعده وظاهر كلام المصنف أنها سئلا لا نقل معاني ودكرها فاضحيان أنه اذا فضاها فهي لا تكون سنة عند أبي حنيفة وعندهما سنة وتبعه الشارح وتعقبه في فتح القدير بانه من تصرف المصنفين فان المذكور من وضع المسئلة الاتفاق على قضاء الاربع وانما الاختلاف في تقديمها أو تأخيرها والا اتفاق على انها تقضى اتفاق على وقوعها سنة الى آخر ما ذكره وأما الثاني فاختلف فيه النفل عن الشيخين فذكر في الجامع الصغير للحسامي ان أبا يوسف يقدم الركعتين ومحمد يؤخرهما وفي المنطومة وشروحه على العكس وفي غاية البين ويحتمل أن يكون عن كل واحد من الاسامين روايتان ورجح في فتح القدير تقديم الركعتين لان الاربع واتت عن الموضع المسنون فلا يفوت ركعتين عن موضعهما بصدا بلا ضرورة اه وحكم الاربع بسبب الجمعة كالاربع بسبب الظهر كما يخفى (قوله ولم يصل الظهر جماعة بادراك ركعة) لما في الجامع الكبر اذا قال عبده حران صلى الظهر جماعة عند سبق بعضهم لا يحث وهو شامل لما اذا سبقت ركعة أو باكثر ودكرها فاضحيان في شرحه ان الظاهر الحجاب انه اذا فاتته ركعة مع الامام وصلى اثلاث معه لا يحث لانه لم يصل الكل مع الامام فلو قال المصنف بادراك بعضها لكان أولى لكن ذكر الامام السرخسي انه يحث لان لا كسر حكم الكل ولا يحث اذ صلى ركعتين فقط اتفاقاً كما لا يخفى في أمالي الاول بظاهره وأما على قول السرخسي فلانه ليس بأكثر حتى يقام مقام الكل ومما يصفى قول السرخسي ما لا يفتوا عليه في باب الايمان ايد لو حلف لا يأكل هذا الرغيف لا يحث الا بالكله وان اذ كثر لا يقام مقام الكل لكن في الخلاصة من كتاب الايمان لو حلف لا يقرأ سورة فقرأها الا حرفاً حث ولو قرأها الا آية طويلة لا يحث (قوله بل أدرك فصلها) أي فضل الجماعة لان من أدرك آخر الشيء فقد أدركه وتحديث الصحيح من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة وهو مجمع عليه وانما حسن محمد ابائه كفي الهداية لان الشاهد وردت على مولاه ان مدرك الامام في التشهد في صلاة الجمعة لا يكون مدرك الجمعة فكأن مقتضى قوله ان لا يدرك فضيلة الجماعة في هذه المسئلة لانه مدرك لا اقل فأزال الوهم بذلك محمد ودكر في الكافي وعسيره انه لو قال عبده حران أدرك الظهر فانه يحث بادراك ركعة لا بادراك الشيء بادراك آخره يغتال أدركت أيامه أي آخرها وفي الخلاصة من كتاب الايمان من الفصل الحادي عشر لو قال عبده حران أدرك الظهر مع الاسام فادرك الامام في التشهد ودخل في صلاته فانه يحث اه فعلم ان ادراك الركعة

الاربع لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرج الامام فلا صلاة الا المكتوبة اه ذكره في فتاواه التي وصفت له والله أعلم خير الدين الرملي أقول وفي هذا الاستدلال نظر فانه انما يدل على انها لا تصل بعد خروجه لا على انها تسقط بالكلية حتى انها لا تقضى بعد فرائعه من المكتوبة والالزام ان لا تقضى سنة الظهر أيضا اذا جاء ووجد الامام شارحاً في الظهر مع انه ورد

الاربع لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرج الامام فلا صلاة الا المكتوبة اه ذكره في فتاواه التي وصفت له والله أعلم خير الدين الرملي أقول وفي هذا الاستدلال نظر فانه انما يدل على انها لا تصل بعد خروجه لا على انها تسقط بالكلية حتى انها لا تقضى بعد فرائعه من المكتوبة والالزام ان لا تقضى سنة الظهر أيضا اذا جاء ووجد الامام شارحاً في الظهر مع انه ورد

النهى عن الصلاة عند الإقامة كما في حديث الصحيحين وعبرهما اذا أقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة نعم قد يقال ان الأصل عدم فضاها اذا فاتت عن محلها وأما سنة الظهر فانما قالوا بغضاها لتحديث عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر فضاها من بعده كما قدمه المؤلف فتكون سنة الظهر خارجة عن القياس للحديث المذكور فلا تقاس عليها سنة الجمعة فتأمل (قوله لكن في الخلاصة الخ) قال العلامة نوح أفندي الفرق بين الحرف والاية بخفي على ذوي الافهام فلا يستدرك الذي ذكره هذا الفاضل لا يخلو عن الكلام

(قوله فلو قال المصنف بل يكون مدركالها الخ) قال في النهر والعذر له ان الباب لم ينعقد لذلك وذكر مسألة الجماعة كالتوسط لقوله بل أدرك فضلها اذ بما يتوهم ان بين ادراك الفرض والجماعة تلازما فاحتاج الى دفعه (قوله وان فاتته الجماعة) أي وصلى منفردا كما في الزيلعي (قوله كما ذكره قاضيان في شرحه) أقول نص كلامه الانسان ادا صلى وحده ان شاء أتى بالسنن وان شاء تركها وهو قول الكرخي رحمه الله لان النبي عليه الصلاة والسلام ما أتى بالسنن الا عند أداء المكتوبات بالجماعة والاول أصح والاخذ به أحوط لان السنة بعد المكتوبة شرعت لمجبر نقصان يمكن في المكتوبة وقبلها القطع طمع الشيطان عن المصلي فيقول لما لم يطعنني ١٨٢ في ترك ما لم يكتب عليه كيف يطعنني في ترك ما كتب عليه والمنفرد الى ذلك

أحوج اه وفي الزيلعي المصلي لا يخلو ما أن يؤدي الفرض بجماعة أو منفردا فان كان بجماعة فانه يصلي السنن الرواتب وتطوع قبل الفرض ان أمن فوت الوقت والا لا وان أدرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة

قطعا وان كان يؤديه منفردا فكذلك الجواب في رواية وقيل بتخير والاول أحوط اه والعجب مما وقع لصاحب النهر في هذا الدل فانه بعد ما ذكر المسئلة على الصواب قال قيد بفوت الفرض لانه لو خشى فوت الجماعة لو أتى بها اختلفوا والصحيح انه يسن الاتيان بها كما ذكره

ليس بشرط فلو قال المصنف بل يكون مدركالها كان أولى ليشتمل الثواب والمحث في السمين المذكورة وفي غاية البيان ان المسبوق يكون مدركالها ثواب الجماعة لكن لا يكون ثوابه مثل ثواب من أدرك أول الصلاة مع الامام لفوات التكبيرة الاولى اه وقد صرح الاصوليون بان فعل المسبوق اداء قاصر بخلاف المدرك فانه اداء كامل وأما اللاحق فصرحوا بان ما يقضيه بعد فراغ الامام اداء شبهه بالقضاء فظاهر كلام الشارح ان اللاحق كالمدرك لكونه خلف الامام حكما ولهذا لا يقرأ اه فيقتضي ان يحث في عينه لو حالف لا يصلي بجماعة ولو فاتته مع الامام الا كثر فظاهر كلامهم ان من أدرك الامام في التشهد فقد أدرك فضلها (قوله وتطوع قبل الفرض ان أمن فوت الوقت والا) أي وان لم يأمن لا يتطوع لان صلاة التطوع عند ضيق الوقت حرام لتفويتها الفرض وان لم يضق الوقت فله أن يتطوع وان كانت سنة مؤكدة ولم تفتها الجماعة فانه يسن في حقه الاتيان بها باتفاق المشايخ وان فاتته الجماعة ففيه اختلاف والصحيح انه يسن الاتيان بها كما ذكره قاضيان في شرحه لكونها مكملات للفرائض وان لم تكن مؤكدة فان كان من المستحبات يستحب الاتيان بها والا فهو مخير (قوله وان أدرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة) خلافا لغيره هو يقول أدرك الامام فيما له حكم القيام ولنا ان الشرط هو المشاركة في أفعال الصلاة ولم يوجد في القيام ولا في الركوع وذكر قاضيان ان ثمرة الخلاف تطهر في ان هذا عنده لاحق في هذه الركعة حتى يأتي بها قبل فراغ الامام وعندنا هو مسبوق بها حتى يأتي بها بعد فراغ الامام وأجمعوا انه لو انتهى الى الامام وهو قائم فكبر ولم يركع مع الامام حتى ركع الامام ثم ركع أنه يصير مدركالها تلك الركعة وأجمعوا أنه لو اقتدى به في قومة الركوع لم يصير مدركالها تلك الركعة اه وفي المصنف وهذا اذا أمكن الركوع اما اذا لم يمكنه لا يعتد به عند زفر أيضا وفي حيرة الفقهاء امام افتتح الصلاة فلما ركع ورفع رأسه من الركوع ظن انه لم يقرأ السورة فرجع وقرأ ثم علم انه كان قد قرأ السورة فجاء رجل ودخل معه في الصلاة ثم ركع نائبا فان هذا المسبوق يصير دخلا في الصلاة لكن عليه أن يقضى ركعة لان الركوع الاول كان فرضا تاما والاخر نفلا فصار كأن المسبوق لم يدرك الركوع من هذه الركعة اه وفي فتح القدير ومدرك الامام في الركوع لا يحتاج الى تكبيرتين خلافا لبعضهم ولو نوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الافتتاح جاز ولغت

قاضيان في شرحه كذا في البحر وهو مشكل كيف والجماعة واجبة كإمام اه وأنت قد سمعت نص كلام نبيه قاضيان وان ما ذكره المؤلف هو ما نقلناه عنه ولا اشعار له بما ذكره صاحب النهر أصلا وقد وقع هذا الوهم أيضا للتلميذ المؤلف في منح الغفار فذكر عبارة شيخه ثم استشكل بما تقدم في الفجر وأعجب من هذا ان عبارة الدرر كعبارة قاضيان وقد ذكر الشيخ اسمعيل اشكال صاحب النهر ووجه علمها وقد علمت ان اشكال النهر ليس في هذه الصورة ووقع للشيخ علاء الدين في شرح التنوير تظير ما وقع للشيخ اسمعيل بل أبدع وأغرب محشيه المداري الحلبي فجزم بان ما في الدرر باطل وتجب من الشربة الى حيث لم يتعرض لذلك في حاشيته على الدرر والحاصل ان أصل السهم ومن صاحب النهر والمنع منشؤه عدم فهم المسئلة وقد نبه على ذلك العلامة الرملي في حاشيته على المنع وفي حاشيته على هذا الكتاب فقال بعد تصويره المسئلة على وجه الصواب فافهم ذلك وكن عا

بصورة منه فان صاحب النهر ومنح الغفار قد خطا وخطا في هذه المسئلة خلطا واحشا والله تعالى أعلم (قوله ولور كع بعد ما قرأ الامام ثلاث آيات الخ) قال الرمي كان ينبغي الاكتفاء بالواحدة لانه المفروض و بعد بحثنا هذا رأينا في النهر والتقيد بثلاث آيات يفيدان أو انه بعد الواجب وكان ينبغي اعتبار الآية وانه لور كع بعد ما قرأها الامام فادركه فيه أنه يصح والله تعالى أعلم (قوله والوجه ظاهر) أقول الظاهر ان ذلك مبنى على ارتفاع الركعة التي كان فيها وحيد فركوع المقتدى غير معتبر ولكن قد تقدم عند قول المصنف ولو ذكرنا كعاً أو ساجداً سجدة فمجدها لم يعد هما انه لا يلزم اعادتهما ٨٣ ولكنه أفضل وذكر المؤلف

هناك ما نصه وبما ذكر هنا طه رضعف ما في فتاوى فاضحان من ان الامام لو صلى ركعة وترك منها سجدة وصلى أخرى وسجد لها فتذكر المتركة في السجود انه يرفع رأسه من السجود ويسجد المتركة ثم بعد ما كان فيها لانها ارتفعت فيعيدهما استحسانا اه فأنك قد علمت انها

ولور كع مقتد فادركه امامه فيه صح

لا ترتفع وان الاعادة مستحبة ومقتضى الارتفاض افتراض الاعادة وهو مقتضى لافتراض الترتيب وقد انفقوا على وجوبه اه فليتأمل ثم رأيت في الفصل الثاني عشر من الذخيرة تفصيلا في المسئلة وهو انه اذا رفع رأسه من ركوع الثالثة وتذكر

نيتته اه ثم اعلم انه اذا لم يكن مدر كالركعة فانه يجب عليه ان يتابع الامام في السجدين وان لم يحتسب له كما لو اقتدى بالامام بعد ما رفع الامام رأسه من الركوع صرح فاضحان في فتاواه بان عليه المتابعة في السجدين وان لم يحتسب له وصرح به في العمدة وصرح في الحيرة بان المتابعة فيها واجبة ومقتضاها انه لو ترك كعاً مالا تفسد صلاته وقد توقفنا في ذلك مدة حتى رأيت في التجديد معزياً الى فتاوى أئمة سمرقند انه لا تفسد لو ترك وعبارته رجل انتهى الى الامام وقد سجد سجدة فكبر ونوى الاقتداء به ومكث قائماً حتى قام الامام ولم يتابعه في السجدة ثم تابعه في بقية الصلاة فلما فرغ الامام قام ونضى ما سبق به تجوز الصلاة الا انه يصلي تلك الركعة الفائتة بسجدة فيها بعد فراغ الامام وان كانت المتابعة حين يشرع واجبة في تلك السجدة اه (قوله ولور كع مقتد فادركه امامه فيه صح) وقال زفر لا يجزئه لان ما أتى به فبطل الامام غير معتد به فكذلك ما بمنه عليه ولنا ان الشرط هو المشاركة في جزء واحد كما في الطرف الاول قيد يكون امامه شاركة فيه لان المقتدى لو رفع رأسه قبل ان يركع الامام فانه لا يصح اتفاقا لعدم المشاركة فيه والمتابعة وأما بالركوع كل ركع سبقه المأموم به وقسده في الذخيرة بان يركع المقتدى بعد فراغ الامام من القراءة أو الركوع قبل أن يأخذ الامام في القراءة ثم قرأ الامام وركع والرجل راكع فادركه في الركوع لا يجزئه عن الركوع لانه ركع قبل أو انه ولور كع بعد ما قرأ الامام ثلاث آيات ثم أتم القراءة وأدركه جاز ولو ركع الامام بعد ما قرأ الفاتحة ونسى السورة فرفع المقتدى معه ثم عاد الامام الى السورة ثم ركع والمقتدى على ركوعه الاول أجزاء الركوع ولو تذكر الامام في ركوعه في الركعة الثالثة انه ترك سجدة من الركعة الثانية فاستوى الامام وسجد للثانية وأعاد التشهد ثم قام وركع للثالثة والرجل على حاله راكع لم يجز المقتدى ذلك الركوع والوجه ظاهر اه وذكر المصنف في الكافي في مسئلة السكك انه يصح ويكره لقوله عليه الصلاة والسلام لا تبادروني بالركوع والسجود وفوقه عليه السلام أما يخشى الذي يركع قبل الامام ويرفع أن يحول الله رأسه رأس جبار اه وهو يفيد أنها كراهه تحريم للنهي المذكور وفي الخلاصة المقتدى اذا أتى بالركوع والسجود قبل الامام هذه على خمسة أوجه اما أن يأتي بهما قبله أو بعده أو بالركوع قبله وسجد معه أو بالركوع معه وسجد قبله أو أتى بهما قبله ويدركه الامام في آخر الركعات فان أتى بالركوع والسجود قبل الامام في كل ركعة عليه قضاء ركعة بلا قراءة ويتم صلاته واذا ركع معه وسجد قبله يجب عليه قضاء ركعتين واذا ركع قبله وسجد معه يقضى أربعاً بلا قراءة واذا ركع بعد الامام وسجد بعده جازت صلاته اه ووجهه

السجدة من الثانية انه يسجد بها ثم يتشهد للثانية ثم يسجد للثالثة سجدة ثم يتم صلاته قال لا يعود الى السجدة المتركة لا يرفض الركوع بعد تمامه وهذا انما يستقيم على ظاهر الرواية وان تذكره ركعاً يسجد بها ويتشهد ويصلي الثالثة والرابعة بركوعهما وسجدتهما لان الركوع قبل التمام قابل للرفض بخلافه بعد رفع الرأس على ظاهر الرواية اه والظاهر ان ما هنا على غير ظاهر الرواية تأمل (قوله أو بالركوع قبله وسجد معه) قال الرمي في الخلاصة جعل قوله أو بالركوع قبله وسجد معه مؤخران قوله أو بالركوع معه وسجد قبله وهو المناسب للتفصيل الآتي (قوله ويدركه الامام في آخر الركعات) الاظهر تعبير النهر بقوله ويدركه نام كل الركعات اه أي يدركه امامه في آخرهما في كل الركعات (قوله جازت صلاته) وكذا في الصورة الخامسة وهي ما اذا أتى

بهما قبله وأدركه الإمام في كل الركعات والحاصل أنه لا شيء عليه في الثانية والخامسة كما في النهر (قوله وقضاء الأربع في الثالثة ظاهر) أي الواقعة الثالثة في التفصيل ووجهه كما نقل عن الحاشية أن الركوع قبل الإمام غير معتبر فلا يكون السجود معه معتبرا اه أي لم يكن آتيا بالركعات كلها قال الزملي ووجهه عدم قضاء شيء في صورة ما إذا أتى بهما بعده أو قبله وأدركه الإمام ظاهرا أيضا وذلك للتابعة في صورة البعدية والمشاركة في القبليّة مع أدراك الإمام له فيهما (قوله وإن نوى السجدة الثانية) أي ولم ينو المتابعة أيضا ما إذا نواهما تكون عن الأولى ترجيحاً للمتابعة وتلغوية غير المخالفة كما في الفتح وكذا إذا لم ينو شيئا جلا لأمره على الصواب والحاصل كما في الدخيرة أن المسئلة على ستة أوجه في الخمسة يصير ساجدا السجدة الأولى وفي السادسة وهي ما إذا نوى الثانية فحسب يصير ساجدا عن الثانية لأن هذه نائبة باعتبار فعله فالثانية صادفت محلها ولم يوجد في معارضته نية أخرى ثم ذكر مسئلة ما إذا أطال المقتدي السجدة الأولى وسجد الإمام الثانية ثم رفع المقتدي رأسه فرأى الإمام ساجدا فظن أنه في السجدة الأولى فمسجد قال فالمسئلة أيضا ٨٤ على ستة أوجه وفي الوجه كلها يصير ساجدا عن الثانية (باب قضاء الفوائت)

في فتح القدير بان مدرك أول صلاة الإمام لاحق وهو يقضى قبل فراغ الإمام ففي الصورة الأولى فأنته الركعة الأولى فركوعه وسجوده في الثانية قضاء عن الأولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة ويقضى بعد الإمام ركعة بغير قراءة لانه لاحق وفي الثانية تلحق سجدة في الثانية بركوعه في الأولى لانه كان معتبرا ويلعوار ركوعه في الثانية وقوعه عقب ركوعه الأول بالسجود بقي عليه ركعة ثم ركوعه في الثالثة مع الإمام معتبرا ويلتحق به سجوده في رابعة الإمام فيصير عليه الثانية والرابعة فيعفى ركعتين وقضاء الأربع في الثالثة ظاهر اه وفي الخلاصة المقتدي إذا رفع رأسه من السجدة قبل الإمام وأطال الإمام السجدة فظن المقتدي أن الإمام في السجدة الثانية فمسجد نائبا والإمام في السجدة الأولى أن نوى متابعه الإمام أو نوى السجدة التي فيها الإمام أو نوى السجدة الأولى جاز وأن نوى السجدة الثانية وكان الإمام في الأولى فرفع الإمام رأسه من السجدة وانحط للثانية فقبل أن يضع الإمام وجهه على الأرض للسجدة رفع المقتدي من الثانية لا تجوز سجدة المقتدي وكان عليه إعادة تلك السجدة ولو لم يعدت فسد صلاته اه والله أعلم

(باب قضاء الفوائت)

لما كان القضاء فرع الأداء أخره وقد قسم الأصوليون الأمور به إلى أداء وإعادة وقضاء والأداء ابتداء فعل الواجب في وقته المقبلة سواء كان ذلك الوقت العمر أو غيره وإنما لم نقل أنه فعل الواجب كما قال غيرنا لانه لا يشترط فعله كله في وقته ليكون أداء لأن وجود التحريم في الوقت كاف لكون الفعل أداءا وإعادة فعل مثله في وقته لحال

(قوله فالأداء الخ) قال في النهر بعد نقله تعريف الأداء عن صدر الشريعة بأنه تسليم عين الواجب الثابت بالأمر والقضاء بتسليم مثل الواجب به (باب قضاء الفوائت) اه وبه علم أن ما في البحر مدفوع أما أولا فلأن كون الوقت المقيد يدخل فيه المطلق جمع بين المتنافيين وأما ثانيا فلأن هذا مما لا حاجة إليه إذ تسليم العجز يشمل هذا النوع من الأداء والا كان مثلا فيكون قضاء اه والمحواب عن الأول أن المراد بتقييده به جعله ظروفا لا بقاءه

لا تخصيصه بوقت معين من بين الأوقات حتى يرد النافي وعن الثاني بأنه منى على قول من عرفه بأنه فعل غير الواجب في وقت معلوم أنه لا يشترط لكونه أداء وجود جمعه فيه فزاد قيد الابتداء ليدخل ذلك والألزم عدم انعكاس التعريف فليتدبر (قوله فعل مثله) أي الواجب خرج به القضاء بناء على التعريف الرابع له وقوله في وقته خرج به القضاء بناء على التعريف المرجوح له وخرج به أيضا فعل مثله بعده لحال غير الفساد وعدم صحة الشروع فهو خارج عن الأقسام الثلاثة كما نبه عليه المحقق ابن الهمام في التحرير لكن قال العلامة ابن أمير حاج في شرحه أن هذا مبني على ما عليه البعض والافقول الميزان إعادة في عرف الشرع اتیان بمثل الفعل الأول على صفة الكمال بأن وجب على المكلف فعل موصوف بصفة الكمال فأدائه على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه إعادة وهو اتیان بمثل الأول ذاتا مع صفة الكمال اه يفيد أنه إذا فعل نائبا في الوقت أو خارج الوقت يكون إعادة كما قال صاحب الكشف اه ونحوه في شرح أصول فخر الإسلام للشيخ آكل الدين فإنه قال ولم يذكر الشئ إلا إعادة وهي فعل ما فعل أولا مع ضرب من الحلال نائبا وقيل هو اتیان بمثل الأول على وجه الكمال لانها ان كانت واجبة بان و الأول فاسدا فهي داخل في الأداء أو القضاء وإن لم تكن واجبة بان وقع الأول ناقصا لفساد فلا يدخل في هذا التقسيم لانه تعبه

الواجب وهي ليست بواجبة وبالأول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الأصح والفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر
 بسجود السهو وهو موافق لكلام الميزان حيث لم يقيد بها الوقت ومخالفة حيث صرح بعدم وجوبها وفي شرح التحرير هل
 تكون الاعادة واجبة فصرح غير واحد من شراح أصول فخر الاسلام بأنها ليست بواجبة وبالأول يخرج عن العهدة وان كان
 على وجه الكراهة على الأصح وان الثاني بمنزلة الجبر والوجه الوجوب كما أشار إليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين
 في شرح المنار وهو موافق لما عن السرخسي وأبي اليسر من ترك الاعتدال تلمذه الاعادة زاد أبو اليسر ويكون الفرض هو الثاني
 وعلى هذا يدخل في تقسيم الواجب ثم نقل عن شيخه ابن الهمام لا اشكال في وجوب الاعادة انه هو الحق في كل صلاة أدت مع
 كراهة التحريم ويكون جابر الاول لان الفرض لا ينكر وجعله الثاني بقضى ٨٥ عدم سقوطه بالأول اذ هو لازم

ترك الزك لا الواجب
 الآن يقال المراد ان ذلك
 امتنان من الله تعالى اذ
 يحق السبب الكامل وان
 ما خرج عن الفرض لم يعلم
 سبحانه انه سيوقعه اه
 أقول وبظهر لي الوفاق
 بان المراد بالوجوب
 الاخر اثنى في عبارة الشيخ
 أكمل الدين لانه ذكر
 وجوبها عند وقوع الاول
 فاسدا ولا يشهد في انها
 حينئذ فرض ود كعدم
 الوجوب عند وقوع الاول
 فاصلا فاسدا ولا شبهه
 في عدم افتراضها حينئذ
 وعلى هذا يحمل كلام
 شراح أصول فخر الاسلام
 بلا يناقض ذلك ما أشار إليه
 في الهداية وصرح به
 في شرح المنار من ان
 الوجه الوجوب لان
 المراد به الوجوب المصطلح

غير الفساد وعدم صحة الشروع وهو المراد بقوله لهم كل صلاة أدت مع كراهة التحريم فسيبها
 الاعادة فكانت واجبة فلا تدخل في أقسام المأمور به والقضاء له تعريفاً أحدهما على
 المذهب الصحيح من ان القضاء يجب بما يجب به الاداء هو فعل الواجب بعد وقته وان عرف
 بما يشمل غير الواجب من السنن التي تقضى فبمدل الواجب بالعبادة فيقال هو فعل العبادة بعد
 وقتها ولا يكون خارجا عن المقسم لان المندوب مأمور به أيضا بقوله تعالى وافعلوا الخير لانه
 مجاز فلهذا لم يدخله أكثرهم في تعريفه واطلاق القضاء في عبارة الفقهاء على ما ليس بواجب
 مجاز كما وقع في عبارة المختصر حيث قال وقضى التي قبل الطهرو وكذا اطلاق الفقهاء القضاء
 للجمع بعد فساد مجاز اذ ليس له وقت يصير بخروجه قضاء تام على القول المرحوح من
 ان القضاء يجب بسبب جسيدي فهو تسليم مثل الواجب ومن رآه عليه ما ذكره صاحب المار فبعد
 تناقض كلامه لان المفعول بعد الوقت عين الواجب بالأمر المثل اذ المستفاد من الامر طاب شيئين
 الفعل وكونه في وقته فاذا انجز عن الثاني لقواته بقي الامر معتصم بالاول فصرح به بالمثل
 مقتضى لكونه بسبب جسيدي وتصريحه بالأمر مقتضى لكونه عينه وقام تحصيله في كتابنا المسمى
 باب الاصول مختصر تحرير الاصول ولم يظهر للاختلاف المذكور في سبب القضاء أثر كما يعلم من
 طالع كتب الاصول وفي كشف الاسرار ان المشقة في القضاء في حق ازالة المأثم لا في احرار الفضيلة
 اه والظاهر ان المراد بالما ثم ترك الصلاة فلا يعاقب عليها اذ افضاها وأما ثم تأخيرها عن الوقت
 الذي هو كبيرة فبإقالات لا نزول بالقضاء المجرد عن الذنوب بل لا بد منها هذا ويجوز تأخير الصلاة عن
 وقتها العذر كما قال الولوالجي في فتاواه العائلة اذا استعانت بالصلاة تخاف ان يكون الولد لا بأس بان
 تؤخر الصلاة وتقبل على الولد لان تأخير الصلاة عن الوقت يجوز بعذر الا ترى ان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم أخر الصلاة عن وقتها يوم الخندق وكذا المسافر اذا خاف من المصوص ووطاع الطريق جاز
 لهم ان يؤخروا الوقتية لانه بعذر اه وفي الختي الأصح ان تأخير القوائم لعذر السعي على العمال
 وفي الحوائج يجوز قبل وان وجب على الفور يباح له التأخير وعن أبي جعفر سجدة السلاوة والتدبر
 المطلق وقضاء رمضان موسع وضيق المحلواني والعامري اه وذكر الولوالجي من الصريح ان قضاء

لا الافتراض (قوله غير الفساد وعدم صحة الشروع) قال في النهر لا حاجة اليه اذا احتلال التي يؤذن ببعائه ولا وجوده فيماد ك
 اه قلت قد يجب ان الحمل وان لم منه أن يكون بغير الفساد وعدم صحة الشروع امكن المصريح باللازم في التعريف عبر بدعي
 تدبر واحترز عن الحمل بغير ما ذكر لانه لو كان براحده منه فالعمل يكون أداءه وقع في الوقت وقضاءه وقع خارجا (قوله ومن زاد
 عليه بالامرائح) قال في النهر قال بعض المحققين ان العينية والمنلية بالتماس الى ما علم من الامر المأمور به ان يكن عين ما علم فهو
 الاداء وان كان مثله فهو القضاء وهذا لان السارغ انما أمره بالصلاة ولم يؤدها بقيت في ذمته وله قدرة على مثلها لان النقل شرع
 لا من جنس ما عليه وهو مثله فأمر بصرف ماله من النقل الى ما عليه من القضاء وهذا النوع التناقض قد بدبره اه قال الشيخ
 مسميع ولا يخفى ما فيه من التكليف وان يقال بانه صرف ماله من النقل الى ما عليه من قضاء الفرض فليتبدر

(قوله فلا قضاء على
مجنون) الى قوله ولا على
مرتد العبارة مقبولة وحق
التعبير المناسب لما نحن
فيه أن يقال فلا قضاء
على مجنون في حالة عقله
ما فاته حال جنونه كما
لا قضاء عليه حالة جنونه
ما فاته في حالة عقله لان
المراد بيان محترز فواه
بعد ثبوت وجوبها (قوله
سنة في السنة) يرد على

والترتيب بين الفائتة
والوقعية وبين الفوائت
مستحق

عمومه الوتر على قولهما
فان ظاهر الرواية وجوب
قضاؤه عندهما أيضا كما
مر مع قولهما بسنيته
لكن قديح بابان كلامه
مبني على قول الامام
صاحب المذهب (قوله
وقال في حديث آخر
الخ) هذا أولى من قول
الهداية ثم قال صلوا
لا يهامه انهما حديث
واحد

الصوم على التراخي وقضاء الصلاة على الفور الالغذر (قوله والترتيب بين الفائتة والوقعية وبين
الفوائت مستحق) مفيد لشئ أحدهما بالعبارة والآخر بالاعتناء اما الثاني فهو لزوم قضاء
الفائتة فالاصل فيه ان كل صلاة فاتت عن الوقت بعد ثبوت وجوبها فيه فانه يلزم قضاؤها سواء
تركها عمدا أو سهوا أو بسبب نوم وسواء كانت الفوائت كثيرة أو قليلة فلا قضاء على مجنون حالة
جنونه ما فاته في حالة عقله كما لا قضاء عليه في حالة عقله ما فاته حالة جنونه ولا على مرتد ما فاته زمن
ردته ولا على مسلم أسلم في دار الحرب ولم يصل مدة لجهله بوجوبها ولا على مغني عليه أو مريض مجز عن
الايماء ما فاته في تلك الحالة وزادت الفوائت على يوم وليلة ومن حكمه ان الفائتة تقضى على الصفة
التي فاتت عنه الالغذر وضرورة فيقضى المسافر في السفر ما فاته في المحضر من الغرض الرباعي
أربعا والمقيم في الإقامة ما فاته في السفر منها ركعتين كما سيأتي في آخر صلاة المسافر وقد قالوا انما تقضى
الصلوات الخمس والوتر على قول أبي حنيفة وصلاة العبد اذا فاتت مع الناس على تفصيل يأتي
في بابها وسنة الفجر تبعاً للغرض قبل الزوال والقضاء فرض في الغرض واجب في الواجب سنة في
السنة ثم ليس للقضاء وقت معين بل جميع أوقات العمرة وقت له الاثلاثه وقت طلوع الشمس ووقت
الزوال ووقت الغروب فانه لا تجوز الصلاة في هذه الاوقات لما مر في محله وأما الاول وهو الترتيب
بين الفائتة والوقعية وبين الفوائت فهو واجب عندنا بفوت الجواز بفوته فهو شرط كما صرح به في
المحيط لكنه ليس بشرط حقيقة لان بتركه لا تفوت الصلوة أصلا بل الأمر موقوف كما سيأتي ولو كان
شرطا لم يسقط بالنسيان كغيره من الشروط ولما لم يكن واجبا اصطلاحيا ولا فرضا لعدم قطعانية
الدليل ولا شرطا كذلك من كل وجه أبهم أمره فعبرنا بالاستحسان والدليل على وجوبه ما في الصحاحين
من حديث جابر بن عمر بن الخطاب شغل بسبب كفار قرقر يش يوم الخندق وقال يا رسول الله ما كنت
أصلي العصر حتى كادت الشمس ان تغرب فقال عليه الصلاة والسلام والله ما صليتها قال فزنا
بطحان فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وتوضأنا فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر
بعدهما غربت الشمس وصلينا بعدها المغرب ولو كان الترتيب مستحبا لما أخر عليه الصلاة والسلام
لاجله المغرب التي تأخيرها مكروه بناء على ان الكراهة للتحريم فلا ترتب كسب لفعل مستحب وبناء على
ان التأخير قدر أربع ركعات مكروه لكن لا دليل على كونه واجبا بفوت الجواز بفوته وقد أطل
فيه المحقق في فتح القدير اطالة حسنة كما هو دأبه وغرضنا في هذا الكتاب تحرير المذهب في الاحكام
لاتحرير الدلائل وأما الترتيب بين الفوائت فلما رواه أحمد وغيره من انه عليه الصلاة والسلام شغل
عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال في حديث آخر صلوا كما رأيتموني أصلي فدل
على الوجوب قيد بالفائتة لان غير الفائتة لا يقضى ولهذا قال في الظهيرية والخلاصة رجل يقضى
صلوات عمره مع انه لم يفته شيء منها احتياطا قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لانه أخذ بالاحتياط
لكنه لا يقضى بعد صلاة الفجر ولا بعد صلاة العصر ويقرأ في الركعات كلها الفاتحة مع السورة اه
وقد قدمنا ما لالفتاوى انه يصلي المغرب أربعين ثلاثا قعدت وكذا الوتر وذكروا في الغنية قولين
فيها وان الاعادة أحسن اذا كان فيها اختلاف المجتهدين وقد قدمنا ان الاعادة فعل مثله في وقته للحل
غير الفساد وعدم صحة الشروع وظاهره ان بخروج الوقت لا اعادة ويتمكن الحل فيه سامع ان
قولهم كل صلاة أديت مع الكراهة فسيلى الاعادة وجوبا مطلق وفي الغنية ما يفيد التقييد بالوقت
فانه قال اذا لم يتم ركوعه ولا سجوده يؤمر بالاعادة في الوقت لا بعده ثم رقم رقبا آخر ان الاعاد

(قوله) فالحاصل ان من ترك واجبا (الخ) نقل الخبر الرمي عن العلامة المقدسي انه يجب أن لا يعتمد على هذا الماذكوه قريبا من قولهم كل صلاة أدبت مع الكراهة سبيلها الاعادة مطلقا وأول قول القنية اذ الم يتم ركوعه ولا سجوده الخ على ما اذالم يطعن فيها زيادة اطمئنان قلت وفي هذا التأويل نظر نعم ظاهر كلامهم يقتضي الوجوب خارج الوقت أيضا ويدل عليه ما قدمناه عن شرح التحرير من ان الاعادة واجبة وان تقيدها بكونها في الوقت مبني على ما قاله البعض وان مقتضى هذا وجوبها بعد الوقت أيضا وعلى هذا يحمل كلام القنية على ظاهره ويكون قوله يؤمر بالاعادة في الوقت لا بعده مبنيا على قول من قيد الاعادة بالوقت وههنا توفيق آخر موافق لما ذكره المؤلف في هذا المحاصل ودافع لما توقف فيه أولا ولما اعترض به عليه المقدسي وهو أن نقول الاعادة فعل مثله في وقته كما هي عليه المؤلف تبعا للتحرير وغيره وقولهم كل صلاة أدبت مع الكراهة فسبيلها الاعادة وجوبا غير مطلق بناء على هذا التعريف للاعادة لانها بعد الوقت لا تسمى اعادة كما مر عن التحرير فصار معناه سبيلها وجوب الاعادة في الوقت وينطبق عليه كلام القنية وما رقم له في القنية ثانيا يكون مبنيا على القول بعدم وجوب الاعادة الذي مشى عليه شراح أصول فخر الاسلام كما مر ونقله القهستاني عن المصمات بصيغة الاولى الاعادة قال ومثله في المحيط والقنية ونوادير الفتاوى والترغيب اه وذكروا في المعراج ان في المسووط ما يدل على الاولوية والاستحباب وعلى القول بالوجوب يكون فعلها بعد الوقت أفضل كما جعل عليه المؤلف كلام القنية الآخر وتحصل من هذا ان من قال

بأول الوقت كما قال المصنف في شرح المنار الاعادة التي انما مثل ما فعل أولا مع نقصان فاحش ذاتا مع صفة الكمال لانه اذا وجب على المكاف فعل موصوف بصفة فاداه ناقصا نقصانا فاحشا يجب عليه اعادته في وقته اه ويكون على هذا القول فعلها بعد الوقت أفضل كما افاده كلام القنية في مسألة قضاء صلاة العمر

أولى في الحالتين اه فعلى القولين لا وجوب بعد الوقت فالحاصل ان من ترك واجبا من واجباتها أو ارتكب مكرها وتحريمها زمه وجوبا ان يعيد في الوقت فان خرج الوقت بلا اعادة أثم ولا يجب جبر النقصان بعد الوقت فلو فعل فهو أفضل ولهذا جعل صاحب القنية قولهم كراهة قضاء صلاة عمره مرة ثانية على ما اذالم يكن فيها شبهة الخلاف ولم تكن مؤداة على وجه الكراهة وفي التحنيس وغيره رجل فأنته صلاة من يوم واحد ولا يدري أي صلاة هي يعيد صلاة يوم وليلة لان صلاة يوم كانت واجبة بيقين فلا يخرج عن عهدة الواجب بالشك واذا شك في صلاة انه صلاها أم لا فان كان في الوقت فعليه ان يعيد لان سبب الوجوب قائم وانما لا يعمل هذا السبب بشرط الاداء قبله وفيه شك وان خرج الوقت ثم شك فلا شيء عليه لان سبب الوجوب قد فات وانما يجب القضاء بشرط عدم الاداء قبله وفيه شك وان شك في نقصان الصلاة انه ترك ركعة فان لم يفرغ من الصلاة فعليه اتمامها ويقعد في كل ركعة وان شك بعدما فرغ وسلم لا شيء عليه لما قلنا اه وذكروا في الخلاصة في مسألة الشك في الصلاة هل صلاها أولا وكان في الوقت لم كان الشك في صلاة العصر يقرأ في الركعة الاولى والثالثة ولا يقرأ في الثانية واذا ربعة اه وكان وجهه ان التنفل بعد صلاة العصر

وعلى القول الآخر في الاعادة يكون هي الافضل في الوقت وبعده كما افاده ما رقم له في القنية ثانيا فقد ظهر لك ان ما ذكره المؤلف في هذا المحاصل موافق لما ذكره في تعريف الاعادة وانه لا مخالفة بين التعريف وبين قولهم كل صلاة الخ خلافا لما يفهم من قوله وقد قدمنا الخ واندفع ما ذكره المقدسي بقي هنا شيء لم يتعرض له المؤلف وهو انه لو اداه ما مع كراهة التزبه والافضل اعادتها أيضا كما ذكره الشرنبلالي في امداد الفتاح مستدلا بمجموع قول التحنيس كل صلاة أدبت مع الكراهة فانها تعاد لا على وجه الكراهة قال وهذا شامل للاعادة بكراهة التزبه ولا يمنع منه تمثيل الشيخ أكل الدين بالواجب في قوله وتعاد على وجهه غير مكره أي تعاد الصلاة للاحتياط على وجهه ليس فيه كراهة وهو المحكم في كل صلاة أدبت مع الكراهة كما اذا ترك واجبا من واجبات الصلاة اه لان الاعادة بترك الواجب واجبة فلا يمنع ان تكون الاعادة مندوبة بترك سنة لان المكروه موجود بترك السنة والنسبة والتكررة في سياق النفي بقوله تعاد على وجهه ليس فيه كراهة تعاملا مع المكروه تنزيها وتحريرا اه كلام الشرنبلالي قلت اعني افقه ما قال القهستاني وفي التمرناشي لوصلي وفي ثوبه صورة وجوب الاعادة وقال أبو اليسر هذا هو المحكم في كل صلاة أدبت كراهة التحريم وفيه اشعار بان كراهة التزبه لا توجب وجوب الاعادة وكذا كراهة التحريم عند غير أبي اليسر بل الاولى أن لا ينعقد عندهم اه وفي مكرهات الصلاة من فتح القدير والحق التفصيل بين كون تلك الكراهة كراهة تحريم فتجب الاعادة أو ناهية فتستحب اه فاعتمد هذا التحرير

(قوله فيفيدانه لولم يكن
امام الخ) ان كان مراده
ان المفيد لذلك التقييد
بالامام فسلم لكن التعليل
يشمل غيره أيضا تأمل
(قوله وفي صحته نظر
عندي الخ) قال في النهر
يمكن تخريججه على ما روى
الحسن ان من جهل
فرضية الترتيب يلحق
بالناسي واختاره جماعة
من أئمة بخارى كما في
البنية والتقييد بالصبي
يرشد اليه اه قلت
وسيدكر المؤلف هذه

ويسقط بضيق الوقت

الرواية عن المجتبى في
شرح قول المتن والنسيان
(قول المصنف ويسقط
بضيق الوقت) أي وقت
الغرض بحيث لو اشتغل
بالفائسة وفرأ مقدار
ما تجوز به الصلاة بلا
كراهة نفوت الوقتية
بخلاف ما إذا طال القراءة
فانه لا يعتبر كذا في
شرح الشيخ اسمعيل عن
البرجندی (قوله وفي
المجتبى خلافه) قال شيخ
مشايخنا الرجتي الذي
رأيت في المجتبى انه
لا تجوز الوقتية اه لكن
في القهستاني جازت
الوقتية على الصحيح

مكروه فان قرأ في السك أوفى الاولين كان متغفلا بالاربع أو بالاولين على تقدير انه صلى الفرض
أولا واذا ترك القراءة في ركعة من كل شفع تخضع للفرض على تقدير انه لم يصل أو للفساد على تقدير
انه صلى الفرض أولا فلم يكن متغفلا على كل تقدير لكن مقتضاه ان يقول بقرأ في كل شفع من
الشفعين في ركعة ويترك القراءة في ركعة من كل شفع من غير تعيين الاولى والثانية للقراءة لان
القراءة في الفرض في ركعتين غير عين كما سبق تقريره وقد يقال ان التغفل المكروه هو القصد
وهذا ليس كذلك فلا يكون مكروها كما لا يخفى فيقرأ في الاولين أوفى السك وفي الحواوي القدسي
لوشك في اتمام صلاته فاخبره عدلان انك لا تتم أعادو بقول الواحد لا تجب الاعادة اه وفيه بحث لان
خبر الواحد العدل مقبول في الديابات الالهية لان يقال ان فيه الزام من كل وجه فشابه حقوق العباد
وقيده في المحيط بالامام وعلمه بانها شهادة لان حكمه يلزم الغير دون الخبر وشهادة الفرد لا تقبل اه
فيفيدانه لولم يكن اماما فقول الواحد مقبول فاطلاق الحواوي ليس بالحواوي وفي الحواوي أيضا لو تذكر
انه ترك القراءة في ركعة من صلاة يوم وليلة قضى الفجر والوتر اه ووجهه ان ترك القراءة في
ركعة واحدة لا يبطلها في سائر الصلوات الا الفجر والوتر وينبغي تقييده بان لا يكون مسافرا أمالو كان
مسافرا فينبغي أن يعيد صلاة يوم وليلة كما لا يخفى وفي المحيط رجل صلى شهرا ثم تذكر انه ترك عشر
سجعات من هذه الصلوات يقضى صلوات عشرة أيام لجواز انه ترك كل سجدة في يوم اه وتوضيحه
ان العشر سجعات تجعل مفرقة على عشر صلوات احتياطا نصار كانه ترك صلاة من صلوات كل يوم
واذا ترك صلاة ولم يدرك تعينها يقضى صلاة يوم كامل فلزمه قضاء العشرة الايام وفي القنية صبي بالغ
وقت الفجر ولم يصل الفجر وصلّى الظهر مع تذكره يجوز ولا يجب الترتيب بهذا القدر اه وهو ان
صح يكون مخصصا للوقت وفي صحته نظر عندى لانه بالبلوغ صار مكنا للاله لان يكون جاهلا به
فيعذر لقرب عهده من زمن الصبا (قوله ويسقط بضيق الوقت) أي يسقط الترتيب المستحق
بضيق وقت المكتوب بدلا له وقت للوقتية بالكاتب ووقت للفائسة بخبر الواحد هو قوله عليه الصلاة
والسلام من نام عن صلاة أو نسيها لم يصلها اذا ذكرها والكاتب مقدم على خبر الواحد فلو قدم
الفائسة في هذه الحالة ولم يكن وقت كراهة فهي صحيحة لان النهي عن تقديمها المعنى في غيرها وهو
لزوم تفويت الوقتية وهو لا يعدم المشروع وتفاوت في المراد بالنهي هنا قبل نهى الشارع لان
الامر بالثبوت نهى عن ضده وقيل نهى الاجماع لا جماعهم على انه لا يقدم الفائسة وهو الاصح كذا
في المعراج وانما قلنا صحيحة ولم نقل جائزة لان هذا الفعل حرام كما لو اشتغل بالنافلة عند ضيق الوقت
يحكم بهك تمامع الاثم وتفسير ضيق الوقت أن يكون الباقي منه لا يسعهم ما عند الشروع في نفس
الامر لا بحسب ظنه حتى لو ظن ضيقه فصلى الوقتية فلما فرغ ظهر ان فيه سعة بطل ما أداه وفي المجتبى
ومن عليه العشاء فظن ضيق وقت الفجر فصلاها وفي الوقت سعة يكررها الى ان تطلع الشمس وفرضه
ما بلى الطلوع وما قبله تطوع ولو كان فيه سعة عند الشروع فشرع في الوقتية وأطال القراءة فلما فرغ
ضاق الوقت بطل ما أداه واختلفوا فيما اذا كان الباقي منه يسع بعض الفوائت فقط ظاهر كلامهم
ترجح انه لا تجوز الوقتية ما لم يقض ذلك البعض وفي المجتبى خلافه فانه قال ولو فاتته أربع والوقت
لا يسع الا الفائتين والوقتية فالاصح انه تجوز الوقتية اه وظاهر كلام المصنف اعتبار أصل الوقت
في الضيق لا الوقت المستحب ولم يذكر في ظاهر الرواية ولذا وقع الاختلاف فيه بين المشايخ ونسب
الطحاوي الاول الى أبي حنيفة وأبي يوسف والثاني الى محمد كافي الذخيرة ومثرتة تظهر فيما لو تذكر

(قوله واختار الاول قاضيان الخ) أقول عبارته في شرح الجامع الصغير هكذا رجل صلى العصر وهو ذا كراهه لم يصل الظهر لا يجوز الا اذا كان في آخر الوقت وهو بناء على فضل الترتيب وقد ذكرناه وانما أعاده ووضع المسئلة في العصر لمعرفة آخر الوقت فعندنا آخر وقت العصر في حكم الترتيب غروب الشمس وفي حكم جواز تأخير العصر تغير الشمس وعلى قول الحسن آخر وقت العصر عند تغير الشمس فعلى مذهبه اذا كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل تغير الشمس يلزمه الترتيب والا فلا وعندنا اذا كان يتمكن من أداء الظهر قبل تغير الشمس ويقع كل العصر أو بعضه بعد تغير الشمس يلزمه الترتيب وان كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل غروب الشمس لكن لا يتمكن من أن يفرغ من الظهر قبل تغير الشمس لا يلزمه الترتيب لان أداء شيء من الظهر لا يجوز بعد التغير وبعده تغير الشمس ليس وقتا لاداء شيء من الصلوات الا عصر يومه اه (قوله فحينئذ انقطع اختلاف المشايخ الخ) أنت خير بان ما مر عن الطحاوي صريح في أن المسئلة ليست مبنية على اختلاف المسايخ بل هي مبنية على اختلاف الرواية عن علمائنا الثلاثة بل مقتضى ما مر عن المبسوط انه لا خلاف فيها فمتعين ٨٩ ترجيح كون المعتز اصل الوقت

لوجه الاول كونه موافقا لما تطلق المتون واذا اختلف التبعيض والعمل بما وافق المتون أولى كما سيد كره الموافق قبيل والنسيان

قوله ولم تعد بعدوها الى القليلة الثاني كونه قول أبي حنيفة وأبي يوسف والآخرون قول محمد بل الناهية رواية عن محمد بدليل ما في المبسوط من ان الاول قول علمائنا الثلاثة أي وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ثم رأيت النص صريح بأنه رواية عن محمد في شرح المنية الكبير وختم بان المراد

في وقت العصر انه لم يصل الظهر وعلم انه لو اشتغل بالظفر يقع قبل التغير ويقع العصر أو بعضها فيه فعلى الاول يصلي الظهر ثم العصر وعلى الثاني يصلي العصر ثم الظهر بعد الغروب واختار الاول قاضيان في شرح الجامع الصغير وذكره بصيغة عندنا وفي المبسوط وأكثر مشايخنا على انه يلزمه مراعاة الترتيب ههنا عند علمائنا الثلاثة وصح في المحيط الثاني فقال والاصح انه يسقط الترتيب لما فيه من تغير حكم الكتاب وهو نقصان الوقتين بخبر الراشد وذلك لا يجوز اه فعلى هذا المراد يسقط بضيق الوقت المستحب ورجح في الظهري بما في المنتقى من انه اذا افتتح العصر في أول وقتها وهو ناس للظهر ثم اجرت الشمس ثم ذكر الظهر مضى في العصر قال فهذا نص على ان العبرة للوقت المستحب اه فحينئذ انقطع اختلاف المشايخ لان المسئلة حيث لم تذكر في طاهر الرواية وثبتت في رواية أخرى تعين المصير اليها وفي المتن ان لم يمكنه أداء الوقتين مع التحفيف في قصر القراءة والافعال فيرتب ويقتصر على أقل ما تجوز به الصلاة (قوله والنسيان) أي ويسقط الترتيب بالنسيان وهو عدم تذكر الشيء وقت حاجته وهو عذر سماوي مسقط للكيف لانه ليس في وسعه ولان الوقت وقت للفائتة بالنسيان كروا الميئذ كرا يكون وقتها او مما لحق بالنسيان الطن ان ليس مسقطا رابعا كما قد يتوهم فهو قسمان معتبر وغير معتبر واختلاف عباراتهم فيه في كشف الاسرار شرح أصول فخر الاسلام ان الظن انما يكون معتبرا اذا كان الرجل مجتهدا قد طهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو دليل شرعي كالنسيان وما اذا كان ذا كراهة وغير مجتهد فمجرد طهارة ليس بدليل شرعي فلا يعتبر اه فجعل المعبر من الترتيب لا غيره وذكر شارح الهداية كصاحب النهاية وفتح القدير ان فساد الصلاة ان كان فوبا كعدم اظهار استنباع الصلاة التي بعده وان كان

١٢ - بجز ثاني أصل الوقت المستحب الثالث كونه قد صححه قاضيان وهو من أجل من يعتمد على تصحيحه كما ذكره العلامة فاسم لانه فقيه النفس الرابع كون أكثر المشايخ عليه كما تقدم عن المبسوط واذا اختلف في مسئلة والعمل بما قاله الاكثر أولى كما ذكره البيري في حاشية الاشياء الخامس ان تصحيح سقوط الترتيب فيما اذا لم يذوق العصر في وقت ناقص لا يلزمه تصحيح كون المراد الوقت المستحب في سائر الاوقات اذ بعد غايته البعدان يقال يسقط الترتيب اذا فاتت صلوات ولزم من قضائها تأخير ظهر الشتاء أو تأخير المغرب عن أول الوقت مع انه لو تذكر الفائتة والمخطيب يخطب يقوم ويقسمها وان فاتته الاستماع الواجب فكيف لا يقضيها اذا لم يذوق الوقت المستحب السادس ان ما ذكره من قول الظهري ان ما في المنتقى نص صريح في ان العبرة للوقت المستحب فيه نظر ظاهر لان ما في المنتقى لا خلاف فيه على القولين أما على اعتبار الوقت المستحب فظاهر وأما على اعتبار أصل الوقت فلان شرطه أن لا تقع الفائتة في وقت تغير الشمس لان ذلك الوقت لا يصح فيه الا عصر يومه كما علمت من عبارة شيخنا التي ذكرناها والحاصل ان ما ذكره المؤلف ههنا غير محرر رواه تبعه من بعده عليه حتى العلائي شارح التنوير ولم أر من نبه على ما قلته فاعتنم هذا التحرير والمجد لله رب العالمين

(قوله وفي المجتبى من جهل) نقله قاضخان في شرحه عن الحسن بن زياد وقال وكثير من المسايخ أخذوا بقوله ومثله في التنازع خانية (قوله دخول السادسة) أي دخول وقت السادسة كافي الهداية (قوله وقد يقال) أي فيما لو أراد أن يصلي الظهر من اليوم الثاني في هذه الصورة يصح أداؤها السقوط الترتيب بصيرورة الفوائت ستا (قوله من كون الفوائت سبعة) أي بتقديم السنين وهو ظاهر وقوله أو تسع أي بتقديم التاء المثناة على السنين ووجهه أنه ذكر الفوائت بلفظ الجمع والزائد غير المزيد عليه والمزيد عليه ست والفوائت الزائدة ثلاثة لأنها أدنى مراتب الجمع فيصير المجموع تسعة وفيه أنه لا يفهم من قولك هذه الدراهم تزيد على مائة إلا أن عددها يزيد على مائة درهم والمراد هنا كذلك (قوله وإن أجاب عنه في غاية البيان الخ) ٩١ قال بعد تقريره وحاصله

الأن يزيد بقوت ست صلوات بدخول وقت السابعة فيسقط الترتيب وهذا ما عندي من البيان أنه ورده في العناية بأن الزيادة لا بد وأن تكون من جنس المزيد عليه ثم قال والحق أن يقتدر مضافان وتقديره إلا أن تزيد

وصيرورتها سنا

أوقات الفوائت على أوقات ست صلوات بحسب دخول الأوقات دون خروجها ورده في السعدية بأن الزائد على أوقات ست صلوات ليس وقت الفائت بل على العكس حيث زاد على أوقات الفوائت الستة وقت صلاة أخرى واختار في الجواب أن الكلام على القلب أي إلا أن تزيد الصلوات المفروضة على ست فوائت قال وهذا معنى صحيح لا غبار عليه والقلب فنعتبر من

وقد فاتته صلوات في وقت كان شفعوا بيا تم أراد أن يقضى بها في الوقت الذي صار حنفيا يقضى على مذهب أي حنفية اه وفي المجتبى من جهل فرضية الترتيب لا يجب عليه كالناسي وهو قول جماعة من أئمة بلخ وفي القدوري الكبير ترك الظهر وصلى العصر إذا كراحتي فسدت ثم قضى الظهر وصلى المغرب قبل إعادة العصر صح مغر به ولو علم أن عليه إعادة العصر لم تجز مغر به ولم يفصل في الأصل بين ما إذا كان عالما أو جاهلا قال رحمه الله وهذا معنى قولهم الفاسد لا يوجب الترتيب هذا ما ظهر للعبد الضعيف هذا وقد ذكر في المحيط معزيا إلى النوادر لو صلى الظهر على ظن أنه متوضئ ثم توضأ وصلى العصر ثم تبين يعيد الظهر خاصة لأنه بمنزلة الناسي في حق الظهر فلم يلزمه مراعاة الترتيب اه وليس بخالف لما قدمناه عنهم لأن فيما قدمناه كان وقت العصر إذا كرا أنه صلى الظهر بغير طهارة وفي مسألة النوادر التذكري حصل بعد أداء العصر (بواحد وصبر ورتها سنا) أي ويسقط الترتيب بصيرورة الفوائت ست صلوات لدخولها في حد الكثرة المغضية للخرج لو قلنا بوجوبه والكثرة بالدخول في حد التكرار وهو أن تكون الفوائت ستا وهو الصحيح وبه اندفع ما روى عن محمد بن المعتمر بدخول السادسة واندفع ما في السراج الوهاج وغاية البيان وكثيران المعتمر بدخول وقت السابعة لتصير الفوائت ستا لا يتوقف صيرورتها ستا على دخول السابعة كما لو ترك صلاة يوم كامل وبجر اليوم الثاني فإن الفوائت صارت ستة طلوع الشمس في اليوم الثاني ولم يدخل وقت السابعة وقد يقال لما كان وائدة السقوط صحة الوقتية وهي لا تكون إلا بدخول وقت السابعة اعتبر وقت السابعة وجوابه أن وائدة السقوط لم تنحصر فيما ذكر لأنه بدخول وقت السابعة لا يجب عليه الترتيب فيما بين الفوائت أيضا كما سيأتي وعبارة المصنف أولى من عبارة الهداية والقدوري حيث قال إلا أن تزيد الفوائت على ست صلوات استغناء عن قوله رتبتها في القضاء لما يلزم من ظاهرهما من كون الفوائت سبعة على ما في فقه القدير أو تسع على ما في النهاية وإن أجاب عنه في غاية البيان بأن المراد بالفوائت الأوقات مجازا للاشتباه مع ما قدمناه من عدم اشتراط دخول وقت السابعة وصرح في المحيط بأن ظاهر الرواية أن الترتيب يسقط بصيرورة الفوائت ستا موافقا لما في المختصر وصححه في الكافي وبه اندفع ما صححه الشارح الزلمي من أن المعتمر في سقوط الترتيب أن تبلغ الأوقات المتخللة منذ فاتته ستة أوقات وإن أدى ما بعده في أوقاتها ولهذا ذكر في الفتاوى الظهيرية لو تذكروا ثمانية بدشهر لا تجوز لوقتية مع تذكر الفائتة لا إذا كانت

البلاغة سيما عند صاحب المفتاح اه لكن فيه أن اعتبار محاورات البلاغة في أداء الأحكام الشرعية غير ظاهر لا سيما فيما يتردد إلى اشتباه الحكم كما هنا وثم تأويلات أخر (قوله للاشتباه) تعاملا للأولوية وقوله مع ما قدمناه وجه آخر للأولوية أيضا (قوله بالآلة) اندفع ما صححه الشارح الزلمي وعبارته ثم المعتمر فيه أن تبلغ الأوقات المتخللة منذ فاتته ستة وإن أدى ما بعده في أوقاتها فلو اعتبر أن تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة وثمرة الاختلاف يظهر فيما إذا ترك ثلاث صلوات مثلاً الخ (قوله ولهذا ذكر كراحتي) أم لا لا بدفاع لكن مع قطع النظر عن قوله وقال الصدر الشهيد الخ

ما ذكره الصدر الشهيد وما فى التجنيس والولوجية موافق لتصحيح الشارح (قوله سقط الترتيب) قال فى الفتح يعنى بين المتروكات اه وظاهره انه لا يسقط بين المتروكات والوفتية على كل من الاعتبارين كما يفيد به أيضاً ما سبذ كره المؤلف عن الحقائق (قوله غير متصور على قوله) لانه مع دخول وقت السادسة ثبتت الصحة فلا تتحقق وائتاسوى المتروكة اذ ذاك والمسقط هو ست فوائت لا مجرد أوقات لا فوائت فيها كذا فى فتح القدير ونظام الكلام فيه وقد تباب بانها فائت حكاه الوترى صلاة وصلى بعدها خسا ذاكر الها سقط عنه الترتيب مع ان الفائت حقيقة واحدة تأمل (قواه فالحاصل) أى حاصل ما ذكره فى توجيه قول من افتصر على الثلاث (قوله فى المسئلة الاولى) أى مسئلة ما لو كانت الفوائت ثلاثا ظهر من يوم وعصر من يوم ومغرب من يوم ولا يدرى ترتيبها ولم يقع تخريجه على شى (قواه لانه اما ان يصلى الخ) تعليل لقوله يصلى سبعا وقوله

الفوائت ستا وقال الصدر الشهيد حسام الدين فى واقعاته انه يجوز اه وفى التجنيس ان الجواز مختار الطحاوى والفقهاء أى الليث وبه نأخذ لان المتخالف بينهم أكثر من ست صلوات اه وفى الوجبة وهو المختار عند المشايخ وهو موافق لتصحيح الشارح وحاصله انه لم يختلفوا هل المعتبر ضرورة الفوائت ستا فى نفسها ولو كانت متفرقة أو كون الأوقات المتخللة ستا وثمرته تظهر فيما ذكرنا من الفروع والظواهر اعتمادا موافق المتون من اعتبار ضرورة الفوائت سنا حقيقة وما ذكره الشارح الزبلى ثمة للخلاف المذكور من انه لو ترك ثلاث صلوات مثلا الظهر من يوم والعصر من يوم والمغرب من يوم ولا يدرى أيتها أولى فعلى اعتبار الأوقات سقط الترتيب لان المتخالف بين الفوائت كثيرة فيصلى ثلاثا فقط وعلى اعتبار الفوائت فى نفسها لا يسقط فيصلى سبع صلوات والاول أصح اه فغير صحيح لوجهين الاول انه لا ينصور على قول أبى حنيفة كون المتخللات ست فوائت لان مذهبه ان الوفتية المؤداة مع تذكر الفائتة تسد فسادا ووقفا الى ان يصلى كمال خمس وقتيات وان لم يعد شيئا منها حتى دخل وقت السادسة صارت كلها صحيحة كما سيأتى فى قوله وقيل يعتبر ان تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة غير متصور على قوله فلا يبنى عليه شى الثانى ان اختلاف المشايخ فى لزوم السبع أو الثلاث ليس مبني على ما ذكر وانما هو مبني على ان العبرة فى سقوط الترتيب لتحقيق فوت الست حقيقة أو معنى فنوجب السبع نظر الى الاول لانه لم يفته الا ثلاث فلم يسقط الترتيب فيه عدم ما صلى أولا ومن اقتصر على الثلاث نظر الى الثانى لان بايجاب السبع بايجاب الترتيب تنصر الفوائت كسبع معنى فاذا كان الترتيب يسقط بست فأولى ان يسقط بسبع والحاصل اننا لو قلنا بوجوب الترتيب للزوم قضاء سبع وهى كسبع فوائت فلذا أسقطنا الترتيب وفول من أسقطه أوجه لان المعنى الذى لاجله سقط الترتيب بالست وهو الدخول فى حد الكثرة المقتضية للخرج موجود فى ايجاب سبع بعينه واقتصر عليه فى التجنيس من غير حكاية خلاف ثم ذكر بعده الخلاف وقال ان السقوط هو مختارنا وغيره لا يعتمد عليه وذكر الوالوجي ان من أوجب الترتيب فيه لا اعتماد عليه لانه قد زاد على يوم وليلة فلا يبقى الترتيب واجبا اه وصحح فى الحقائق معللا بان إعادة ثلاث صلوات فى وقت الوقتية تلاجل الترتيب مستقيم اما ايجاب سبع صلوات فى وقت واحد لا يستقيم لتضمنه تفويت الوقتية اه يعنى انه مظنة تفويت الوقتية والحاصل انه لا يلزمه الا قضاء ما تركه من غير إعادة شى على المذهب الصحيح اذا كانت الفوائت ثلاثا أو أكثر فيلزمه قضاء ثلاث فى الفرع المذكور ولو ترك مع ذلك عشاء من يوم آخر لزمه أربع ولو ترك صباحا آخر لزمه خمس ولا يعيد شيئا ماصلا وعلى القول الضعيف فى المسئلة الاولى يصلى سبعا لانه اما ان يصلى ظهرا بين عصرين أو عصرين بين ظهريين لا احتمال أن يكون ماصلا أو لا هو الا حرقه ثم يصلى المغرب ثم يعيد ماصلا أو لا لا احتمال كون المغرب أولا وفى المسئلة الثانية يقضى خمس عشرة صلاة السبعة الاولى كما ذكرنا ثم يصلى بعدها العشاء ثم يعيد السبعة الاولى لا احتمال أن تكون العشاء هى الاولى وفى المسئلة الثالثة يقضى احدى وثلاثين صلاة الخمسة عشر الاولى ثم يصلى الفجر ثم يعيد الخمسة عشر لا احتمال أن يكون الفجر هى الاولى وانما سبعا لانه يكون الفائت ثلاثا فأكثر لانه لو فاتته صلاتان الظهر من يوم والعصر من يوم ولا يدرى الاول فعند أبى حنيفة يلزم قضاء ثلاث صلوات وهو ما ظهر عصرين أو عصرين بين ظهريين لان المتروك أولا ان كان هو المؤدى أولا فلا خير فى ذلك والا فالاول

وقالا لا يلزمه الاصلان الحاقاله بالناسي فيسقط الترتيب وأبو حنيفة أحقه بناسي التبعين وهو من
فاته صلاة لم يدركها ولم يقع تحريره على شيء بعيد صلاة يوم وليلة بجامع تحقيق طريق يخرج بها عن
العهد بيقين فيجب سلوكها وهذا الوجه يصرح بإيجاب الترتيب في القضاء عنده فيجب الطريق
التي يعينها لا كما قيل أنه مستحب عندهم فلا خلاف بينهم وفي فتاوى قاضي خان أن الفتوى على قولهما
كانه تخفيفا على الناس لكسبهم والافدليلهم ما لا يترجح على دليله وقد ذكر في آخر المحاوي القدسي
أنه إذا اختلف أبو حنيفة وصاحبه فلا يصح أن الاعتبار لقوة الدليل والحاصل أن الأصح المفتي به أنه
لا يلزمه القضاء إلا بقدر ترك سواء كان الزكوة صلاتين أو أكثر وقد أفاد كلام المصنف أن الفوائت
إذا كثرت سقط الترتيب فيما بين الفوائت نفسها كما سقط بينها وبين الوقتية وقد صرح به في
الهداية وخزمه في المحيط وعلله في غاية البيان بأن الكثرة إذا كانت مسقطا للترتيب في غيرها كانت
مسقطا له في نفسها بالطريق الأولى لأن العلة إذا كان لها أثر في غير محلها فلا يكون لها أثر في محلها
أولى اه ونص الزاهد على أنه الأصح وبهذا يدفع ما في الظهيرية والحنفية من أن الفوائت لو
كثرت وأراد أن يقضى بها فإنه يراعى الترتيب في القضاء وتفسر بذلك أنه إذا قضى فائتة ثم فائتة فإن
كان بين الأولى والثانية فوائت ست يجوز له قضاء الثانية وإن كانت أقل من ست لا يجوز قضاء
الثانية ما لم يقض ما قبلها وقيل في الفوائت إذا كثرت سقط الترتيب حتى لو قضى ثلاثين فورا ثم
قضى ثلاثين ظهرا ثم قضى ثلاثين عصرًا جازاه وأفاد كلامه أيضا أنه لا فرق بين الفوائت القديمة
والجديدة حتى لو ترك صلاة شهر فسقا ثم أقبل على الصلاة ثم ترك فائتة حادثة فإن الوقتية جائزة
مع تذكر الفائتة الحادثة لأنضمامها إلى الفوائت القديمة وهي كثيرة فلم يجب الترتيب ولأن
بالجديدة ازدادت الكثرة فمتأ كد السقوط ولأنه لو اشتغل بهذه الفائتة لم كان ترجيحًا بالمرج
ولو اشتغل بالكل نفرت الوقتية فتعين ما ذكرنا وقال بعضهم أن المسقط الفوائت الجديدة وأما
القديمة فلا تسقط ويجعل الماضي كأن لم يكن زحوا عن التهاون بالصلوات فلا تجوز الوقتية مع
تذكرها وصححه في معراج الدراية معزى إلى المحيط بالناسي والشيخ في التجهيز والفتوى وذكر
في الختبي أن الأول أصح وفي الكافي والمعراج وعما به الفتوى فقد اختلف التصحيح والفتوى كما رأيت
والعمل بما وافق إطلاق المتن أولى خصوصًا على القول الثاني يؤدي إلى التهاون لا إلى زجره عنه
فإن من اعتاد تفويت الصلوات لأفقي بعدم الجواز يفوت أخرى ثم ونم حتى تبلغ الحديثة حد الكثرة
كما في الكافي (قوله ولم يعد بعودها إلى القلة) أي لم يعد وجوب الترتيب بعود الفوائت إلى القلة
بسبب القضاء بعد سقوطه بكثرتها كما إذا ترك رجل صلاة شهر مثلاً ثم قضاهما الصلاة ثم صلى الوقتية
ذاكرًا لها فإنها صحيحة لأن الساقط قد تلاشى فلا يحتمل العود كما الماء القليل إذا تجسس فدخل عليه
الماء الجاري حتى كثرت وصال ثم عاد إلى القلة لا يعود نجسًا واختاره الإمام السرخسي والإمام البزدوي
حيث قالوا ومتى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين وصححه أيضا في الكافي والمحيط وفي معراج
الدراية وغيره وعليه الفتوى وقيل يعود الترتيب وليس هو من قبيل عود السائط بل من قبيل زوال
المانع كحق الحضنة إذا ثبت للام ثم تزوجت ثم ارتفعت الزوجية فإنه يعود لها وأخاره في الهداية
قال أنه لا يظهر مستدلاً بما روى عن محمد في ترك صلاة يوم وليلة وجعل يقضى من الغد مع كل
وقتية فائتة فالفوائت جائزة على كل حال والوقتية فاسدة إن قدمها لدخول الفوائت في حد القلة

لاحتمال تعليل للتعليل
وحاصله أنه في هذه
السورة يصلى الظهر ثم
العصر ثم الظهر ثم المغرب
ثم الظهر ثم العصر ثم الظهر
لماد كره من التعليل
الثاني (قوله مستدلاً بما
روى عن محمد بن) وجه
الاستدلال أنه إذا قدم
الوقتية صارت هي سادسة
الترويات فسقط الترتيب
ولم يعد بعودها إلى القلة
فعلى تقدير أن لا يعود
كان ينبغي أنه إذا قضى
بعدها فائتة حتى عادت
الترويات إلى خمس أن
تجوز الوقتية الثانية
قدمها أو أخرها وإن
وقعت بعد عدة لا توجب
سقوط الترتيب أعني
خمساً أو أربعاً سقط
الترتيب قبل أن نصير
إلى الخمس كذا في الفتح

(قوله لانه لا فائتة عليه في ظنه حال ادائها) محمول على ما اذا كان جاهلا أما لو اعتقد وجوب الترتيب كانت أيضا فاسدة وعليه أن يقال اذا كان الغرض جهل وجوب الترتيب وأنه معتبر في صحة العشاء اذا أخرها لمصادفته محل اجتهاد فلا وجه للفصل بين تقديمها وتأخيرها بل يجب أن يصح وان قدمها الآن الغرض انه جاهل وجوب الترتيب بينها وبين الفائتة التي عليه والجواب يعلم من جوابهم لطالب الفرق بين ما وصلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذكرا الها إلى آخر ما مر من المسئلة وجوابها وكذا ما نحن فيه وأنه اذا أخر العشاء ففسادها بسبب فساد الوقتيات وفساد الوقتيات هو الفساد المجتهد فيه فهو نظير العصر في المسئلة المذكورة واذا قدمها ففسادها حينئذ ٩٤ لوجود الفائتة يبين وهي آخر المتروكات كذا حققه في فتح القدير (قوله ولم يخرج هنا)

أى وحينئذ فاذا قضى فائتة قبل خروج الوقت بقيت الفوائت أربعاً وصارت خمساً بخروج الوقت فكان العود من الخمس الى الاربع ومن الاربع الى الخمس فلم تتحقق الكثرة (قوله وما أجيب به في المعراج) أى عن الرد على صاحب الهداية المذكور في الكافي والتبيين (قوله المسئلة) أى التي استدلل بها في الهداية (قوله رد بقوله في الكتاب الخ) أقول قد ذكر في المعراج هذا الرد بصورة سؤال ثم أجاب عنه وعبارته فان قيل قال في الكتاب صلى مع كل وقتية فائتة ومع للقران قلنا ان الفران غير مراد اجاعا فان الصلاتين لا تؤدىان معا فيكون المراد ان كل فائتة تغضى مع ما يجانساها

وان أخرها فكذلك الا العشاء الاخيرة لانه لا فائتة عليه في ظنه حال ادائها اه ورده في الكافي والتبيين بانه لا دلالة فيه لان الترتيب لو سقط لجازن الوقتية التي بدأ بها ولان الترتيب انما يسقط بخروج وقت السادسة ولم يخرج هنا ولا يمكن جملة على ما روى عن محمد ان الترتيب يسقط بدخول وقت السادسة لان حكمه بفساد الوقتية التي بدأ بها يمنع من ذلك ادلو كان مراده على تلك الرواية لما فسدت التي بدأ بها أول مرة لسقوط الترتيب عنده وذكره في فتح القدير وارضاء ورده الشيخ قاسم في حاشيته على الزيلعي بانه مبني على ما روى عن محمد فقد نص جماعة من محققى المشايخ على أن من أصل محمد انه اذا دخل وقت السادسة سقط الترتيب الا ان سقوطه يتقرر بخروج وقت السادسة فاذا أدى وقتية توقف جوازها على قضاء الفائتة وعدمه واذا قضى دخلت الفوائت في حد القلة فطلعت الوقتية لانها أديت عند ذكر الفائتة ولذا صرح في رواية ابن سماعة عن محمد في تعليل ذلك بقوله لانه كلما قضى فائتة عادت الفوائت أربعاً وفسدت الوقتية الا العشاء فانه صلاها وعنده ان جميع ما عليه قد قضاها فاشبهه الناسى اه وما أجيب به في المعراج من ان المسئلة مفروضة فيمن مد الوقتية التي شرع فيها الى آخر الوقت ثم قضى الفائتة بعد خروج الوقت ولا بد ان يكون الشروع في سعة الوقت اذ لو كان عند الضيق لسكت الوقتية صححة رد بقوله في الكتاب صلى مع كل فائتة وقتية ومع للقران وذكر في فتح القدير ولا يخفى ان ابطال الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول فكيف بالاستشهاد وحاصله بطلان ان يكون ذلك نصاعن محمد في المسئلة فليكن كذلك فهو غير منصوص عليه من المتقدمين لكن الوجه بساعده يجعله من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وذلك ان سقوط الترتيب كان بعلة الكثرة المفضية الى المخرج وانها مظنة تفويت الوقتية فلما قلت زالت العلة فعاد الحكم الذي كان قبل كحق المحضانة اه وفيه نظر لانا قد نقلنا عن الامامين السرخسي والبرزوي كما في غاية البيان انه متى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين وفي المحيط لم يعد في أصح الروايات فكيف يقال انه غير منصوص عليه من المتقدمين وهو أصح الروايات عن المتقدمين اذ الروايات انما هي منسوبة اليهم لا الى المشايخ وليس هو من قبيل زوال المانع في التحقيق لان مقتضى الترتيب مع كثرة الفوائت ليس بموجود أصلاً ولذا اتفقت كلماتهم متوناً وشروحاً على ان الترتيب يسقط بثلاثة أشياء فصرح الكل بالسقوط والساقط لا يعود اتفاقاً بخلاف حق المحضانة فان مقتضى لها موجود مع الزوج لانه القرابة المحرمة مع صغر الولد وقد منع الزوج من عمل المقتضى فاذا زال الزوج زال المانع فعمل المقتضى عمله والفارق بين البابين وجود المقتضى وعدمه ولذا كان الاصح في مسئلة المني

من الوقتية من غير اشتراط البيان في وقت واحد اه قال في النهر فذكره السؤال بدون الجواب اذا مما لا ينبغي وقال ان هذا الجواب أى المذكور في المعراج أحسن الاجوبة اه لكن استشكله شيخنا بما مر عن الشيخ قاسم من أصل محمد فان مقتضاه انه اذا لم يؤد الفائتة في وقت السادسة يتقرر سقوط الترتيب فيلزم صحة الوقتية تأمل (قوله وذكر في فتح القدير) أى جواباً عما ذكره سابقاً من الرد على الهداية تبعاً للكافي والتبيين (قوله فكيف بالاستشهاد) أى ان ما ذكره صاحب الهداية عن محمد استشهاده على مدعاه لا استدلالاً وباطاله لا يستلزم بطلان المستشهد عليه بالاولى (قوله وليس هو من قبيل زوال المانع الخ) سبقه الى هذا العلامة قاسم في فتاواه

(قوله ولو قال المصنف ولم يعد الخ) لا يخفى انه لا أولوية في ذلك بل لو قال ذلك موافقا للمجتبي لم يصح لما استعمله من جعله ما في المجتبى خطأ (قوله يمضي لضيق الوقت) في هذا التعليل نظر بل الظاهر ان يقال لانه لا يصح قضاء الظهر في وقت الاجرار فان ذلك الوقت لا يصح فيه الا عصر يومه كاقدمناه عن شرح قاضيان (قوله وقوله واقتداء المسافر نتيجة كونه مؤديا) أقول وهو نتيجة كونه قاضيا أيضا لان اقتداء المسافر بعد الوقت بالمقيم غير صحيح سواء كان المقيم مؤديا أم قاضيا على انه لا مدخل للنتيجة ولا للمنتج في هذا المحل ولا مما ساس له بالمقام أصلا فتأمل (قوله فيكون محل الخلاف الخ) قال ٩٥ بعض الفضلاء فيه ان بعد المحل

انتفى الخلاف اه وفيه نظر لانه على هذا المحل يكون معنى ما في المجتبى انه لو تذكر بعد الفراغ لا يعود الترتيب في المستقبل فبخالف حكاية الاتفاق على عروده (قوله) وتذكر قبل الفراغ فبعيد

فلو صلى فرضا ذا كرا فائتة ولو تراسد فرضه موقوفا

قال الرملي نقلا عن خط شيخه العلامة المقدسي قوله بعينه هو البعد لان صاحب المجتبى أعلى مقاما من ان يخفى عليه مسئلة مشهورة في المنون حتى يحس بمثل ذلك بخطئه فيها فيحمل كلامه في كل مقام على ما يليق به فاما ضيق الوقت فاذا خرج الوقت وهو في أثناء الصلاة زال ضيق الوقت بخروجه ولا يعود الترتيب وأما التذكير في أثناء

اذا فرغ من الثوب ثم أصابه ماء واخواتها عدم عود النجاسة كما ذكرنا ولو قال المصنف ولم يعد بزوالها ليكون الضمير راجعا الى الثلاثة أعنى ضيق الوقت والنسيان وصبر ورتبها استمال كان أولى لان الحكم كذلك فيها قال في المجتبى ولو سقط الترتيب لضيق الوقت ثم خرج الوقت لا يعود على الاصح حتى لو خرج في خلال الوقتية لا تفسد على الاصح وهو مؤد على الاصح لا قاض واقتداء المسافر بعد غروب الشمس في العصر بمقيم شرع فيه في الوقت لا يصح وكذا لو سقط مع النسيان ثم تذكر لا يعود ولو نسي الظهر وافتتح العصر ثم ذكره عند اجراء الشمس يمضي لضيق الوقت وكذا لو غربت وكذا لو افتتحها عند الاصفراء ذا كرا ثم غربت اه وقوله واقتداء المسافر نتيجة كونه مؤديا كما لا يخفى والذي ظهر للعبد الضعيف ان ما ذكره في المجتبى من عدم عوده بالتذكر خطأ لان كلماتهم انفتحت عند ذكر المسائل الاثني عشرية السابقة انه لو تذكر فائتة وهو يصلي فان كان قبل الزوال قدر التشهد بطلت صلاته اتفاقا وان كان بعد الزوال بطلت عنده وعندهما لا تبطل فقد حكموا بعوده بالتذكر ولهذا قال في معراج الدراية والنهاية انه لو سقط بالنسيان وضيق الوقت فانه يعود بالتذكر وسعة الوقت بالاتفاق اه ولدا والله أعلم اقتصر في المختصر على عدم العود بقلة الفوائت وان حل ما في المجتبى على تذكره بعد الفراغ من الصلاة فيكون محل الخلاف الترتيب بين الفائتة والوقتية في المستقبل لا فيما صلاه حاله النسيان وتذكر قبل الفراغ فبعيد بخلاف لسياق كلامه في ضيق الوقت لتصر به فيه بعدم العود ولو خرج في خلاله بقي ههنا كلام وهو انه بعد ان حكم باستحقاق الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت حكم بسقوطه بثلاثة أشياء فشمع النوعين وقد قدمنا ان سقوطه بكثر الفوائت يشمل النوعين واما بالنسيان والظاهر شموله لهما واما بضيق الوقت فهو خاص بالترتيب بين الفائتة والوقتية واما الترتيب فيما بين الفوائت فلا يسقط به حتى لو قدم المتأخر من الفوائت عند ضيق الوقت لا يجوز لانه ليس بمسقط حقيقة وانما قدمت الوقتية عند المعجز عن الجمع بينهما والقوتها مع بقاء الترتيب كما ذكره الشارح (قوله فلو صلى فرضا ذا كرا فائتة ولو تراسد فرضه موقوفا) أي فساد هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة قبل أن تصير الفوائت كثيرة مع الفائتة فان قصها قبل فساد هذا الفرض وما صلاه بعده متذكرا وان لم يقضها حتى صارت الفوائت مع الفائتة ست صلوات فاصلا متذكرا لها صحيح قال في المبسوط هذه المسئلة هي التي يقال واحدة تصحح خمس او واحدة تفسد خمس او واحدة المصححة للخمس هي السادسة قبل قضاء المتروكة والواحدة المفسدة للخمس هي المتروكة تقضى قبل السادسة اه وهذا عند أبي حنيفة وعندهما الفساد محتم لا يزول وهو القياس لان سقوط الترتيب

الصلاة فلا يمكن القول به لما اشتهر بين الصغار في الاثني عشرية فيجمل على ما يمكن وهو لو كان عليه نهر وعصر مثلا فصلى المغرب فاسيا لهما ثم تذكرهما بعد المغرب فلا يعود لهما وان كان مقتضى الشرطية ذلك فبعد دخول وقت العشاء ليس له ان ينهم العشاء فملك كلام المجتبى على ما وجب الخطأ والخطأ اه قلت ولا يخفى عليك ان هذا الجواب وان كان صحيحا في نفسه لا يثبت بعينه من الافهام وكثرة التعريف لا تروجه عن عدم له أدنى المسام وقد سلم في النهر ما فهمه المؤلف المحقق لكنه قال الاولى بحكم يضعفه وان من حكي الاتفاق لم يلتفت اليه لشذوذه (قوله فشمع النوعين) أي نوعي الترتيب وهما بين الفائتة وقتية وبين الفوائت نفسها

(قول وقد ذكره في فتح القدير بحثا) وعبارته فان قلت انما ذكر من رأيت انه اذا صلى السادسة من المؤديات وهي سابعة المتروكة صارت الخمس صحيحة ولم يحكموا بالصحة على قوله بمجرد دخول وقتها والجواب انه يجب كون هذا منهم اتفاقا لان الظاهر انه يؤدي السادسة في وقتها لا بعد خروجه فأقيم أدائها تمام دخول وقتها لماسند كراه وما سجد كراه هو قوله بعد نفخ ورقتين ولا يخفى على متأمل ان هذا التعليل المذكور يوجب ثبوت صحة المؤديات بمجرد دخول وقت سادستها التي هي سابعة المتروكة لان الكثرة ثبتت حينئذ وهي المسقطه من غير توقف على أدائها كما هو المذكور في التصوير في سائر الكتب اه قال في النهر وأنت خير بان الاولى أن يقال بخروج ٩٦ وقت غامستها التي هي سادسة المتروكة لان دخول وقت السادسة غير شرط الاترى

انه لو ترك فجر يوم وأدى باقي صلاته انقلبته صحيحة بعد طلوع الشمس (قوله منقول في المجتبى) نقله في النهر عن معراج الدراية أيضا حيث قال اعلم ان الشرط لتصحيح الخمس صيرورة الفوائت سنا بخروج وقت الخامسة التي هي سادسة الفوائت لا أداء السادسة لا محالة الا انهم ذكروا أداء السادسة التي هي سابعة الفوائت لتصير الفوائت سنا بتعيين لانه شرط ألبيته ثم قال كان ينبغي أنه لو أدى الخامسة ثم قضى المتروكة قبل خروج وقتها ان لا تفسد المؤداة بل تصح لوقوعها غير جائزة وبها تصير الفوائت سنا وأجاب بمنع كونها فائتة ما بقي الوقت اذا حتم الاداء على وجه الصحة قائم اه وفي امداد

حكم والكثرة علة له وانما ثبت الحكم اذا ثبتت العلة في حق ما بعد ما قاما في حق نفسها فلا وهذا لان العلة ما تحل بالحل فيتميز لحواله المحل فلا يجوز أن يكون نفس العلة محلا للعلة للاستحالة ولا في حنفية ان الحكم مع العلة يقتضي ان الماعرف في الاصول والكثرة صفة هذا المجموع وحكمها سقوط الترتيب واذا ثبت صفة الكثرة بوجودها لا خيرة استندت الصفة الى أولها بحكمها فيجوز الكل كمرض الموت لما ثبت له هذا الوصف استندا اليه بحكمه ولهذا لو أعادها بالترتيب جازت عندهما أيضا وهذا لان المانع من الموازاة قلة وقتها وقدرت فيزول المنع وفي العناية لا يقال كل واحدة من آحادها جزؤها مقدمة عليها فكيف يكون معلولا لآحادها جزؤها من حيث الوجود ولا كلام فيه وانما الكلام من حيث الجواز وذلك متناحرا له لم يكن ثابتا لكل واحدة منها قبل الكثرة ولا يمتنع أن يتوقف حكم على أمر حتى يتبين حاله كتجسيم الزكاة الى الفقير يتوقف كونها فرضا على تمام المحول والنصاب نام وان تم على غائبه كان فرضا ولا انفصل وكون المغرب في طريق مزدلف فرضا على عدم اعادتها قبل الفجر وان أعادها كانت نفلا والظاهر يوم الجمعة على عدم شهودها فان شهدها كانت نفلا وصحة صلاة المعذور اذا انقطع العذر فيها على عودته في الوقت الثاني فان لم يعد فسدت والاصح وكون الزائد على العادة حياضا على عدم مجاوزة العشرة وان جاوزت فاستحاضة ولا حيض وصحة الصلاة التي صلحتها صاحبة العادة فيما اذا انقطع دمها دون العادة فأغتسلت وصلت على عدم العود وان عادت ففاسدة ولا فصحة ثم اعلم ان المذكور في الهداية وشروحا كالتناية والعناية وغاية البيان وكذا في السكاني والتبيين وأكثر الكتب ان انقلاب الكل جائز ما وقف على أدائها صلوات وعبارة الهداية ثم العشرة فسادا موقوفا حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد النهار انقلب الكل جائزا والصواب ان يقال حتى لو صلى خمس صلوات وخرج وقت الخامسة تمن غير قضاء الفائتة انقلب الكل جائزا لان الكثرة المسقطه بصيرورة الفوائت سنا فاذا صلى خمس صلوات وخرج وقت الخامسة صارت الصلوات سنا بالفائتة المتروكة أولا وعلى ما صورته يقتضي أن تصير الصلوات سبعة وليس بصحيح وقد ذكره في فتح القدير بحثا ثم أطلعني الله بمعراج الدراية على موافقته وذكر عبارة ثم نقل بعده مثله عن مجمع الروايات والتنازع خانية والسغناقي وقاضيان ثم قال فهذه نصوص تطابق بحث المحقق السكالي بن الهادي وهذا الذي قلناه أولى من قول صاحب البحر رحمه الله تعالى الصواب ان يقال انما ليس قولهم خطأ كما علمته وكذا حكمهم في قول صاحب المبسوط ان المصحف للخمس هي السادسة بانه غير صحيح ليس كما ينبغي نعم لو قال هي مظهرة فلما كانت مظهرة لا ينبغي ان اضيف اليها لكان حسنا كما قد علمته والله تعالى الخداه

الفتاح ما ذكر في عامة الكتب ليس المراد منه الانا كيد خروج وقت الخامسة من المؤديات لا اشتراط أداء السادسة

السادسة بل ولا دخول وقتها لانه لا يلزم من خروج الوقت دخول غيره ثم قال ثم أطلعني الله بمعراج الدراية على موافقته وذكر عبارة ثم نقل بعده مثله عن مجمع الروايات والتنازع خانية والسغناقي وقاضيان ثم قال فهذه نصوص تطابق بحث المحقق السكالي بن الهادي وهذا الذي قلناه أولى من قول صاحب البحر رحمه الله تعالى الصواب ان يقال انما ليس قولهم خطأ كما علمته وكذا حكمهم في قول صاحب المبسوط ان المصحف للخمس هي السادسة بانه غير صحيح ليس كما ينبغي نعم لو قال هي مظهرة فلما كانت مظهرة لا ينبغي ان اضيف اليها لكان حسنا كما قد علمته والله تعالى الخداه

(قوله وتعليهم أيضاً برشد إليه) أي تعليهم السابق لاني خيفة رجه الله يرشد الى ان فساد هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة قبل ان تصير الفوائت كثيرة وانه لا تتوقف الصحة اذا صارت كثيرة على ما اذا كان طائفاً ٩٧ عدم وجوب الترتيب عنده

(قوله وعلاه في فتح القدير) أي على الضعف لكن في الفتح لم يصرح بأنه ضعيف بل يفهم منه ذلك فانه قال ولا يخفى على متأمل ان هذا التعليل المذكور يوجب انه لا تتوقف الصحة على ما اذا كان طائفاً عدم وجوب الترتيب عنده بخلاف ما اذا ظنه وانه لا يصح كما نقله في المحيط عن مشايخهم فان التعليل يقطع الخ (قوله لا تجزئه الصلوات الاربعه الخ) الظاهر ان القولين في هذه المسئلة والتي بعدها مبنيان على قول العصاة من ان الفساد محتم لا يزول بكثرة الفوائت (قوله ادامات الرجل وعليه فوائت الخ) قال العارف في شرحه على هدية ابن العماد ورايت بخط والدي رحمه الله تعالى معزيا الى احكام الجنائز ما صورته ثم طريق اسقاط الصلاة الذي يفعله الائمة في زمانها و ان السنة اما شمسية واما قمرية فالسنة الشمسية

السادسة قبل قضاء التروكة غير صحيح لان المصحح للخمس خروج وقت الخامسة كما علمت وأعلق المصنف التوقف فشملي ما اذا ظن وجوب الترتيب أو ظن عدمه وتعليهم أيضاً برشد إليه فإني شرح المجمع للمصنف معزيا إلى المحيط من أن عدم وجوب الاعادة عنده إذا لم يعلم من فاتته الصلاة وجوب الترتيب وفساد صلاته بدو به أما إذا علم فعلية إعادة الكل اتفاقاً لأن العبد مكاف بما عنده ضعيف وعلاه في فتح القدير بان التعليل المذكور يقطع باطلاق الحواب ظن عدم الوجوب أولاً وقيد بفساد الفرضية لانه لا يبطل أصل الصلاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد يبطل لان التحريية عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت التحريية أصلاً ولهما ما هما عقدت لأصل الصلاة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل كذا في الهداية وفائده تظهر في انتقاض الطهارة بالهتمة كذا في العاية وأطلق في التذكرة ولم يقمده بالعلم لما في الولوالجية من دخل في صلاة الظهر ثم شك في صلاة الفجر انه صلاها أم لا فاستأخر عن صلاته تيقن أنه لم يصل الفجر يصلي الفجر ثم يعيد الظهر لا سيما تحقق ظنه صار كانه في الابتداء، تيقن كالمسافر اذا اتيم وصلى ثم رأى في صلاته سراباً فاضى على صلاته ثم ظهر بعد فرائضه من الصلاة انه كان ماء يتوضأ ويعيد الصلاة كذا ههنا اه وفي المحيط رجل لم يصل الفجر وصلى بعدها أربع صلوات من يوم شهر اقبل لا تجزئه الصلوات الاربعه في اليوم الاول وتجزئه في اليوم الثاني لسقوط الترتيب عنه لكثرة الفوائت ولا تجزئه في اليوم الثالث لكثرة الترتيب وهكذا يجري في كل عشرة صلوات سنة صلوات فاسدة وأربعة منها جائزة وكذا الوصل في الفجر شهر او لم يصلي سائر الصلوات تجزئه خمس عشرة صلاة من الفجر لا تجزئه غيرها وقيل انه تجزئه الصلوات الاربعه في كل يوم الا في اليوم الاول وتجزئه كل الفجر الا الفجر في اليوم الثاني لانه صلى الفجر الثاني وعليه أربع صلوات فلم تجزه لقلة الفوائت وبعد ذلك كثرت الفوائت فسقط الترتيب والترتيب متى سقط لا يعود اه واقتصر على القول الاول في التجنيس وقال انه يؤيد قول من لا يعتبر الفوائت القديمة في اسقاط الترتيب وقد أجاب الامام حسام الدين في نظيره في الفصل الذي قبله بخلاف هذا اه فالمتقى به هو القول الثاني كما لا يخفى وقوله ولو وترايبان لقول أبي حنيفة لا عنده الوتر فرض على فوجب الترتيب بينهما وبين الوقتية حتى لو صلى الفجر ذا كرا للوتر فسد بغيره عنده موقوفاً كما تقدم وعندهما لا يفسد لان الوتر سنة ولا ترتيب بين الفرائض والسنن حتى لو تذكر فائتة في تطوع لم يفسد تطوعه لانه عرف واجبا في الفرض بخلاف القياس فلا يلحق به غيره ~~بوتمة~~ ترك الصلاة عمداً كسلا يضرب ويحبس حتى يصلها ولا يقتل واذا جحد واستخف وجوبها يقتل وفي الكافي ومن قضى الفوائت ينوي أول ظهر لله عليه أو آخر ظهر لله عليه احتياطاً ولو لم يقل الاول والاخر وقال نوبت الظهر الفائتة جاز وفي الخلاصة غلام احتلم بعد ما صلى العشاء ولم يستيقظ حتى طلع الفجر ليس عليه قضاء العشاء واختار ان عليه قضاء العشاء واد استيقظ قبل الطلوع عليه قضاء العشاء بالأجاء وهي واقعة محمد بن الحسن سألها أبا حنيفة فأجابها بما ذكرنا فاعاد العشاء اذا فاتت صلاة عن وقتها ينبغي ان يقضيها في ولا يقضيها في المسجد اذا مات الرجل وعليه صلوات فائتة وأوصى بان يعطى كفارة صلاته يعطى

على ذكر في صدر الشريعة في باب الغنيمه ووصول الشمس الى القبلة التي دارقتها في فلك (١٣٩ - بحر ثاني)
 وذلك في ثلثمائة وخمس وستين يوماً وربع يوم والسنة القمرية اثنا عشر شهراً وربعاً وثلثمائة وأربعة وخمسون
 ثلث يوم وثلاث عشر يوم فمضى ان تحسب فدية الصلاة بالسنة الشمسية أخذاً بالاحتياط من غير اعتبار ربع اليوم ومعلوم ان

فدية كل فرض من المحنطة خمسمائة درهم وعشرون درهما وللوتر كذلك فتكون فدية صلاة كل يوم وليلة من المحنطة ثلاثة آلاف درهم ومائة وعشرين درهما وفدية كل سنة شمسية مائة واثنان وأربعون كيلا بكل قسطنطينية وسبع أوقية فينشد يجمع الوارث عشرة رجال ليس فيهم غني لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية ولا عبد ولا صبي ولا مجنون لان هبتم لا تصح ثم يحسب سن الميت فيطرح منه اثناعشر سنة لمدة بلوغه ان كان الميت ذكر او تسع سنين ان كانت أنثى لان أقل مدة بلوغ الرجل اثناعشر سنة ٩٨ ومدة بلوغ المرأة تسع سنين ثم يأخذ الوارث من مال اليتيم وجوبا ان أوصى واستحبيا

ان لم يوص أربعة آلاف درهم واثنين وسبعين درهما أو شيأ قيمته ذلك أو يأخذ الأجنبي من مال نفسه تبرعا مقدار ما ذكر في دور المسقط بنفسه وارثا كان أو غير وارث أو يوكل غيره فيقول المسقط أو وكيله لواحد من الفقراء هكذا فلان ابن فلان ويذكر اسمه

لكل صلاة نصف صاع من بر وللوتر نصف صاع ولصوم يوم نصف صاع وانما يعطى من ثلث ماله وان لم يترك مالا تستقرض ورثته نصف صاع ويدفع الى المسكين ثم يتصدق المسكين على بعض ورثته ثم يتصدق ثم وشم حتى يتم لكل صلاة ما ذكرنا ولو قضاها ورثته بامر لا يجوز وفي الحج يجوز اه وفي الظهيرية اتفق المسايخ على تنفيذ هذه الوصية من ثلث ماله واختلفوا هل يقوم الاطعام مقام الصلاة قال محمد بن مقاتل ومحمد بن سلمة يقوم وقال البخاري لا يقوم ولا رواية في سجدة التلاوة انه يجب أولا ولو أعطى فقيرا واحدا جلة جاز بخلاف كفارة اليمين ولو أعطى عن خمس صلوات تسعة أمناه فقيرا ومنا فقيرا آخر قال أبو بكر الاسكافي يجوز ذلك كله وقال أبو القاسم وهو اختيار الفقيه أي الليث يجوز عن أربع صلوات دون الخامسة لانه متفرق ولا يجوز ان يعطى كل مسكين أقل من نصف صاع في كفارة اليمين فكذلك هذا والحاصل ان كفارة الصلاة تفارق كفارة اليمين في حق أنه لا يستتر فيها العدد وتوافقهما من حيث انه لو أدى أقل من نصف صاع الى فقير واحد لا يجوز اه والله أعلم

باب سجود السهو

باب سجود السهو

لمسافر غ من ذكر الاداء والقضاء شرع في بيان ما يكون جابرا للنقصان يقع فيهما كذا في العناية والاولى ان يقال لمسافر غ من ذكر الصلاة تغلها وفرضها أداء وقضاء شرع فيما يكون جابرا لنقصان يقع فيها فان سجود السهو في مطلق الصلاة ولا يختص بالفرائض وهذه الاضافة من باب اضافة المحكم الى السبب وهي الاصل في الاضافات لان الاضافة للاختصاص وأقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وذكر في التحرير أنه لا فرق في اللغة بين النسيان والسهو وهو عدم الاستحضار في وقت الحاجة وفرق بينهما في السراج الوهاج بان النسيان عزوب الشيء عن النفس بعد حضوره والسهو قد يكون عما كان الانسان عالما به وعما لا يكون عالما به وظاهر كلام الجهم الغفرانه لا يجب السجود في العمد وانما تجب الاعادة اذا ترك واجبا عمدا جبر النقصانه وذكر الوالوجي في فتاواه ان الواجب اذا تركه عمدا لا يجبر بسجدة في السهو لانهم ما عرفتا جابرتين بالشرع والشرع ورد حالة السهو وجعلهما مثالا لهذا الفأنت لا فوقه لان الشيء لا يجبر بما فوقه والنقصان المتمكن بترك الواجب عمدا فوق النقصان المتمكن بتركه سهوا وهذا الجابر اذا كان مثالا للفأنت سهوا كان أدون من الفأنت عمدا والشيء لا يجبر بما ودونه اه وحاصله ان الملامه بين السبب والمسبب شرط والعمد جنابة محضة والسجدة عبادة فلا تصلح سببا لها وهذا

واسم أبيه فأنته صلوات سنة هذه فديتها من ماله فملكك اياها ويعلم ان المال الدفوع اليه صار ملكا له ثم يقول الفقير هكذا وأنا قبلتها وملككتها منك (٧) في دفع المعطى ويسلم اليه فيقبض المعطى فينشد تصير فدية صلاة سنة كاملة مؤداة ثم يفعل مع فقير آخر هكذا الى ان تتم العشرة فينشد تصير فدية

عشر سنين مؤداة في دور واحد ثم يفعل هكذا مرة أخرى ثم وشم الى أن تتم فدية فوائده بحسب الحساب باطلاقة

فاذا تمت فدية فوائده من الصلاة يقول المعطى لفقير واحد من تلك العشرة هكذا فلان بن فلان ملكك ساثر ما وجب عليه من مال ان كان الميت ذكر او ان كان أنثى يقول فلانة بنت فلان ملكك جميع ما وجب عليا في مالها و يفعل مع كل فقير كذلك فيعتبر كلهم بالقبول ثم يهبونه المال فيأخذ صاحبه وارثا كان أو غير وارث ثم يتصدق على الفقراء العشرة ماشاء من الدراهم ولا تقسيم المال المذكور جميعا على الفقراء وهذه حيلة شرعية والله تعالى أعلم اه (قوله تسعة أمناه) جمع من وهو رطلان واثم ثمانية أرطال والن ربع الصاع (باب سجود السهو) (قوله ولا يختص بالفرائض) قال في النهر أقول قدم عن

الشريعة ان الاداء يقال على النفل أيضا وقد أفصح عن ذلك في الدراية فقال لما ذكر الفرائض اتبعها النوافل لانها من الاداء (قوله فتحصل انها ثلاثة مواضع) زاد في النهر عن أفاضل الشريعة رابعة وهي ما اذا صلى على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في القعدة الاولى قال الرملي وذكر في الجواهر عن الزاهد في كتابه بغية المنة وكذا لو ترك قراءة الفاتحة فتكون خسا (قوله مشكل) خبر ما في قوله خسا في المجتبى المح (قوله ولعلمهم نظروا الخ) قال في النهر فيه ما لا يخفى اه أي لان هذا الجواب لا يدفع أصل الاشكال كما قاله الشيخ اسمعيل ولا به لو كان نظرهم الى ذلك لكان ينبغي أن يكون الحكم كذلك فيما لو ترك قراءة التشهد في القعدة الاولى وفيما لو ترك الطمأنينة في الركوع والسجود وان الاول سنة عند الاستروشي وكذا الثاني عند الجرحاني كما في غاية البيان في باب صفة الصلاة هذا وفي الشريعة لالية قوله اذ في العمديا ثم ولا يجب سجدة أقول أشار به ٩٩ الى ضعف القول بأنه يجب السهو

بترك بعض الواجبات
عدا كما نقله المقدسي عن
الولوالجية اه ورأيت
في فتاوى العلامة قاسم
ما صورته وأما قول
الناطقي في العمديا وقول

يجب بعد السلام سجدتان
بتشهد وتسليم بترك
واجب وان تكر

البديع ان هذا سجود
العذر فما لم نعلم له أصلا
في الرواية ولا وجه في
الدراية ويخالفه قوله في
الحيط ولا يجب بتركه أو
بتغيره عدا لان السجدة
شرعت جارية نظرا
للعذر ولا للمنع عدا
اتفقوا عليه من أن سبب
وجوب ترك الواجب
الاصلي أو تغييره ساهيا
وهذا هو الذي يعتقد
للفتوى والعمل اه

باطلاقه يفيد انه لا فرق بين واجب وواجب خسا في المجتبى من انه لا سجود في تركه عدا الا في مسألتي
ذكره غير الاسلام البديع اذ اترك القعدة الاولى عدا أو شك في بعض أفعال صلاته فتفكر عدا
حتى شغله ذلك عن ركن قلت له كيف يجب سجود السهو بالعمد قال ذلك سجود العذر لا سجود
المهو اه وما في البناء مع عن الناطقي لا يجب سجود السهو في العمديا في موضعين الاول تأخير
احدى سجدتي الركعة الاولى الى آخر الصلاة والثاني ترك القعدة الاولى اه فتحصل انها ثلاثة
مواضع مشكل ولعلمهم نظروا الى ان هذه الواجبات الثلاثة أدنى الواجبات فصلح أن يجبرها سجود
السهو وحالة العمديا أما القعدة الاولى فلا اختلا في وجوبها بل قد أطلق أكثر مشايخنا عليها اسم
السنة كما قدمناه وكذا الثاني والثالث لم يكن لهما دليل صريح في الوجوب (وله يجب بعد السلام
سجدتان بتشهد وتسليم بترك واجب وان تكرر) بيان لاحكام الاول وجوب سجدتي السهو وهو
ظاهر الرواية لانه شرع لرفع نقص تمكن في الصلاة ورفع ذلك واجب وذكر القدوري انه سنة كذا
في المحيط وصح في الهداية وغيرها الوجوب لانها تجب لجبر نقصان تمكن في العبادة فتكون واجبة
كالدماء في الحج ويشهد له من السنة ما ورد في الاحاديث الصحيحة من الامر بالسجود والاصل في الامر
ان يكون للوجوب ومواطبة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه على ذلك وفي معراج الدراية انما جبر
النقصان في باب الحج بالدم وفي باب الصلاة بالسجود لان الاصل ان الجبر من جنس الكسر وللحال
مدخل في باب الحج فيجبر نقصانه بالدم ولا مدخل للال في باب الصلاة فيجبر النقصان بالسجدة اه
وظاهر كلامهم انه اذ لم يسجد فانه يأثم بترك الواجب واترك سجود السهو ثم اعلم ان الوجوب مقيد
بما اذا كان الوقت صالحا حتى ان من علمه السهو في صلاة الصبح اذ لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد
السلام الاول سقط عنه السجود وكذا اذا سها في قضاء الفاتحة فلم يسجد حتى اجرت وكذا في الجمعة
اذا خرج وقتها وكل ما يمنع البناء او وجد بعد السلام بسقط السهو الثاني محله المسنون بعد السلام
سواء كان السهو بادخال زيادة في الصلاة أو بقصان منها وعند الشافعي قبله فيها وعند مالك قبله
في النقصان وبعده في الزيادة والزعم أبو يوسف فيما اذا كان عنهما ما تجبر وتصدق عنه صلى الله
عليه وسلم انه سجد قبل السلام وصح انه سجد بعده فتعارضت روايتا فاعله فرجعنا الى قوله

(قوله وظاهر كلامهم الخ) قال في النهر فيه تذاير بل انما يأثم لترك الجابر فقط اذ لا ثم على الساهي نعم هو في صورة العمديا ظاهر
وينبغي ان يرتفع هذا الاثم باعادتها (قوله وكذا اذا سها في قضاء الفاتحة الخ) أي في قضائها في وقت العصر وتقييده بالفاتحة
من اجل ما اذا كان يصلي العصر الوقتية فلم يسجد حتى اجرت فقتضاه انه يسجد وهو مخالف لما في القنية من برز سجد الاثمة
كما في صلى العصر وعلمه سهو أو صرفت الشمس لا يسجد لاهو اه لکن هذا مشكل والظاهر جعل العصر في كلام
المنبهة على القضاء كما هنا لان وقت الاجرار ليس وقتا له بخلاف الوقتية فانه يصح انشاؤه فيه فابقاع السجود فيه يصح بالاولى
في (قوله فتعارضت روايتا فاعله الخ) أقول دعوى التعارض انما ظهر على رواية غير ظاهر الرواية من انه لا يجزئه قبل السلام
والافعل الرواية الظاهرة لا تعارض اذ يحمل أحد الفعلين على بيان الجواز ثم يرجح أحدهما بالرواية القولية هذا ما ظهر لي ثم

رأيت المحقق ابن الهمام صرح به في الفتح فله تعالى الحمد (قوله وهذا الخلاف في الاولوية) على هذا فقول المتن بعد السلام ليس متعلقا بيجب كما في النهر (قوله وان يكون) متعلق بقوله الا في تحري فهو علة متقدمة على العلول (قوله وأطلق المصنف) أي في قوله يجب بعد السلام والمراد هنا بيان ١٠٠ تحقيق المراد بالسلام وكيفيته بعد بيان ان محله بعد السلام لا قبله فقط أو قبله تارة وبعده أخرى (قوله

أحدهما انه يسلم عن يمينه فقط) ظاهره بل صريحه انه قول ثالث خارج عن القولين السابقين وان القول الثاني منهما يكون التسليمية الواحدة لقاء وجهه وهذا القول يخالفه بكون التسليمية عن يمينه وفي شرح المنية ما يخالفه فانه قال ثم قيل يسلم تسليمية واحدة ويسجد للسهو وهو قول الجمهور منهم شيخ الاسلام وغير الاسلام وقال في الكافي انه الصواب وعليه الجمهور واليه أشار في الاصل اه الا ان مختار فخر الاسلام كونها تلقاء وجهه من غير انحراف الخ اه وافاد ان القائمين بانها تسليمية واحدة قائلون بانها عن اليمين لانحراف الاسلام ذاه يقول بانها تلقاء وجهه وبه صرح في شرح المنية لابن أمير حاج وكذلك في فتح القدير والعناية والمعراج والحاصل ان ما صححه في المجتبى هو

المروى في سنن أبي داود انه عليه الصلاة والسلام قال لكل سهو وسجدتان بعد السلام وفي صحيح البخاري في باب التوجه نحو القبلة حيث كان في حديث قال فيه ادأشك أحدكم في صلاته فليتحجر الصواب فليسم عليه ثم ليسلم ثم ليسجد سجدة تين فهذا شريع عام قولي بعد السلام عن سهو والشك والتحري ولا قائل بالفصل بينهما وبين تحقق الزيادة والنقص وهذا الخلاف في الاولوية حتى لو سجد قبل السلام لا يعيده لانه لو أعاد يتكرر رواه خلاف الاجماع وذلك كان مجتهدا فيه وروى عن أصحابنا انه لا يجزئه ويعيده كذا في المحيط وفي غاية البيان ان الجواز ظاهر الرواية وفي التجنيس لو كان الامام يرى سجدة في السهو وقبل السلام والمأموم بعد السلام قال بعضهم يتابع الامام لان حرمة الصلاة نافذة فيترك رأيه برأى الامام تحقيقا للتابعة وقال بعضهم لا يتابع ولو تابعه لا إعادة عليه اه وكان القول الاول مبني على ظاهر الرواية والثاني على غيرها كالا يخفى وذكر الفقيه أبو الليث في الحزاة انه قبل السلام مكروه والظاهر انها كراهة تنزيه وعلل في الهداية لكونه بعد السلام ان سجود السهو مما لا يتكرر فيؤخر عن السلام حتى لو سهوا عن السلام بتجربته وصور في غاية البيان السهو عن السلام بان قام الى الخامسة مثل اسبابها يلزمه سجود السهو لتأخير السلام وصوره الاسبيجاني وصاحب التجنيس بما اذا بقي قاعدا على ظن انه سلم ثم تبين انه لم يسلم فانه يسلم ويسجد للسهو وان يكون سجود السهو لا ينكر ولو شك في سجود السهو فانه يتحري ولا يسجد لهذا السهو وحكي ان محمد بن الحسن قال للكسائي ابن خالته لم لا تشتغل بالفقه فقال من أحكم علم اذ لك يهديه الى سائر العلوم فقال محمد رجه الله أنا الذي عليك شيا من مسائل الفقه فتخرج جوابه من النحو فقال هات قال فما تقول فيمن سها في سجود السهو فنكسر ساعة فقال لا يسجد عليه فقال من أي باب من النحو خرجت هذا الجواب فقال من باب ان المصغر لا يصغر فتجبر من فطنته وأطلق المصنف في السلام وانصرف الى المعهود في الصلاة وهو تسليمتان كما هو في الحديث وصححه في الظهيرية والهداية وذكر في التجنيس انه المختار وعلل على البردوي فقال لم يجز ملك الشمال حتى تترك السلام عليه وعزاه في البدائع الى عامتهم واختار فخر الاسلام انه يسجد بعد التسليمية الاولى ويكون تلقاء وجهه لا ينصرف وذكر في المحيط انه الا صوب لان الاول للتحليل والثاني للتحية وهذا السلام للتحليل لا للتحية فكان ضم الثاني الى الاول عبثا واختاره المصنف في الكافي وقال ان علمه الجمهور واليه أشار في الاصل وهو الصواب فقد تعارض النقل عن الجمهور وهناك قولان آخران أحدهما انه يسلم عن يمينه فقط وصححه في المجتبى ثانيهما الواسع التسليميتين سقط عنه سجود السهو لانه بمنزلة الكلام حكاه الشارح عن خواهر زاده فقد اختلف التصحيح فيها والذي ينبغي الاعتماد عليه تصحيح المجتبى انه يسلم عن يمينه فقط لان السلام عن اليمين معه ودوبه يحصل التحليل فلا حاجة الى غيره الثالث فيما يفعله بين السجدة تين فذكر انه التمسد والسلام والظاهر وجوبهما كما صرح به في المجتبى وما في المحاوي القدسي ان كل قعدة في الصلاة غير الاخيرة فهي واجبة ولم يذكر تكبير السجود وتسبيحه ثلاثا للعلم به وكل منهما مسنون كما في المحيط وغيره وأشار بالتشهد والسلام الى ان التشهد والسلام

القعود

بعينه ما تقدم انه قول الجمهور وانه الا صوب والصواب وبهذا اندفع ما أورده

بعضهم على ما اعتمد المؤلف من أن تصحح المجتبى لا يقاوم تصحيح أوائل الجماعة (قوله ثانيهما الخ) استظهر في النهر ان هذا قول آخر بل هو مفرع على القول بالتسليمية الواحدة قلت وكلام ابن أمير حاج في شرح المنية كالصرح في ذلك

(قوله ليس بركن) أي بل هو واجب كافي النهر عن الفتح وفيه نظر ولذا قال الرملي أي ليس بركن أصلي بخلاف السجدة الصليبية
لأنها ركن أصلي وهو أقوى من غيره لأصليته تأمل اه وقد مر في واجبات ١٠١ الصلاة أن القعود الأخير فرض باجتماع

العلماء وإنما اختلفوا في
ركنيته فقال بعضهم
ركن أصلي والصحيح أنه
ليس بأصلي (قوله من
واجبات الصلاة الأصلية)
يرد عليه ما سيأتي عن
التحلية من أنه لو أثر
التلاوة عن موضعها
عليه السهو وأما ما يذكره
المؤلف عن التجنيس
من أنه لا سهو وعلمه
فسيأتي جرم الخلاصة
بأنه لا اعتماد عليه وقد
يجاب بأنهما كانتا أثر
القراءة أخذت حكمهما
كما مر في وجه رفعها
القعدة كالصليبية (قوله
وفي الختم إذا ترك الخ)
قال في النهر وهو الأولى
ويؤيده ما سيأتي وحكاية
في المعراج عن شيخ
الاسلام ثم قال وعند أبي
يوسف ومحمد إذا قرأ
أكثرها لا يجب اه
والمراد بما سيأتي عبارة
الظهيرية الآية قريبا
(قوله وظاهره أنه لو ضم
الخ) دفعه في امداد الفتح
بأن قراءة الفاتحة مع
ثلاث آيات فصار واجب
بالاجماع اه فلنأمل
(قوله ويؤيده في فتح القدير
الخ) أيه العلامة ابن

القعود الأخير قد ارتفع بالاجتماع لم يرفع السجود القعود لأنه أقوى من السجود لفرصته ولذا
قال في التجنيس لو سجد هما ولم يقدّم تسليمة لأن القعود ليس بركن واتفقوا على أنه في السجدة
الصليبية لو تذكّر هاء بعد قعوده فسجد هاء والى القعود قد ارتفع فيقعد للفرض لأن السجدة الصليبية
أقوى من القعدة وفيما إذا تذكّر سجدة تلاوة فسجد هاء وايتان أصحهما أنها كالصليبية لأنها أثر
القراءة وهي ركن فأخذت حكمها وعليه تفريع ما في عمدة الفتاوى إذا سلم الخ ثم تفرق القوم ثم
تذكّر في مكانه أن عليه سجدة التلاوة يسجد ويقعد قدر التشهد وإن لم يقعد فسدت صلاة الإمام
وصلاة القوم تامة لأن ارتفاع القعدة في حق الإمام ثبت بعد انقطاع المتابعة اه ولم يذكر حكم
الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في القعدة بين والأدعية للاختلاف فصح في البدائع
والهداية أنه يأتي بالصلاة والدعاء في قعدة السهول لأن الدعاء موضعه آخر الصلاة ونسبة الأول إلى
عامة المشايخ بما رواه النهر وقال غير الاسلام أنه اختيار عامة أهل النظر من مشايخنا وهو المختار
عندنا واحتار الضحاوي أنه يأتي بهما فيهما وذكّر قاضيان وظهير الدين أنه لا حوط وجزم به في منية
المصلي في الصلاة ونقل الاختلاف في الدعاء وقيل أنه يأتي بهما في الأول فقط وصححه الشارح معزيا
إلى المفيد لأنها الختم الرابع سببه ترك واجب من واجبات الصلاة الأصلية سهوا وهو المراد بقوله
ترك واجب لكل واجب بدليل ما سنذكره من أنه لو ترك ترتيب السور لا يلزمه شيء مع كونه واجبا
وهو أجمع ما قيل فيه وصححه في الهداية وأكثر الكتب وما في القدير من قوله أو ترك فعلا
مسنونا أراد به فعلا واجبا ثبت وجوبه بالسنة وقد عدها المصنف في باب صفة الصلاة اثني عشر
واجبا الأول قراءة الفاتحة فإن تركها في إحدى الأولين أو أكثرها واجب عليه السجود وإن ترك
أقلها لا يجب لأن لا أكثر حكم الكل كذا في المحيط وسواء كان اماما أو منفردا كذا في التجنيس وفي
الختي إذا ترك من الفاتحة آية وجب عليه السجود وإن تركها في الآخر بين لا يجب أن كان في الفرض
وأن كان في النفل أو لو ترك وجب عليه لوجوبها في الكل وقد قدمنا أنه لو تركها في الأولين
لا يقضيها في الآخر بين في ظاهرها رواية ثلاث السورة وبيننا الفرق الثاني ضم سورة إلى الفاتحة
وقد قدمنا أن المراد بها ثلاث آيات قصار أو آية طويلة فلعل يقرأ شيئا مع الفاتحة أو قرا آية قصيرة لزمه
السجود كذا ذكره الشارح وظاهره أنه لو ضم إلى الفاتحة آيتين قصيرتين وترك آية واحدة لسهو عليه
لأن لا أكثر حكم الكل كما قالوا في الفاتحة بل أولى لأن وجوب الفاتحة آ كذا لا خلاف بين العلماء
في ركنيتها السكن في الظهيرية لو قرأ الفاتحة وآيتين فقرأ كما ساهيا ثم تذكّر فعادوا ثم ثلاث آيات
فعليه سجد السهو وفي المحيط ولو ترك السورة فتركها قبل السجود عاد وقرأها أو كذا لو ترك
الفاتحة فتركها قبل السجود قرأها أو بعيد السورة لأنها تقع فرضا بقراءة ثلاث أو تذكّر القنوت
في الركوع فله لا بعيد متى عاد في الكل فإنه يعيد ركوعه لا ارتفاعه وفي الخلاصة ويسجد للسهو
فيما إذا عاد ولم يعد إلى القراءة وقد قدمنا في ذكر الواجبات أنه يجب تقديم الفاتحة على السورة
وأنه يجب أن لا يؤثر السورة عن قراءة الفاتحة فكذا لو بدأ بالسورة ثم تذكّر فبدأ بالفاتحة ثم يقرأ
السورة ويسجد للسهو وإن قرأ من السورة حرفا كذا في المجتبى وقيدته في فتح القدير بأن يكون
يدار ما يتأدى به ركن عن قراءة الفاتحة ولو قرأ الفاتحة مرتين يجب عليه السجود لتأخير السورة

بحاج في واجبات الصلاة بما ذكره غير واحد من المشايخ من أن الزيادة على التشهد في القعدة الأولى الموجهة لسجدة السهو
ب تأخير القيام عن محله مقدّر بمقدار أدرك ركن وهذه المسئلة نظيرتها

(قوله وهو خاص بالفرض) أى تعيين القراءة فى الاولين (قوله هل هى قضاء عن الاولين أو أداء) قلت فعلى الاول يسجد للسهو لا الثانى فتأمل كذا فى شرح المقدسى ومثله فى شرح المنية لابن أمير حاج عند ذكر واجبات الصلاة (قوله وكذا الوقوف الركوع على القراءة لزومه السجود) أى سجود السهو ومقتضاه ان الترتيب بين القراءة والركوع واجب كما صرح به فى الدرر فى واجبات الصلاة وينافيه قوله لىكن لا يعتد بالركوع الخ فإنه يقتضى ان الترتيب بينهما فرض وان سجود السهو زيادة الركوع ولو كان واجبا لصح الركوع المتأخر ١٠٢ عن القراءة كما صحت السجدة التى تذكرها آخر الصلاة وصح ما قبلها سوى القعدة

كذا فى الذخيرة وغيرها وذكر قاضى خان وجماعة انها ان قرأها مرتين على الولا وجب السجود وان فصل بينهما بالسورة لا يجب وصححه الزاهدى للزوم تأخير السورة فى الاول لافى الثانى اذ ليس الركوع واجبا باثر السورة فإنه لو جمع بين سورتين بعد الفاتحة لم يمنع ولا يجب عليه شئ بفعل مثل ذلك فى الاخرين لانهم ما محل القراءة وهى ليست بواجبة فيها وقراءة كثر الفاتحة ثم اعادتها كقراءتها مرتين كفى الظهيرية ولو ضم السورة الى الفاتحة فى الاخرين لاسهوا عليه فى الاصح وفى التجنيس لو قرأ سورة ثم قرأ فى الثانية سورة قبلها ساهيا لا يجب عليه السجود لان مراعاة ترتيب السور من واجبات نظم القرآن لامن واجبات الصلاة فتركها لا يوجب سجود السهو الثالث تعيين القراءة فى الاولين فلو قرأ فى الاخرين أو فى احدى الاولين واحدى الاخرين ساهيا لزومه السجود وهو خاص بالفرض أما فى النفل والوتر فلا بد من القراءة فى الكل واحتملوا فى قراءة فى الاخرين هل هى قضاء عن الاولين أو أداء فذكر القدورى أنها أداء لان الفرض هو القراءة فى ركعتين غير عين وقال غيره انه قضاء استدل لا بعدم صحة اقتداء المسافر بالمقيم بعد خروج الوقت وان لم يكن الامام قرأ فى الشفع الاول ولو كانت فى الاخرين أداء لمجاز لانه يكون اقتداء المفترض بالمفترض فى حق القراءة فلما لم يجز علم أنها قضاء وان الاخرين خلت عن القراءة وبوجوب القراءة على مسبوق أدرك امامه فى الاخرين ولم يكن قرأ فى الاولين كذا فى البدائع الرابع رعاية الترتيب فى فعل مكرر فلو ترك سجدة من ركعة فتذكرها فى آخر صلاة سجدها وسجد للسهو وترك الترتيب فيه وليس عليه اعادته ما قبلها وكذا لو قدم الركوع على القراءة لزومه السجود لىكن لا يعتد بالركوع فيفترض اعادته بعد القراءة وفى المجتبى وفى تأخير سجدة التلاوة روايتان وخزم فى التجنيس بعدم الوجوب لان سجدة التلاوة ليس بواجب أصلى فى الصلاة الخامس تعديل الاركان وهو الظما بينة فى الركوع والسجود وقد اختلف فى وجوب السجود بتركه بناء على انه واجب أو سنة والمذهب الوجوب ولزوم السجود بتركه ساهيا وصححه فى البدائع قال فى التجنيس وهذا التفريع على قول أبى حنيفة ومحمد لان تعديل الاركان فرض عند أبى يوسف السادس القعود الاول وكذا كل قعدة ليست أخيرة سواء كان فى الفرض أو فى النفل وأنه يلزمه سجود السهو بتركه ساهيا السابع التشهد فإنه يجب سجود السهو بتركه ولو قليلا فى ظاهر الرواية لانه ذكر واحد من منظوم فترك بعضه كترك كله ولا فرق بين القعدة الاولى والثانية ولهذا قال فى الظهيرية لو ترك قراءة التشهد ساهيا فى القعدة الاولى أو الثانية وتذكر بعد السلام يلزمه سجود السهو وعن أبى يوسف لا يلزمه قالوا ان كان المصلى اماميا أخذ بقول أبى يوسف وان لم يكن اماميا أخذ بقول محمد وفى فتح القدير ثم قد

(قوله وخزم فى التجنيس بعدم الوجوب) قال فى النهر هذا ضعيف فى الخلاصة لو أن سجدة التلاوة عن موضعها أو الصلابة كان عليه السهو وذكر فى التحفة أنه لو أن سجدا أصليا أو تركه ساهيا يجب عليه السهو اما اذا أن التلاوة أو سلم ساهيا لاسهوا عليه وما ذكر فى التحفة سهوا لا اعتماد عليه والاول اصح اه أقول قوله والاول اصح لم أره فى الخلاصة مع انه لا يناسب ما قبله نعم هو من كلام الولوالجية وعبارته المصلى اذا تلا آية سجدة ونسى أن يسجد لها ثم ذكرها وسجد وجب عليه سجود السهو لانه ترك الوصل وهو واجب وقيل لاسهوا عليه والاول اصح انتهت ويشير قول النهر هذا ضعيف وقول الولوالجية والاول اصح

الى ان قول الخلاصة سهو ليس على ظاهره وكاش التهمة فى الحزم به تأمل (قوله الخامس تعديل الاركان الخ) أقول قال فى الضياء المعنوى شرح مقدمة الغزنوى ان فى ترك الظما بينة لا يجب سجود السهو لانها واجبة للغير لانها شرعية مكاملة لفرض وهذا دليل السنة فشابهت السنة من هذا الوجه وان كانت واجبة وبترك السنة لا يجب سجود السهو نص على فى عمدة المصلى اه تأمل لىكن قدم المؤلف فى واجبات الصلاة التصريح بلزوم وجوب السهو بتركها عن القنية والمحيط والنهر فى الرفع من الركوع والسجود (قوله ياخذ بقول أبى يوسف) لعل وجهه انه اذا تذكر بعد السلام يكون قد تفرق بعض الجملون

لا يتحقق ترك التشهد على وجهه بوجوب السجود الا في الاول أما في التشهد الثاني فانه لو تركه بعد السلام بقرا ثم يسلم ثم يسجد فان تركه بعد شي يقطع البناء لم يتصور ايجاب السجود ومن فروغ هذا انه لو اشتغل بعد السلام والتذكرة فلما قرأ بعضه سلم قبل تمامه فسدت صلاته عند أبي يوسف لان بعوده الى قراءة التشهد ارتفع قعوده فأناس لم قبل اتمامه فقد سلم قبل قعوده قدر التشهد وعند محمد تجاوز صلاته لان قعوده ما ارتفع أصلًا لان محل قراءة التشهد القعدة فلا ضرورة الى رفضها وعليه الفتوى اه وظاهره انه لو تركه بعد السلام ولم يقرأه لا يسجد لله لله وبتركه لانه لما تركه وأمكنه فعله ولم يفعله صار كانه تركه عمدا فلا يلزمه السجود وانما يكون مسيئا ولو وجب عليه السجود لتحقيق وجوبه بتركه وعلى هذا نصير كلية ان من ترك واجبا سهوا أو أمكنه فعله بعد تركه فلم يفعله لا يسجد عليه كمن ترك عمدا وفي الهداية ثم ذكر التشهد يحتمل التوبة الاولى والثانية والقراءة فهما وكل ذلك واجب وفيها سجدة هو الصحيح واعترض عليه بالتعدي الاخرة فانها فرض لا واجب فأجاب في المعراج بان المراد غيرها اذا التخصيص شائع بقرينة ذكره لها سابقا أنها فرض وما أوجب به في غاية البيان من حل الترك فيها على تأخيرها فاسد لانه أراد حقيقة الترك في غيرها فلما أراد التأخير فيها لزم الجمع بين الحقيقة والتميز وكذا لو أراد ما أوجب حينئذ الفرض فيها والواجب الاصطلاحي في غيرها وهو جمع كذلك كذا في الغاية ورده في الكافي بان المنوع اجتماعهما مرادين لفظ واحد وهو لم يتعرض للإرادة بل قال يحتمل هذا وذاك ولا فساد كما حتمال القراءة والحض والطهر كما في المجتبى وغيره وفي النهاية من ان الاوجه فيه ان يحتمل على رواية الحسن عن أبي حنيفة بأنه تجوز الصلاة بدون القعدة الاخرة ليس باوجه لانها رواية ضعيفة جدا لانهم نقلوا الاجماع على فرضيتها كما قدمناه والظاهر انه سهو ووقع من صاحب الهداية الثامن لفظ السلام ولا يتصور ايجاب السجود بتركه لانه بعد القعود الاخير اذا لم يأت بمناف فانه يسلم وان أتى بمناف فلا سجود ولهذا قال في التبيين والسهو عن السلام بوجوب سجود السهو والسهو عنه ان يطيل القعدة ويقع عنده أنه خرج من الصلاة ثم يعلم ذلك فيسلم ويسجد لانه أحروا جبا أو ركعا على اختلاف الاصلين اه وانما يتصور ايجابه بتأخيره كما قدمناه وذكرنا في باب صفة الصلاة ان الواجب منه التسليم الاولى وهي السلام دون عليكم ورجة الله وفي البدائع انه لو سلم عن يساره أولا لسهو عليه لانه ترك السنة وفي الظهيرية واذا سلم الرجل عن يمينه وسها عن التسليم الاخرى فسادا في المسجد يأتي بالآخرى وان استدبر القبلة وعامة المشايخ على انه لا يأتي متى استدبر القبلة اه التاسع قنوت الوتر وقدمنا به لا يختص بدعاء وأنه لا يعود اليه لو ركع على الصحيح كما في المجتبى وغيره فحينئذ يتحقق تركه بالركوع وأنه سنة عندهما كالتور والوجوب بتركه انما هو وقوله فقط وفي فتح القدير ولو قرأ القنوت في الثالثة ونسي قراءة الفاتحة أو السورة أو كليهما فتذكر بعدما ركع قام وقرأ أو أعاد القنوت والركوع لانه رجع الى محله قبله ويسجد للسهو بخلاف ما لو نسي سجدة التلاوة ومحلها فتذكرها في الركوع أو في سجدة أو القعود وانما بخطها ثم يعود الى ما كان فيه فيعيد استحيابا اه ومما لحق به تكبيره وجزم الشارع بوجوب السجود بتركها وذكر في الظهيرية انه لو ترك تكبيرة القنوت فانه لا رواية لها وقيل يجب سجود السهو واعتبارا بتكبيرات العيد وقيل لا يجب اه وينبغي ترجيح عدم الوجوب لانه الاصل ولا دليل عليه بخلاف تكبيرات العيد فان دليل الوجوب الموطأ مع قوله في ويذكر والسم الله في أيام معلومات العاشر تكبيرات العيد قال في البدائع اذا تركها أو نقص أو زاد عليها أو أتى بها في غير موضعها فانه يجب عليه السجود وذكر في كشف الاسرار ان الامام اذا

أو يحصل لهم اشتباه
والاسهل الاخذ بقول أبي
يوسف بخلاف ما اذا لم
يكن اما سائلا (قوله
وظاهره انه لو تركه
الخ) قال في النهر فيه نظر
وذلك ان تركه انما يتحقق
اذا أتى بمانع البناء
وفي هذه الحالة يمنع
السجود عن كل واجب
تركه لا ان امتناعه
لتركه اياه عمدا والكلية
ممنوعة ألا ترى انه لو
تركه في ركوعه انه ترك
الفاتحة فلم يعد مع امكانه
وجب عليه السجود
اه أقول قد يجب ان
المنع بان المراد امكانه
على وجه لا يؤدي الى ترك
واجب آخر وهنا وان
أمكنه العود الى قراءة
الفاتحة يلزمه تأخير
الركوع تأمل

(قوله الخافقة مطلقاً) أى على الامام والمنفرد وهذا بناء على ما يأتي عن البدائع والا فالذي في الهداية وغيرها تخصيصه بالامام وهو المعهوم مما يأتي عن قاضيان والولوالحي وفي شرح الشيخ اسمعيل عن الكافي وهذا في الامام وان كان منفرداً لا يجب سجود السهو اما في الجهرية فهو مخير فلا يمكن النقصان جهر أو خافت واما في السرية فجهر المنفرد يكون بقدر اسماعه نفسه وهو غير منهي عنه فلذا لا يلزمه سجود السهو وفي شرح الزيلعي ومنع الغفار والشربلالية والمنفرد لا يجب عليه السجود بالجهر والاختفاء لانهما من خصائص الجماعة وسند كرمثله عن التتارخانية (قوله والاصح قد رما تجوز به الصلاة) صححه أيضاً الزيلعي وابن الهمام (قوله وفي الظهيرية وروى أبو سليمان الخ) قلت وفي المعراج قال أبو اليسر المنفرد مخير بين الجهر والخافقة قالوا هذا اذا كان يجهر قليلاً اما اذا كان يسمع الناس يلزمه السهو لانه منهي عن ذلك اه وفي فصل القراءة من الهداية في المنفرد ان شاء جهر واسمع نفسه اه ويوايد ما قدمناه عن الكافي من أن جهر المنفرد يكون بقدر اسماعه نفسه (قوله وفي العناية) أقول وكذا في النهاية والكفاية ومعراج الدراية وقال في الهداية بعدما تقدم وهذا في الامام دون المنفرد لان الجهر والخافقة من خصائص الجماعة قال الشراح ان ما ذكره جواب ظاهر رواية وأما جواب رواية النوادر فانه يجب عليه سجدة السهو وفي التتارخانية عن المحيط وأما المنفرد فلا سهو عليه اذا خافت فيما يجهر لان الجهر غير واجب عليه وكذلك اذا جهر فيما يخاف لانه لم يترك واجبالاً الخافقة انما وجبت لنفي الغالطة وانما يحتاج الى هذا في صلاة تؤدى على سبيل الشهرة والمنفرد يؤدى على سبيل الخفية وفي الذخيرة المنفرد اذا جهر فيما يخاف ١٠٤

صفة الصلاة فراجعه
وفي شرح المنبذة وميل
الشيخ كمال الدين بن
الهمام الى ان الخافقة
واجبة على المنفرد في
موضعها فيجب تركها
السهو وهو الاحتياط
اه والبه جنح المؤلف
وأخوه (قوله وذكروا
الولوالحي الخ) عزاهذا
التفصيل في المعراج الى
النوادر وقال ووجه
الفرق ان حكم الجهر فيما
يخاف أغلظ من الخافقة
فما يجهر لان الصلاة
التي يجهر فيها لها حظ
من الخافقة اه وفيه
بحث للمحقق ابن الهمام

سها عن التكبيرات حتى ركع فانه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهه بخلاف
المسبوق اذا أدرك الامام في الركوع فانه يأتي بالتكبيرات في الركوع لانه محذور عن حقيقة فعل
بشبهه اه ومما ألحق بها تكبيرة الركوع الثاني من صلاة العبد فانه يجب سجود السهو وتركها
لانها واجبة بتكبيرات العبد بخلاف تكبيرة الركوع الاول لانها ليست ملحقه بها ذكره الشارح
وصاحب المجتبى وفي البدائع ولونسي التكبير في أيام التشريق لا سهو عليه لانه لم يترك واجبا
من واجبات الصلاة المحادى عشر والثاني عشر الجهر على الامام فيما يجهر فيه والخافقة مطلقاً فيما
يخاف فيه واختلفت الرواية في المقدار والاصح قد رما تجوز به الصلاة في الفصلين لان اليسير
من الجهر والاختفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير يمكن وما تصح به الصلاة كثير غير ان ذلك
عنده آية واحدة وعندهما ثلاث آيات وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والخافقة من
خصائص الجماعة كذا في الهداية وذكر قاضيان في فتاواه ان ظاهر الرواية وجوب السجود على
الامام اذا جهر فيما يخاف أو خافت فيما يجهر قل ذلك أو أكثر وكذا في الظهيرية والذخيرة راد في
الخلاصة وعليه اعتماد شمس الأئمة المحلواني لا على رواية النوادر وفي الظهيرية وروى أبو سليمان
ان المنفرد اذا طن انه امام جهر كما يجهر الامام يلزمه سجود السهو اه وهو مبني على وجوب الخافقة
عليه وهو رواية الاصل وهو الصحيح كما في البدائع وفي العناية ان ظاهر الرواية ان الاختفاء ليس
بواجب عليه وذكر الولوالحي انه اذا جهر فيما يخاف فيه يجب سجدة السهو قل أو أكثر واذا خافت
فما يجهر به لا يجب ما لم يكن قد رما يتعلق به وجوب الصلاة على الاختلاف الذي مر وهذا أصح اه
فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية الذي نقله الثقات

ذكره المؤلف في باب صفة الصلاة فراجعه (قوله فقد اختلف الترجيح) أى في مقدار ما يجب به السجود على ثلاثة من
أقوال الاول ما في الهداية من تقديره بما تجوز به الصلاة في الفصلين الثاني ما في الخافقة وغيرها من عدم التقدير بشئ فهما
الثالث ما في الولوالحية من عدم التقدير فيما اذا جهر فيما يخاف والتقدير في عكسه (قوله وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية)
أى القول الثاني قال في النهرواقول بل الذي ينبغي أن يعول عليه ما في البدائع للمواظبة على ان ما في الاصل هو ظاهر الرواية
قال الشيخ اسمعيل ويؤيده زيادة قواد وهو الصحيح لكن عبر في الحجة فيه بظاهر رواية الاصل فليأمل اه وأنت خبير بان
المؤلف في بيان المقدار كما هو صريح قواد أولاً واختلفت الرواية في المقدار وقوله ثانياً فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال
فقوله وينبغي الخ ترجيح لما هو ظاهر الرواية في هذه المسئلة والذي في البدائع مسألة أخرى وهي وجوب الخافقة على المنفرد

الذي يرجحه المؤلف أعني ما في الحاشية وان كان يفهم منه ما يخالف ما في البدائع موافقا لما في العناية لكن لم يقصد المؤلف ترجيحاً من هذه الجهة أيضاً بل ترجيح ما هو بصده من مسألة المقدار بدليل قوله في باب صفة الصلاة بعد نفل ما في العناية وفيه تأمل والظاهر من المذهب الوجوب وكذا صرح بذلك في غير هذا المحل وبدليل قوله ١٠٥ والخافضة علقاً بما خافت فيه

أي سواء كان اماماً أو لا كما بيناه فعلم انه ليس مراده ترجيح القول بعدم وجوب الاخفاء على المنفرد بل ترجيح القول بان الجهر والاخفاء غير مقدرين بمقدار ما تجوز به الصلاة خلافاً لما في الهداية من التقدير فيهما ولما في الوالوجية من التقدير في الثاني فقط على انه حيث كان يفهم مما في الحاشية تخصيص وجوب الخافضة في ظاهر الرواية بالامام دون المنفرد وصرح بهذا المفهوم في العناية وغيرها فلا يعارضه تصريح البدائع بان وجوب الخافضة على المنفرد رواية الاصل لانه وان كان ما في الاصل ظاهر الرواية لا يلزم منه أن يكون ما في غيره غير ظاهر الرواية بل الثاني ترجيح أحدهما على الآخر وذلك بقول البدائع وهو الصحيح لا بقوله وهو رواية الاصل كما قال صاحب النهر فتدبر (قوله كذا في البدائع)

من أصحاب الفتاوى كما لا يخفى وذكر في الخلاصة انه لو أسمع رجلاً أو رجلين لا يكون جهرًا أو جهرًا ان يسمع الكل اه وصرحوا بان الجهر سموا بشئ من الادعية والائدية ولو تشهد اقله لا يجب عليه السجود قال العلامة الحلبي ولا يعرى القول بذلك في التشهد من تأمل اه وقد اقتصر المصنف على هذه الواجبات في باب صفة الصلاة وبقي واجب آخر وهو عدم تأخير الفرض والواجب وعدم تغييرهما وعليه تفرع مسائل منها لو ركع ركوعين أو سجد ثلاثاً في ركعة لزمه السجود لتأخير الفرض وهو السجود في الاول والقيام في الثاني وكذا لو تعدى محل القيام أو قام في محل القعود لفرض وانما قيدنا بالفروض لانه لو قام في محل الواجب فقد لزمه السجود لترك الواجب لتأخيرها وكذا لو قرأ آية في الركوع أو السجود أو القومة فعليه السهو وكما في الطهيرة وغيرها وعلمه في المحيط بتأخير ركن أو واجب عليه وكذا لو قرأها في القعود ان بدأ بالقراءة وان بدأ بالتشهد ثم قرأها فلا سهو عليه كما في المحيط وفي البدائع لو قرأ القرآن في ركوعه أو في سجوده لسهو عليه لانه ثناء وهذه الاركان مواضع الثناء اه ولا يخفى ما فيه فالظاهر الاول ومنها لو كرر النفاضة في الاولين فعليه السهو ولتأخير السورة ومنها لو تشهد في قيامه بعد الفاشحة لزمه السجود وقبلها لا على الاصح لتأخير الواجب في الاول وهو السورة وفي الثاني محل الثناء وهو منه وفي الطهيرة لو تشهد في القيام ان كان في الركعة الاولى لا يلزمه شئ وان كان في الثانية اختلف المسامحة فيه والصحيح انه لا يجب اه فقد اختلف الصحيح والظاهر الاول الموقوف في التبيين وغيره ومنها لو كرر التشهد في القعدة الاولى فعليه السهو ولتأخير القيام ولو كذا لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم فيها لتأخيرها واختلفو في قدره والاصح وجوبه بالدهم صلى على محمد وان لم يقل وعلى آله وذكر في البدائع انه يجب عليه السجود عنده وعندهما لا يجب لانه لو وجب لوجب لمجر النقصان ولا يعقل نقصان في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو حنيفة رحمه الله يقول لا يجب عليه بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بل بتأخير الفرض وهو القيام الا ان التأخير حصل بالصلاة فيجب عليه من حيث انها تأخير لا من حيث انها صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم اه وقد حكى في المناقب ان ابا حنيفة رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال له كيف أوجبت على من صلى على سجد السهو فأجابته بكونه صلى عليك ساهياً فاستحسنه منه ولو كرر التشهد في القعدة الأخيرة فلا سهو عليه وفي شرح الطحاوي لم يفصل وقال لسهو عليه فيها ما كذا في الخلاصة ومنها اذا شك في صلاته فنفكر حتى استيقن ولا يخفى لو امان ان يشك في شئ من هذه الصلاة أو في صلاة قبلها وكل على وجهين اما ان طال تفكيره بان كان مقدار ما يمكنه ان يؤدي فيه ركعتان اركان الصلاة أو لم يطل وان لم يطل فلا سهو عليه سواء كان تفكيره بسبب شك في هذه الصلاة أو في غيرها لان الفكر القليل لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفواً فعلاً للخرج وان طال تفكيره فان كان في غير هذه الصلاة فلا سهو عليه وان كان فيها فعليه السهو واستحسننا لتأخير الاركان عن أوقاتها لكن النقصان فيها بخلاف ما اذا شك في صلاة أخرى وهو في هذه الصلاة لان الواجب للسهو في الصلاة وهو هذه الصلاة لسهو صلاة أخرى كذا في البدائع وفي الذخيرة هذا اذا كان

قال الشيخ اسمعيل لكن في المحيط وقال الشيخ شمس الأئمة المحمدي ما قال في وان شئله تفكيره ليس يريدانه شغله التفكير عن ركن أو واجب وان ذلك يوجب سجود السهو بالاجماع ولكن أراد به

شغل قلبه بعد ان تكون جوارحه مشغولة بأداء الأركان ثم ذكر عبارة الذخيرة الثانية وغيرها ثم قال والمحصل ان هذه المسئلة منهم من أطلقها كصاحب عمدة المفتي فقال ولوشك في ركوعه أو في سجوده وطال تفكره يلزمه السهو ومنهم من ذكرها بخصوص القيام كصاحب جامع الفتاوى وهو في القنية بعلامة ظهير الدين المرغيناني فقال فرغ من الفاتحة وتذكر ساعة سبأ كأي سورة يقرأ مقدار ركن يلزمه السهو ومنهم من فصله بالطول وعدمه وأطلق آخر كصاحب خزنة الفتاوى فقال تفكر في الصلاة ان طال يجب سجود السهو والا فلا ١٠٦ والفصل انه اذا شغله عن شيء من فعل الصلاة وان قل يجب سجود السهو ومنهم

من خصص المشغول عنه كصاحب الخلاصة فقال وانما يجب لو طال تفكره حتى شغله عن ركوع أو سجدة والظاهر ما في البدائع أولا اظهر وجهه وما ذكره الشمس في بيانه آخر وأطلقهم وجوب السجود بتأخير الركن فيما يرجع عدم التقيد بما في الذخيرة وغيرها اه كلامه وقد ذكر قبل هذا ان ما في الذخيرة نقله في المحيط عن أبي نصر الصفار اه وذكر العلامة قاسم في فتاواه ان شمس الأئمة خالفه وذكّر عبارته السابقة وذكر ان قول البدائع وان كان تفكره في غير هذه الصلاة الخ جعله في المحيط بعض الروايات وذكر عبارته ثم قال وهذا ترجيح مخالف ما في البدائع والذخيرة (قوله وكلمه

التفكير يمنع عن التسليم أما اذا كان يسبح أو يقرأ أو يتفكر فلا سهو عليه وفي الظهيرة ولو سبقه أحدث فذهب ليتوضأ فشك أنه صلى ثلاثاً وأربعاً وشغله ذلك عن وضوئه ساعة ثم استيقن فأتى وضوؤه فعليه السهو لانه في حمة الصلاة فكان الشك في هذه الحالة بمنزلة الشك في حالة الاداء واذا قعد في صلاته قدر التشهد ثم شك في شيء من صلاته انه صلى ثلاثاً وأربعاً حتى شغله ذلك عن التسليم ثم استيقن وأتم صلاته فعليه السهو اه والا حسن أن يفسر طول التفكير بان يشغله عن مقدار أركان أو واجب ليدخل السلام كما في المحيط قيد بترك الواجب لانه لا يجب بترك سنة كالثناء والتعوذ والتسمية وتكبيرات الركوع والسجود وتسبيحاتها ورفع اليدين في تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيدين والتأمين والتسميع والتحميد كذا في المحيط والخلاصة وخزم الشارح بوجوب السجود بترك التسمية مصدرا به ثم قال وقيل لا يجب وكذا في المجتبى وصرح في القنية بان الصحيح وجوب التسمية في كل ركعة وتبعه العلامة ابن وهبان في منظومته وكله مخالف لظاهر المذهب المذكور في المتون والشرح والفتاوى من انها سنة لا واجب فلا يجب بتركها شيء ولو ترك فرضا فانه لا ينجز بالسجود بل تبطل الصلاة أصلا وفي البدائع وأما بيان ان المتروك ساهيا هل يقضى أولا فنقول انه يقضى ان أمكنه التدارك بالقضاء سواء كان من الأفعال أو الأذكار وان لم يمكن فان كان المتروك فرضا فسدت وان كان واجبا لا يفسد ولكنه ينقص ويدخل في حد الكراهة فاذا ترك سجدة صليته من ركعة قضاهما في آخرها اذا تذكر ولا تلزمه إعادة ما بعدهما اذا كانا سجدين قضاهما ويبدأ بالاولى ثم بالثانية لان القضاء على حسب الاداء ولو كانت احداهما سجدة تلاوة وتركها من الاولى والاخرى صليته تركها من الثانية برأى الترتيب أيضا فيبدأ بالتلاوة عند عامة العلماء ولو كان المتروك ركوعا فلا يتصور فيه القضاء وكذا اذا ترك سجدين من ركعة لا لا يعتد بالسجود قبل الركوع لعدم مصادفته محله فلو قرأ وسجد ولم يركع ثم قام فقرأ أو ركع وسجد فهنا قد صلى ركعة ولا يكون هذا الركوع قضاء عن الاول وكذا لو قرأ أو ركع ولم يسجد ثم رفع رأسه فقرأ ولم يركع ثم سجد فهنا قد صلى ركعة ولا يكون هذا السجود قضاء عن الاول وكذا اذا قرأ وركع ثم رفع رأسه فقرأ أو ركع وسجد وانما صلى ركعة والصحيح ان المعتبر الركوع الاول لكونه صادف محله فوقع الثاني مكررا وكذا اذا قرأ ولم يركع وسجد ثم قام فقرأ أو ركع ولم يسجد ثم قام فقرأ ولم يركع وسجد وانما صلى ركعة وأما الاذكار فاذا ترك القراءة في الاوليين قضاهما في الاخرين وقد تقدم حكم ترك الفاتحة أو السورة في الاوليين واذا ترك التشهد في القعدة الأخيرة ثم قام فتذكر عاد وتشهد اذ لم يقيد بالسجدة بخلافه في الاولى كما سيأتي مفصلا الخامس انه لا يتكرر الوجوب بترك

مخالف لظاهر المذهب قال العلامة المقدسي قال شيخنا شيخ الاسلام السعدي في شرح المختار ليست أكثر واجبة فقد حكى المحققون من الحنفية كالامام أبي بكر الرازي والامام أبي بكر الشكاشاني وغيرهما الخلاف بين أئمتنا في السجدة في الوجوب قال بعض المحققين والقول بوجوب التسليم ليس له أصل في الرواية وما نسب الى أبي حنيفة رحمه الله تعالى من الخلاف في الوجوب فهو من طغيان البراع ومن نسب اليه القول بالوجوب فليس بمشهور ولا اختيار (قوله الخامس انه لا يتكرر الوجوب أي من الأحكام التي بينها المصنف كما أشار اليه المؤلف بقوله في صدر القول ببيان الأحكام

أكثر من واجب حتى لو ترك جميع واجبات الصلاة ساهيا فانه لا يلزمه أكثر من سجدة تين لانه تأخر
عن زمان العلة وهو وقت وقوع السهو مع ان الاحكام الشرعية لا تؤخر عن عللها فعلم انه لا يتكرر
اذا الشرع لم يرد به وسيأتي ان المسبوق يتابع امامه في سجود السهو ثم اذا قام الى القضاء وسها فانه
يسجد ثانيا فقد تكرر سجود السهو وأجاب عنه في البدائع بان التكرار في صلاة واحدة غير مشروع
وهما صلاتان حكما وان كانت التهمة واحدة لان المسبوق فيما يقضى كالمنفرد ونظيره المقيم اذا
اقتدى بالمسافر سها الامام يتابعه المقيم في السهو وان كان المقيم ربما يسهو في انمام صلاته وعلى
تقدير السهو يسجد في أصح الروايتين لكن لما كان منفردا في ذلك كان صلاتين حكما اه وعمله
في المحيط بان السجدة المتقدمة لا ترجع النقصان المتأخر فاما السجدة المتأخرة فانه ترفع المقصا
المتقدم ولا يشكل عليه ما في عمدة الفتاوى لصدور الشهد وحزانه الفقه لا ياتي من ان الشهد
يقع في صلاة واحدة عشر مرات وصورته رجل أدرك الامام في الشهد الاول من المغرب وتشهد معه
ثم يتشهد معه في الثانية وكان على الامام سهو فتشهد معه في الثالثة ثم ذكر الامام ان عليه سجدة
التلاوة فانه يسجد معه ويتشهد معه الرابعة ثم يسجد للسهو ويتشهد معه الخامسة فاداسلم الامام فانه
يقوم الى قضاء ما سبق به فيصلي ركعة ويتشهد السادسة فاداصلي ركعة أخرى يتشهد السابعة
وكان قد سها فيما يقضى فيسجد ويتشهد الثامنة ثم تذكر انه قرأ آية السجدة في فصائه فانه
يسجد ويتشهد التاسعة ثم يسجد للسهو ويتشهد للعاشرة اه مع انه قد تكرر السجود للسهو
في صلاة واحدة حقيقة وحكما وهي صلاة الامام والمسبوق بسبب السجدة الخامسة فيهما وأما
التشهد الرابع فلكونه بسبب سجود التلاوة ارتفع تشهد الفعدة لأن لسجود التلاوة شهدا
لان سجود التلاوة رفع ما كان قبله من التشهد والقعود وسجود السهو فانه لم يسجد للسهو فلما
يسجد آخر اكمل سجود السهو ثم نوى الإقامة حتى صار فرضه أربعاً فله يعيد سجود السهو وفي
الظهيرية اذا سها الامام ثم سها حليفه سجد الثاني سجدتين وكفاه (قوله وسها وامامه لا سهوه)
معطوف على قوله ترك واجب فادان السجود له سجدتان أما ترك الواجب وسها وامامه فانه يجب
عليه متابعتة اذا سجد لانه عليه الصلاة والسلام سجد له وتبعه القوم ولانه تبع لامامه فيلزمه حكم
فعله كالمفسدونية الإقامة فشملى ما اذا كان مقتديا به وقت السهو أو لم يكن وما اذا سجد
سجدة واحدة ثم اقتدى به فانه يتابعه في الاخرى ولا يقضى الاولى كما لا يتبعه ما لو اقتدى به بعد
ما سجد هما لانه حين دخل في تحريمه الامام كان النقص قد انجبر بالسجدة تين أو بأحداهما ولا يعقل
وجوب جابر من غير نقص وقيد بان يكون الامام سجد لانه لو سقط عن الامام بسبب من الاسباب
بان تكلم أو أحدث متعمدا أو خرج من المسجد فانه يسقط عن المقتدى بخلاف تكبير التشرىف
حيث يأتي به المؤتم وان تركه الامام لكونه لا يؤدي في حرمتها وشملى كلامه المدرك والمسبوق
واللاحق فانه يلزمه سهو وامامه لم يكن اللاحق لا يتابع الامام في سجود السهو اذا انتبه في
حال اشتغال الامام بسجود السهو وجاء اليه من الوضوء في هذه الحالة وانما يبدأ بقضاء ما فاتته ثم
يسجد في آخر صلاته والمسبوق والمقيم خلف المسافر يتابعان الامام في سجود السهو ثم يستعلان
تمام والفرق ان اللاحق التزم متابعة الامام فيما اقتدى به على نحو ما يصلي الامام وانه اقتدى
بجميع الصلاة فيتابعه في جميعها على نحو ما أدى الامام والامام أدى الاول والاو وسجد للسهو
انخر صلاته فكذا اللاحق فالما سبق فقد التزم بالاعتداء به متابعتة بقدر ما هو صلاة الامام

قوله وأما التشهد الرابع
قال الرملى هذا جواب
سؤال مقدركا نه قيل
قد فرر انه لا تشهد
سجود التلاوة فاجاب
بقوله وأما التشهد الخ
(فولان سجود التلاوة
رفع الخ) قال الرملى هذا
جواب مما سأمن قوله
أولا ولا يشكل عليه
ما في عمدة الفتاوى الخ
وسها وامامه لا سهوه

(قوله يخرج من الصلاة بسلام ١٠٨ الامام) قال في النهر لقائل أن يقول لا نسلم انه يخرج منها بسلامه وقد سبق خلافه

فيمن لاسهوا عليه فكيف
 بمن عليه السهو وحينئذ
 فيمكنه ان يأتي بهذا
 الجواب اه و مراده بالخلاف
 ما ذكره المؤلف في باب
 المحدث في الصلاة عن
 المحيط ان القوم يخرجون
 من الصلاة بحديث الامام
 محمد اتفاقا ولهذا لا يسلمون
 ولا يخرجون منها بسلامه
 عندهما خلافا لمحمد
 وأما بكلامه فعن أبي
 حنيفة رحمه الله تعالى
 روايتان اه لكن
 ذكر في نواقض الوضوء
 لو ضحك القوم بعد ما
 أحدث الامام متعمدا
 لا وضوء عليهم وكذا
 بعد ما تكلم الامام وكذا
 بعد سلام الامام هو
 الاصح كذا في الخلاصة
 وقيل اذا قهقروا بعد
 سلامه بطل وضوءهم
 والخلاف مبنى على انه
 بعد سلام الامام هل
 هو في الصلاة الى ان يسلم
 بنفسه أولا اه وعليه
 فقتضى كلام الخلاصة
 ان الاصح الثالث في ولذا جزم
 به هنا وظاهره عدم
 الفرق بين من عليه
 سهوا ولا فسقط كلام
 النهر فتدبر وفي النهر
 أيضا ثم مقتضى كلامهم

وقد أدرك هذا القدر فيتابعه فيه ثم ينفرد وكذا المقيم المقتدى بالمسافر فلو كان مسبقا بثلاث ولا حقا
 بر كعة فسجد امامه السهو وانه يقضى ركعة بغير قراءة لانه لاحق ويتشهد ويسجد للسهو لان ذلك
 موضع سجود الامام ثم يصلي ركعة بقراءة ويقعد لانها ثانية صلاته ولو كان على العكس يسجد للسهو
 بعد الثالثة كذا في المحيط ولو سجد الا لاحق مع الامام للسهو لم يجزه لانه في غير اوانه في حقه فعليه ان
 يعيد اذا فرغ من قضاء ما عليه ولكن لا تنفس صلاته لانه ما زاد الا سجدتين بخلاف المسبوق اذا تابع
 الامام في سجود السهو ثم تبين انه لم يكن على الامام سهو حيث تفسد صلاة المسبوق لكونه اقتدى في
 موضع الانفراد لازيادة السجدتين ولم يوجد في الا لاحق لانه مقتضى جميع ما يؤدي كذا في البدائع
 وفصل في المحيط بين ان يعلم انه ليس على امامه سهو فيفسد وبين ان لا يعلم انه لم يكن عليه فلا يفسد
 لان كثيرا ما يقع لجهالة الأئمة فسقط اعتبار المفسد هنا للضرورة اه ولو لم يتابع المسبوق امامه
 وفام الى قضاء ما سبق به وانه يسجد في آخر صلاته استحسانا لان الترخية متحدة بفعل كأنها صلاة
 واحدة ولو سها فيما يقضى ولم يسجد للسهو وامامه كفاه سجدتان ولو سجد مع الامام ثم سها فيما يقضى
 فعليه السهو ثانية لما مر ان ذلك أداء السهو في صلاتين حكما فلم يكن تكرارا ثم المسبوق انما يتابع
 الامام في السهو ولا في السلام فيسجد معه ويتشهد واذ اسلم الامام قام الى القضاء وان سلم فان كان عامدا
 فسدت والا فلا ولا يسجد وعليه ان سلم قبل الامام أو معه وان سلم بعده لم يكن له منفردا حينئذ وعلى
 هذا لو أحدث الامام بعد السلام قبل السجود واستخلف مسبقا وارتركب خلاف الاولى وتقدم ينبغي
 ان يستخلف مدركا ليسجد بهم ويسجد هو معهم وان لم يسجد مع خليفته يسجد في آخر صلاته وان لم
 يسجد المسبوق مدركا وكانوا كلهم مسبوقين قاموا وقضوا ما سبقوا به فرادى ثم اذ فرغوا يسجدون
 ولو قام المسبوق الى قضاء ما سبق به بعد ما سلم الامام ثم تذكر الامام ان عليه سجود السهو وقبل ان
 يقيد المسبوق ركعة بسجدة فعليه ان يرفع ذلك ويعود الى متابعة الامام ثم اذا سلم الامام قام الى قضاء
 ما سبق به ولا يعتد بما فعل من القيام والقراءة والركوع ولو لم يعد الى الامام ومضى على صلاته
 يجوز ويسجد للسهو بعد ما فرغ من القضاء استحسانا ولو تذكر الامام ان عليه سجدة في السهو بعد
 ما قيد المسبوق ركعته بسجدة فانه لا يعود الى الامام ولا يتابعه في سجود السهو ولو تابعه فيها تفسد
 صلاته لزيادة ركعة وقد ذكرنا بقية مسائل المسبوق في باب المحدث في الصلاة ولو سها الامام في
 صلاة الخوف يسجد للسهو وتابعه فيها الطائفة الثانية وأما الطائفة الاولى وانما يسجدون بعد الفراغ
 من الاعمال لان الثانية بمنزلة المسبوقين والاولى بمنزلة اللاحقين وانما يلزم المأموم سهو نفسه لانه
 لو سجد وحده كان مخالفا لامامه ان يسجد قبل السلام وان أخره الى ما بعد سلام الامام يخرج من
 الصلاة بسلام الامام لانه سلام عهدهم لاسهوا عليه ولو تابعه الامام بنقلب التبني أصلا وشمل كلامه
 المدرك واللاحق فانه مقتضى جميع صلاته بدليل انه لا قراءة عليه فلا يسجد ولو سها فيما يقضيه
 مطلقا وأما المقيم اذا اقتدى بالمسافر ثم قام لاتمام صلاته وسها فذكر الكرخي انه كالا لاحق فلا
 يسجد وعليه بدليل انه لا يقرأ وذكر في الاصل انه يلزمه السجود وصححه في البدائع لانه انما اقتدى
 بالامام بقدر صلاة الامام فادانته صلاة الامام صار منفردا فيما وراء ذلك وانما لا يقرأ فيما يتبع
 لان القراءة فرض في الاولين وقد قرأ الامام فيها وشمل المسبوق فيما يؤديه مع الامام وأما في

او تبين

كان

انه يعيدها لثبوت الكراهة مع تعذر الجواب (قوله وقد قرأ
 الامام فيها) قال في النهر وهذا علم انه كالا لاحق في حق القراءة فقط

(قول المصنف وهو إليه أقرب) قال في النهر في كلامه تعظيم معمول الفعل التفضيل وهو ممتنع عندهم وجوزة صدر الأفاضل توسعة (قوله وصححه الشارح) أقول ونقل الشرنبلالي تصححه عن البرهان ومشي عليه في منته نور الإيضاح وكذلك المصنف المؤلف في منته التنوير (قوله وقد يقال أنه إذا عاذا الخ) ذكره المقدسي أيضاً وقال بعده ولا غلط في كلامهم أن أرادوا تركه كما عقدا بذلك الوقت ليس تركاً بالكلية فهو معنى التأخير فتأمل اه وحاصله إبداء الفرق بين العود إلى التعود في مسئلتنا والعود إلى القيام في المسئلة المقدس عليها بأن عوده إلى القيام عود من فرض إلى فرض بخلاف عوده إلى التعود لكن يجب أن في مسئلة القنوت لم يعد إلى فرض لأن ركوعه لم يرتفع فقيامه بعده ليس قيام فرض بل هو ١٠٩ قيام الرفع من الركوع وهو سنة

أو واجب فكان في قراءته للقنوت تأخير فرض لا تركه فهو نظير عوده إلى التعود (قوله والقنوت له شبهة القرآنية الخ) هذا مسلم وكان الواجب في القنوت

وإن سها عن القعود الأول وهو إليه أقرب عادوا إلا

دعاه المخصوص الذي قيل أنه كان سورتين من القرآن ففسخ مع أنه سنة والواجب غير موقت به كما مر في محله تأمل (قوله من التصحيح) أي من تصحيح الزبلي الفساد (قوله وقد ذكر في المجتبى الخ) قال في النهر أقول صرح ابن وهبان بأن الخلاف في التشهد وعدمه مفرع على القول بعدم الفساد وترجيح أحدهما القولين بناء عليه لا يستلزم ترجيح

كان بعده فعليه كما ذكرناه وفي المحيط وغيره وينبغي للسبوق أن يمكث ساعده بدفع فراغ الإمام ثم يقوم بجواز أن يكون على الإمام سهو (قوله وإن سها عن القعود الأول وهو إليه أقرب عادوا إلا) أي إلى التعود لأن الأصل أن ما يقرب من الشيء يأخذ حكمه كغناء المصير وحريم البئر فإن كان أقرب إلى القعود بان رفع اليدين من الأرض وركبته عليها أو ما لم ينتسب النصف الأسفل وصححه في الكافي فكانه لم يبق أصلاً فإن كان إلى القيام أقرب فكانه قد قام وهو فرض قد تبس به فلا يجوز رفضه لأجل واجب وهو القعدة وهذا التفصيل مروي عن أبي يوسف واختاره مشايخ بخاري وارتضاء أصحاب المتون وفي الكافي واستحسن مشايخنا روايته وذكر في المبسوط أن ظاهر الرواية إذا لم يستتم قائماً يعود وإذا استتم قائماً لا يعود لأنه جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قام من الثانية إلى الثالثة قبل أن يقعد فسبحوا به فعاد وروى أنه لم يعد وكان بعدما استتم قائماً وهذا لأنه لما استتم قائماً اشتغل بفرض القيام فلا يترك اه وصححه الشارح وفي فتح القدير أنه ظاهر المذهب والتوفيق بين الفعلين المرويين بأجل على حالتي القرب من القيام وعدمه ليس بأولى منه بأجل على الاستواء وعدمه ثم لو عاد في موضع وجوب عدمه اختلفوا في فساد صلاته فصح الشارح الفساد لتكامل الجناية برفض الفرض بعد الشروع فيه لأجل ما ليس بفرض وفي المبتهى بالغين المجمة أنه غلط لأنه ليس بترك وانما هو تأخير كما لو سها عن السورة فركع فانه يرفض الركوع ويعود إلى القيام ويرفع لأجل الواجب وكما لو سها عن القنوت فركع فانه لو عاد وقت لا تقصد على الأصح وقد يقال أنه لو عاد وقرأ السورة صارت السورة قرصاً فعدمه من فرض إلى فرض والقنوت له شبهة القرآنية على ما قيل أنه كان قرصاً ففسخ فعدمه عاد إلى ما فيه شبهة القرآنية أو عاد إلى فرض وهو القيام فإن كل ركن طوله فانه يقع فرضاً كاملاً وفي فتح القدير وفي النفس من التصحيح شيء وذلك أن غاية الأمر في الرجوع إلى القعدة الأولى أن تكون زيادة قيام ما في الصلاة وهو وإن كان لا يحل فهو بالصحة لا يخل لما عرفت أن زيادة ما دون ركعة لا يفسد إلا أن يفرق باقتراح هذه الزيادة بالفرض لكن قد يقال المستحق لزوم الأتم أيضاً بالرفض أما الفساد فلم يظهر وجه استلزامه آية فترجى به هذا البحث القول المقابل للصحيح اه فظاهره أنه لم يطلع على تصحيح آخر وقد ذكر في المجتبى ومراجع الدراية أنه لو عاد بعد الانتصاب بخطأ قبل تشهد لنقضه القيام والتصحيح أنه لا يتشهد ويقوم ولا ينتقض قيامه بقعود لم يؤمر به كمن نقص الركوع بسورة أخرى لا ينتقض ركوعه اه فقد اختلف التصحيح كما رأيت والحق

عدم الفساد ظاهر انعم قال الشيخ عبد البر رأيت بخط العلامة نظام الدين السيرامي تصحيح عدم الفساد ثم قال ولقائل أن يمنع قول في غاية ما وجد الخ بأن الفساد لم يأت من قبل الزيادة بل من رفض الركن للواجب والذي رأيت من مقلداه عن شرح القدوري أن لم عوف والزوزني أن القول بعدم الفساد في صورة ما إذا كان إلى القيام أقرب وأنه في الاستواء قائماً لا خلاف في الفساد اه ويستعمل المقدسي عن شرحي القدوري للذكرين بعدم نقله تصحيح الصحة عن المعراج والدراية ما نصه أن عاد للعود يكون مسيئاً اه فمفسد صلاته وسجد لتأخير الواجب اه وهذا ما وافق لما بحثه المحقق ويوافقه أيضاً ما في القنية ترك القعدة الأولى في سبق فلما قام عاد إليها وذكر أنه لم يكن إذا القعود ويقوم في الحال وفيها أيضاً لو عاد الإمام يعني إلى القعدة الأولى بعدما قام لا يعود

عنه القوم تحقيقا للمخالفة وذكر البعض انهم يعودون معه اه وهذا كما قال في شرح المنية يفيد عدم الفساد بالعود (قوله)
وظاهره انه لو لم يعد تبطل صلاته) ١١٠ قال في النهر وفيه ما لا يخفى والذي ينبغي أن يقال انها واجبة في الواجب فرض في

لفرض (قوله في الصحيح) أي في المصلي الصحيح غير المريض (قوله أو انتقالا) أي انتقالا عن القعود وعلى كل فليس بقيام (قوله وان رفع اليديه عن الارض الخ) لا يخفى أن هذه الصورة ويسجد للسهو وان سها عن الاحير عاد ما لم يسجد هي الصورة التي قبلها فيكون الحاصل في تلك الصورة اختلاف الرواية وقد اختار في الاجناس في هذه الصورة أن عليه السهو واللهم إلا أن يحمل الأول على ما إذا أركت ركبتاه الأرض دون أن يستوي نصفه الأسفل شبه الحالس لقضاء الحاجة (قوله فالحاصل على هذا) أي على ما في الخلاصة وقوله وهو مخالف للتصحيح السابق في بعضه أي للتصحيح الذي قدمه عن الكافي والهداية وان ظاهره أنه متى كان إلى القعود أقرب وعاد لا يسجد عليه سواء رفع ركبتيه من الأرض أو لا فيوافقه ما في الخلاصة فيما إذا لم يرف ركبتيه ويخالفه فيما إذا رفعهما وقوله وفي الولو الجية الخ جعله قولنا لا نالان ظاهره متى كان إلى القعود أقرب يلزمه السجود سواء مقدار رفع ركبتيه من الأرض أولا (قول المصنف عاد ما لم يسجد) قال في النهر أي ما لم يقدر ركعته يسجدة وهذا أراد ما إذا سجد

عدم الفساد ولا يلزم سجدة التلاوة فانه يترك الفرض لاجلها وهي واجبة لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وأراد بالقعود الأول القعود في صلاة الفرض رباعيا كان أو ثلاثيا وكذا في صلاة الوتر كما في المحيط اما في النفل اذا قام إلى الثالثة من غير قعدة فانه يعود ولو استتم قائما لم يقيد بها بسجدة كذا في السراج الوهاج وحكي فيه خلافا في المحيط قيل لا يعود لانه صار كالقعود وقيل يعود ما لم يقيد بها بسجدة لا كل شفع صلاة على حدة في حق القراءة فأمرناه بالعود إلى القعدة احتياطا ومتى عاد تبين ان القعدة وقعت فرضا فيكون رفض الفرض لمكان الفرض فيجوز اه وهذا كله في حق الامام والمنفرد وأما المأموم اذا قام ساهيا فانه يعود ويقعد لان القعود فرض عليه بحكم المتابعة اليه أشار في السراج الوهاج فانه قال اذا تشهد الامام وقام من القعدة الاولى إلى الثالثة فنسي بعض من خلفه التشهد حتى قام واجبنا فعلى من لم يتشهد أن يعود ويتشهد ثم يتبع امامه وان خاف أن تفوته الركعة الثالثة لانه تبع لامامه فيلزمه ان يتشهد بطريق المتابعة وهذا بخلاف المنفرد لان التشهد الاول في حق سنة وبعد ما اشتغل بفرض القيام لا يعود إلى السنة وههنا التشهد فرض عليه بحكم المتابعة اه وكذا في القنية ففي القعود أولى وظاهره انه لو لم يعد تبطل صلاته لترك الفرض وفي المجموع ولو نام لاحق سها امامه عن القعدة الاولى واستيقظ بعد الفراغ أمرناه بترك القعدة اه وفي آخر فتاوى الولوالجي من مسائل متفرقة مريض يصلي بالأيام فلما بلغ حالة التشهد فظن انه حالة القيام فاشتغل بالقراءة ثم تذكر انه حالة التشهد فلا يخلو اما ان كان التشهد الاول أو التشهد الثاني وان كان التشهد الثاني رجوع إلى التشهد ويتم الصلاة وكذلك الحواب في الصحيح اذا قام قبل ان يتشهد اه (قوله ويسجد للسهو) خاص بقوله والا لا كما صححه المصنف في الكافي تبعا لصاحب الهداية لترك الواجب واما اذا كان إلى القعود أقرب وعاد فلا يسجد عليه كما اذا لم يقم لان الشرع لم يعتبره قياما والالم يطلق له القعود فكان معتبرا قعودا أو انتقالا للضرورة وهذا الاعتبار ينافيه اعتبار التأخير المستتبع لوجوب السجود وفي الخلاصة وفي رواية اذا قام على ركبتيه لينهض يقعد وعليه السهو ويستوي فيه القعدة الاولى والثانية وعليه الاعتماد وان رفع اليديه عن الأرض وركبته على الأرض ولم يرفعهما لاسهو وعليه كذا روى عن أبي يوسف وفي الاجناس عليه السهو ويستوي في ذلك القعدة الاولى والاخرة اه والحاصل على هذا المعتمد انه ان كان إلى القعود أقرب فانه يعود مطلقا فان رفع ركبتيه من الأرض لزمه السجود والا فلا وهو مخالف للتصحيح السابق في بعضه وفي الولو الجية المختار وجوب السجود لانه بقدر ما اشتغل بالقيام صار مؤثرا واجبا وجب وصله بما قبله من اركان فصارتا ركالا واجبا فيجب عليه سجدة السهو اه واختلف التراجع على أقوال ثلاثة والاكثر على الاول (قوله وان سها عن الاخير عاد ما لم يسجد) لان فيه اصلاح صلاته فامكنه ذلك لان مادون الركعة يجعل الرفض أراد بالآخر القعود المفروض ليشمل الفرض الرباعي والثلاثي والثنائي فان قعوده ليس متعددا إلا أن يقال ان يسمى أخيرا باعتبار انه آخر الصلاة لا باعتبار انه مسبوق بمثله أطلقه فشمل ما إذا لم يقعد أصلا أو جلس جلسة خفيفة أقل من قدر التشهد واذا عاذا احتسب له الجلسة الخفيفة حتى لو كان كلا المجلسين

فما إذا رفعهما وقوله وفي الولو الجية الخ جعله قولنا لا نالان ظاهره متى كان إلى القعود أقرب يلزمه السجود سواء مقدار رفع ركبتيه من الأرض أولا (قول المصنف عاد ما لم يسجد) قال في النهر أي ما لم يقدر ركعته يسجدة وهذا أراد ما إذا سجد

ركوع فانه يعودا بضالعدم الاعتداد بهذا السجود (قوله لتأخيره فرضا) قال في النهر لم يفصل بين ما اذا كان الى القعود اقرب
اولا وكان ينبغي أن لا يسجد فيما اذا كان اليه اقرب كما في الاولى لما سبق قال في الحواشي السعدية ويمكن أن يفرق بينهما بان
القريب من القعود وان جاز أن يعطى له حكم القاعد الا أنه ليس بقاعد حقيقة فاعتبر جانب الحقيقة فيما اذا سها عن الثانية
وأعطى حكم القاعد في السهو عن الاولى اظهر التفاوت بين الواجب والفرض وبه علم ان من فسر الواجب بالقطعي فقد أصاب
والاشكل الفرق وقد يقال لم لا يجوز ان ينسب بالقوى من نوعيه وهو ما يغوت الجواز بقوته ولا يشكل بثبوت التفاوت بين نوعيه
نعم يشكل على من فسر به باصالة لفظ السلام أو التشهد (قواه وهو أولى مما في العناية) اعترضه الشيخ اسمعيل بان الذي في العناية
تفسيره بالقطعي فليس النقل بصواب نعم فسر في العناية الواجب بذلك في المسئلة ١١١ الثانية وهي ما اذا قعد الاخير (قوله

لانه لم يؤخره عن محله الخ)
قال في النهر مدفوع بان
التأخير واقع فيهما
فصح اضافة السجود الى
أيهما كان قال الشيخ
اسمعيل يمكن نسبته
وسجد للسهو وان سجد
بطل فرضه برفعه

الى الاقوى وهو الفرض
هذا مع ارخاء العنان
وقد علمت أنه حصل
سهو في النقل (قواه
فسدت اتفاقا اه) قال
الرملي قال المرحوم شيخ
شيخنا على المقدسي لم
ينته بل ذكر بعونه ما
يندفع به عنه الاشكال
فانه قال لما سئذ كره في
تمة نعتها للسجودات
وذكر هناك ما يوضحه
اه و ذكر في النهر ما قرره
في تلك التمة وهو أنه اذا

مقدار التشهد ثم تكلم بعده جازت صلاته كما قدمناه في باب صفة الصلاة عن الولوالجية (قوله
وسجد للسهو) لتأخيره فرضا وهو القعود الاخير وعلاه في الهداية بانه آخر واجبا فتعالوا اراد به
الواجب القطعي وهو الفرض وهو أولى مما في العناية من تفسيره باصالة لفظ السلام لانه لم يؤخره
عن محله لان محله بعد القعود ولم يقعد وانما آخر القعود والاول أن يقال اراد به الواجب الذي
ينوت الجواز بقوته اذ ليس دليلا قطعي (قوله بان سجد بطل فرضه برفعه) لانه استحکم شرعه في
النافلة قبل اكمال أركان المكتوبة ومن ضرورته خروجه عن الفرض وهذا لان الركعة بسجدة
واحدة صلاة حقيقة حتى يجتث في يمينه لا يصلي وقوله برفعه أي برفع الوجه عن الارض اشارة الى ان
المختار للفتوى انه لا يبطل بوضع الجبهة كما هو مروى عن أبي يوسف لان تمام الشيء بآخره وآخر
السجدة الرفع اذ الشيء انما ينتهي بضده ولهذا لو سجد قبل امامه فادركه امامه فيه جاز ولو تمت
بالوضع لما جاز لان كل ركن أداء قبل امامه لا يجوز ولانه لو تم قبل الرفع لم ينقضه المحدث لكن
الاتفاق على لزوم إعادة كل ركن وجد فيه سبق المحدث بقيد البناء ومثرة الاختلاف فيما اذا أحدث
في السجود وانصرف وتوضأ ثم تذكر انه لم يقعد في الرابعة قال أبو يوسف لا يعود الى القعود وبطل
فرضه وقال محمد يعود ويتم فرضه قالوا أخبر أبو يوسف بجواب محمد فقال زه صلاة فسدت يصلحها
المحدث وهذا معني ما سألته العامة أي صلاة يصلحها المحدث فهي هذه الصلاة على قول محمد وزه
كلمة استحباب وانما قالها أبو يوسف تكبرا وقيل الصواب بالضم والراي ليست بخالصة كذا في
المغرب وفي فتح القدير وهذا أعني صحة البناء بسبب سبق المحدث اذ لم يتذكر في ذلك السجود انه ترك
سجدة صلوية من صلاته فان تذكر ذلك فسدت اتفاقا اه ولا يخفى ما فيه بل لا يصح هذا التقييد
لانه اذا سبقه المحدث وهو ساجد لم يخلط النفل بالفرض قبل اكماله عند محمد سواء تذكر ان عليه سجدة
صلوية أولا اذا لفرق بين أن يكون عليه ركن واحد أو ركنين وعبارة الخلاصة أولى وهي ولو قيد
الخامسة بالسجدة فتذكر انه ترك سجدة صلوية من صلاته لا تنصرف هذه السجدة اليها لانه
تشرط النية في السجدة وصلاته فاسدة اه واذا بطل فرض الامام برفعه بطل فرض المأموم سواء
كان قعدا أولا ولذا ذكر قاضي خا في فتاواه ولو ان الامام لم يقعد على رأس الرابعة وقام الى

علم أنهم من غير الركعة الأخيرة أو تحرى فوق تحريه على ذلك أو لم يقع تحريه على شيء وبقي شاك في انها من الأخيرة أو ما قبلها
وجب عليه نية القضاء وان علم أنهم من الركعة الأخيرة لم ينجح الى نية وعلى هذا ما ذكر فيمن سلم من الفجر وعليه السهو وسجد
وقعد وتكلم ثم تذكر أن عليه صلوية من الاولى فسدت وان من الثانية لا ونابت احدي سجدتي السهو عن الصلوية اه قال في
ان لا وهذا التقرير يقتضي نقض ما قدمه من دعوى الاتفاق على الفساد بتذكر الصلوية وذلك أنه اذا علم أنهم من الأخيرة فينبغي
بوسف تفسد اتفاقا لانصرافها اليها أو من غيرها أو لم يعلم وقد نواها فكذلك الا أنه لا يعيدها لما رأ ما اذا لم ينوها فسدت عند أبي
اه خلافاً لعمد انصرافها اليها وعلى هذا خافي الخلاصة ليس على اطلاقه بل فسادها انما هو على قول الثاني فقط
لانه لم يعدم انصرافها لعله لقوله فسدت عند أبي يوسف وأما عدمه عند محمد فلما ذكره المؤلف وبما قرره في النهر ظهر ما في

كلام الرملي عن المقدسي فتدبر (قوله ومصل قعد ولم يعتبر قعوده) المراد به القعود الأخير وهذا موصوف في فرع الخاتمة المذكور أنفا ولكن قواد وبطلت بتركه لم يظهر لي فائده تأمل (قوله لانه يكون تطوعا قبل المغرب) لعل الاولى أن يقال لانه يكون تطوعا بعد العصر فنامل (قوله وفي قاضيخان الفجر) قال في النهروان خبير بان ما اقتصر عليه قاضيخان من الفجر هو الصواب وذلك أن موضوع

١١٢

المسئلة حيث كان فيما دالم يتعدو بطل فرضه كيف لا يضم في

العصر ولا كراهة في التنفل قبله ثم بعد مدة عن لي حين اقراء هذا الجامع الازهر أنه يمكن جملة على ما اذا كان يقضى عصر أو ظهر أو بعد العصر فإنه لا يضم كما هو ظاهر وعليه فيصح التوجيه والله تعالى الموفق اه أقول فعلى زيادته الطهر وصارت تغلا فيضم اليها سادسة

لا يظهر اقتصار السراج على زيادته العصر والدي يظهر ان استثناء السراج بالمظر الى المسئلة الاتية وهي ما لو قعد على رأس الرابعة ثم قام والبسه يشير تعليمه فتدبره كذا في شرح الشيخ اسمعيل قلت هذا غير ظاهر ادلو كان كذلك لذكرها في محلها مع انه ذكرها هنا ولكن قد يرتكب ذلك تحجيا لكلامه لعلوم مقامه هذا وقال في شرح المنية لابن أمير حاج قلت وأما المغرب اذا لم

يقعد على الثالثة منها وقيد الرابعة بالسجدة

الحامسة ساهيا وتشهدا مقتدى وسلم قبل ان يقيد الامام الحامسة بالسجدة ثم قيدها بالسجدة فسدت صلاتهم جميعا اه وسواء كان المأموم مسبوقا أو مدركا كما في الظهيرية وادالم يبطل فرض الامام بعوده قبل السجود لم يبطل فرض المأموم وان سجد لمسا في المحيط لوصلي امام ولم يقعد في الرابعة من الظهر وقام الى الحامسة فركع وباعه القوم ثم عاد الامام الى القعدة ولم يعلم القوم حتى سجدوا وسجدة لا تفسد صلاتهم لانهم لمسا عاد الامام الى القعدة ارتفض ركوعه فيرتفض ركوع القوم أيضا تبعاله لانه بناء عليه بقي لهم زيادة سجدة وذلك لا يفسد الصلاة اه وهذا مما يلغزه فيقال مصل ترك القعدة الاخيرة وقيد الحامسة بسجدة ولم تبطل صلاته ومصل قعد ولم يعتبر قعوده وبطلت بتركه وقيد بقوله ولم يعلم القوم لمسا في المجتبي اه لو عاد الامام الى الفجر قبل السجود وسجد مقتدى عمدا تفسد في السهو وخلاف والا حوط الاعادة اه وفي فتح القدير ولا يخفى عدم متابعتهم له فيما اذا قام قبل القعدة واذا عاد لا يعيد والتشهد (قوله فصارت تغلا فيضم اليها سادسة) لما سبق مرارا من انه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل عندهما خلا والمحمد فيضم سادسة لان التنفل بالوتر غير مشروع ولو لم يضم فلا شيء عليه لانه طان وشروعه ليس بملزم واذا اقتدى به انسان في الحامسة ثم أفسدها فعلى قول محمد لا يتصور القضا وعندهما يتقضى ستا لشروعه في تحريم الست بخلاف ما اذا عاد الامام قبل السجدة فإنه يقضى أربعة ثم صرح المصنف في الوافي بان ضم السادسة مندوب وتركه في المختصر للاختلاف وفي عبارة القدوري تبعا لرواية الاصل اشارة الى الوجوب فإنه قال وكان عليه ان يضم اليها ركعة سادسة ووجهه في فتح القدير بعدم جواز التنفل بالوتر وفي المسوط وأحب الى أن يشفع الحامسة لان النفل شرع شفعالا وورا كذا في البدائع والاطهر النذب لان عدم جواز التنفل بالوتر انما هو عند القضا ما عند عدمه فلا ولهذا لا يلزمه شيء لوقطعه وفي السراج الوهاج ان ضم السادسة في سائر الصلوات الا في العصر فإنه لا يضم اليها لانه يكون تطوعا قبل المغرب وذلك مكروه وفي قاضيخان الا الفجر وأنه لا يضيف اليها لان التنفل قبلها ومعهما مكروه اه وسأني ان العجيج انه لو قعد على رأس الرابعة وقام الى الحامسة وقيدها بسجدة فإنه يضم سادسة ولو كان في الاوقات المكروهة فيبغى أن لا يكرهه هنا أيضا على الصحيح اذ لا فرق بينهما ولم يذ كر المصنف سجود السهو ودلان الاصح عدمه لان النقصان بالفساد لا ينجبر بالسجود ثم اعلم انه لا فرق في عدم البطلان عند العود قبل السجود والبطلان ان قيد بالسجود بين العمود والسهو ولذا قال في الخلاصة وان قام الى الحامسة عمدا أيضا لا تفسد ما لم يقيد الحامسة بالسجدة عندنا ثم اعلم أيضا ان البطلان بالتقييد بالسجدة أعم من أن يكون قد قرأ في الركعة الحامسة أولا كما في الخلاصة وقد يقال ان المفسد خلط النفل بالفرض قبل اكماله والركعة بلا فراءة في النفل غير صحيحة فلم يوجد المخلط فكان زيادة ما دون الركعة وهو ليس

بمفسد صلا

يقطع عليها ولا يضم اليها أخرى لنصهم على كراهة التنفل قبلها وعلى كراهته بالوتر مطلقا اه (فواء وقد يقال الخ) قال في الجمل ويؤيده ما من ان السجود الحالى عن الركوع لا يعتد به فكذا الحالى عن القراءة الا أن يفرق بانه قد عدها تمام الركعة مقدار اذا سجد

بفسد (قوله وان قعد في الرابعة ثم قام عادوسلم) لان التسليم في حالة القيام غير مشروع وأمكنه الإقامة على وجهه بالعود لان مادون الركعة يجعل الركن ثم اذا عاد لا يعيد التشهد وكذا لو نام قاعدا وقال الناطق يعيد ثم قيل القوم يتبعونه فان عاد عادوا معه وان مضى في النافلة اتبعوه لان صلاتهم تمت بالقعدة والصحيح انهم لا يتبعونه لانه لا اتباع في البدعة فان عاد قبل تقييد الخامسة بالسجدة اتبعوه بالسلام وان قعد سلموا في الحال (قوله وان سجد للخامسة ثم فرضه وضم اليه سادسة) أي لم يفسد فرضه بسجوده كما فسد فيما اذا لم يفعله هذا هو المراد بالتمام والافصالات ناقصة كما سيأتي وانما لم يفسد لان الباقي اصابة لفظ السلام وهي واجبة وانما يضم اليها أخرى لتصير الركعتان له نفلا انتهى عن الركنة الواحدة واذا ضم فانه يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو كما سيأتي ثم لا ينوبان عن سنة الظهر هو الصحيح لان المواظبة عليه ما انما كانت بخبرية مبتدأة أطلق في الضم فشم ما اذا كان في وقت مكروه كما بعد الفجر والعصر لان التطوع انما يكره فيه ما اذا كان عن اختيار اما اذا لم يكن عن اختيار فلا وعليه الاعتماد وكذا في الحائض وهو الصحيح كذا في التبيين وعليه الفتوى كذا في المجتبى امكن اختلف في الضم في غير وقت الكراهة قيل بالوجوب وقيل بالاستحباب كما قدمناه وأما في وقت الكراهة ف قيل بالكراهة والمعتد الصحيح انه لا بأس به كما عبروا به بمعنى ان الاولى تركه فظاهاه انه لم يقل أحد بوجوبه ولا باستحبابه و الفرق الشارح بين الفجر والعصر فصحح انه لا يكره في العصر وخزم بالكراهة في الصبح وفيه نظر اذا لفرق بين الفجر والعصر فكما صحح عدمه في العصر لزمه تصحيح عدمه في الفجر ولدى سوى بينهما في فتح القدير وقال والنهي عن التنفل القصدي بعدهما و اذا تطوع من آخر الليل فلما صلى ركعة طلع الفجر الاول ان يتنفل ركعتي الفجر لانه لم يتنفل باكثر من ركعتي الفجر قصدا له وصرح في التجنيس بان الفتوى على رواية هشام من عدم الفرق بين الصبح والعصر في عدم كراهة الضم وان لم يتم الركعتين فلا فلا شيء عليه كما قدمناه وفي المحيط وان شرع معه رجل في الخامسة يصلي ركعتين عند أبي يوسف وعند محمد يستأبنا على ان احرام الفرض انقطع بالانتقال الى النفل عند أبي يوسف لان من ضرورة الانتقال الى النفل انتطاع الفرض فلم يصح شارعا الا في هذا الشفع وعند محمد لم ينقطع احرام الفرض وهو الاصح لانه صار شارعا في النفل من غير تكبيرة جديدة ولو انقطعت التحريم لاحتاج الى تكبيرة جديدة لان الاحرام الجديد لا ينقطع الا بتكبيرة جديدة ولما بقيت التحريم صار شارعا في الكل ولو قطع المقتدي هذا النفل قال محمد لا شيء عليه لانها غير مضمونة على الامام فلا تصير مضمونة على المقتدي وقال أبو يوسف يلزمه قضاء ركعتين وهو الاصح لان النفل مضمون في الاصل وانما لم يصير مضمونا على الامام هنا لعارض وهو شروعه فيه ساهيا وقد انعدم هذا العارض في حق المقتدي فبقيت صلاة الامام مضمونة في حق المقتدي بخلاف اقتداء البالغ بالصبي في النوافل فلا يصح عند عامة المشايخ لان التطوع انما لم يصير مضمونا على الصبي بامر أصلي وهو الصواب فلا يمكن أن يجعل معه وما في حق المقتدي فبقي بمنزلة اقتداء المفترض بالمتنفل لا بما حصل ان المصحح قول محمد في كونه صلى ستا وقول أبي يوسف في لزوم ركعتين لو أفسدها وفي راج الوهاج وعليه الفتوى وقد قدمناه ان مقتدي به في الخامسة ولم يكن قعدا امام قدره ولم يعد فانه يلزمه الست والفرق بين المسئلتين ان في المسئلة الاولى التزم صلاة الامام وهي على كمالها فلا والشروع في النفل لا يوجب أكثر من ركعتين الا بالاقتداء وههنا الامام لم يكن

(قوله لان التسليم الخ)
قال في النهرو مع ذلك لو سلم قائما صح كما في الخلاصة (قوله والمعتد الصحيح انه لا بأس به) قال في النهرو وعلى هذا فالاولى أن يكون معنى ضم أي جاز له الضم ليعمل كل وقت والا يخرج عن كلامه بتقدير حمله على الندب والوجوب وقت الكراهة اه وقد يقال ان مرادهم الندب وان قعد في الرابعة ثم قام عادوسلم وان سجد للخامسة ثم فرضه وضم اليه سادسة

لان الصلاة اقل مراتبها الاستحباب لا الاباحة بدليل ما يأتي من انه اذا تطوع فصلى ركعة ثم طلع الفجر فلا ولي أن يتنفل وانما عبروا به بالاس لان الوقت المكروه هنا محل توهم أن في الصلاة فيه بأسا فعبروا بالأس للدلالة على انه لا يكره التطوع فيه وذلك لا ينافي ان الاتمام أفصل كما هو ظاهر اطلاق قولهم وضم سادسة لشموه الوقت المكروه تأمل

(قوله وعند محمد هو لم يجز نقصان الخ) قال ابن أمير حاج في شرحه على النية قال فخر الاسلام انه المعتد للفتوى وصاحب المحيط هو الاصح اه (قوله تمكن بالدخول فيه) البناء للسببية وضمير فيه راجع للنفل وقوله في الغرض متعلق بنقصان او يتمكن وقوله بترك الواجب بدل من قوله بالدخول فيه (قوله واختاره في الهداية) قال في النهر لكن كلام الشارحين لها ياباه ولولا اخوف الاطالة لبيناها (قوله لان السجود يبطل وقوعه في وسط الصلاة) أقول مقتضى هذا التعليل انه لو لم يسجد في آخر الشفع له البناء وهو ظاهر فيأتي به في آخر الشفع الثاني ١١٤ لانها صارت صلاة واحدة وفي القنية برز نجم الأئمة المحكي في شئ تطوع ركعتين وسها

ثم بنى عليه ركعتين يسجد للسهو ولو بنى على الغرض تطوعا وقدها في الغرض لا يسجد اه والظاهر ان وجه الثاني كون النفل المبني على الغرض صار صلاة أخرى ولا يمكن أن يكون سجود السهو لصلاة واقعا في صلاة أخرى وان كانت تحريمة وسجد للسهو ولو سجد للسهو وفي شفع التطوع لم يبن شفعاً آخر عليه ولو سلم الساهي فاقترى به غيره فان سجد صح والا لا

الغرض باقية لكن يرد عليه المسئلة المارة آنفاً فانه يسجد في الشفع المبني على الغرض الا أن يفرق بين النفل المبني على الغرض قصداً والمبني بلا قصد لانه صلاة واحدة (قوله وانما قال لم يبن الخ) قال الرملي ذكر في النهاية ما يقتضي أن في المسئلة روايتين وأقول يجب ان تفيد صحة

مستقلاً البركعتين فلم يزل المأموم ركعتان وفي السراج الوهاج اذا قعد في الرابعة قدر التشهد وقام الى الخامسة ساهياً واقترى به رجل لا يصح اقتداؤه ولو عاد الى القعدة لانه لما قام الى الخامسة فقد شرع في النفل فكان اقتداء المفترض بالمتنفل ولو لم يقعد مقدار التشهد صح الاقتداء لانه لم يخرج من الغرض قبل ان يقعد ساجداً اه (قوله وسجد للسهو) الطاهر رجوعه الى كل من المسئلةين فان كانت الاولى وهي ما اذا عاد وسلم قطاهراً لانه آخر الواجب وهو السلام وكذا اذا شك في صلاته فلم يدرك ثلاثاً صلى أم أربعماء فاشتغل بفكره حتى آخر السلام لزمه السهو وان كانت الثانية وهي ما اذا لم يعد حتى يسجد فغيبه ثلاثاً أقوال فعند أبي يوسف سبب سجوده النقصان المتمكن في النفل بالدخول فيه لا على الوجه المسنون لانه لا وجه لان يجب لم يجز نقصان في الغرض لانه قد انتقل منه الى النفل ومن سها في صلاة لا يجب عليه أن يسجد في أخرى وعند محمد هو لم يجز نقصان تمكن بالدخول فيه في الغرض بترك الواجب وهو السلام وصحح الماتريدي أنه جابر للنقص المتمكن في الاحرام فيجبر النقص المتمكن في الغرض والنفل جميعاً واختاره في الهداية (قوله ولو سجد للسهو في شفع التطوع لم يبن شفعاً آخر عليه) لان السجود يبطل وقوعه في وسط الصلاة وهو غير مشروع الاعلى سبيل المتابعة وظاهر كلامهم انه يكره البناء كراهة تحريم لتصريحهم به غير مشروع وفي فتح القدير المحاصل ان نقص الواجب وباطاله لا يجوز الا اذا استلزم تحججه بنقص ما هو فوقه اه وانما قال لم يبن ولم يقل لم يصح البناء لان البناء صحيح وان كان مكروهاً لبقاء التحريم واختلفوا في اعادة سجود السهو واختار اعادة لان ما أتى به من السجود وقع في وسط الصلاة فلا يعتد به كالسافر اذا نوى الإقامة بعد ما سجد للسهو يلزم الاربع ويعيد السجود قديماً بشفع التطوع لانه لو كان مسافراً فسجد للسهو ثم نوى الإقامة فله ذلك لانه لو لم يبن وقد لزمه الاتمام بنية الإقامة بطلت صلاته وفي البناء نقص الواجب ونقص الواجب أدنى فيتحمل دفعا للاعلى لكن يرد على التقييد بشفع التطوع أنه لو صلى فرضاً تاماً وسجد للسهو ثم أراد أن يبنى فغلا عليه ليس له ذلك لما تقدم فلو قال فلو سجد في صلاة لم يبن صلاة عليها الا في المسافر لكان أولى ولذا لم يقيده في الخلاصة بالتطوع وانما قال واذا صلى ركعتين وسها فمأفوك سجد للسهو بعد السلام ثم أراد أن يبنى عليها ركعتين لم يكن له ذلك بخلاف المسافر الا أن يقال ان الحكم في الغرض يكون بالاولى لانه يكره البناء على تحريمه سواء كان سجد للسهو أو لا بخلاف شفع التطوع (قوله ولو سلم الساهي فاقترى به غيره فان سجد صح والا لا) وقال محمد وصحح سجد الامام أولم يسجد لان عنده سلام من عليه السهو ولا يخرج من الصلاة أصلاً لانها واجبة جبراً للنقصان فلا بد أن يكون في احرام الصلاة وعند محمد ما يخرج من على سبيل التوقع لانه محلل في نفسه وانما لا يعمل لحاجته الى أداء السجدة فلا تظهر دونها ولا حاجة

البناء بما ادلم سلم منه للقطع اما اذا سلم لقطع الصلاة يمتنع البناء لان سلامه من ليس عليه سجود سهو وهو مخرج من على الصلاة فكيف يتأتى البناء على الشفع السابق معه ولم أر من نه عليه تأمل اه (قوله لكن يرد الخ) أقول ظاهره أن البناء على الغرض كالبناء على النفل من حيث انه يعيد سجود السهو ويخالفه ما قدمناه عن القنية آنفاً ولعل هذا هو السر في تقييد الرملي بالتطوع تأمل (قوله فسجد للسهو بعد السلام) تقييده بما بعد السلام لا يفيد أنه لو سجد قبله له ذلك من غير كراهة كما توهم وقوله الرملي بل تقييده باعتبار أن ذلك محله عندنا تأمل (قوله فلا تظهر دونها) أي فلا تظهر الحاجة دون السجدة يعني اذا سجد لاني صاحب

تحقق الحاجة فسقط معنى التحليل عن السلام للحاجة فلا تحقق الحاجة اذا لم يعد الى سجود السهو (قوله ويظهر الاختلاف الخ) قال في النهاية بعد تقريره هذه الفروع قلت وبهذا يعرف ان عندهما من سلم للسهو ويخرج عن حرمة الصلاة من كل وجهه لان يكون معنى التوقف أن يثبت الخروج من وجهه دون وجهه ثم بالسجود يدخل في حرمة الصلاة لانه لو كان في حرمة الصلاة من وجهه لكانت الاحكام على عكسها عندهما أيضا كما هو مذهب محمد من انتقاض الطهارة بالقهقهة ولزوم الاداء بالافتداء ولزوم الاربع عندنية الإقامة عملا بالاحتياط اه وتابعه في العناية وحاصله ان معنى التوقف كونه في حرمتها من وجهه دون وجهه المقابل لما اختاره مما استدل عليه بالفروع من انه الخروج من كل وجه وفي الفتح هذا غير لازم من القول بالتوقف للتأمل اذ حقيقة توقيف الحكم بانه خرج عن حرمة الصلاة أولا والثابت في نفس الامر أحدهما عينيا والسجود وعدمه معرف كما يفيد ما هو مصرح به في البدائع من التجوزين وهذا قاط لا يوجب الحكم بكونه بعد السلام في الصلاة من وجهه دون وجهه بل الوقوف عن الحكم بانه خرج من كل وجه أو لم يخرج من وجهه أصلا فتأمل (قوله كما صرح به في غاية البيان وهو غلط الخ) أقول قد صرح بمثل ما في غاية البيان في هذا وفي الذي بعده أيضا في الدرر وممن الملتقي وممن التنوير قال الباقاني في شرح الملتقى وتبع الماتن صاحب الوقاية ونسب أبو المسكارم صاحب الوقاية الى الغفلة حيث قال في شرح المختصر وان قهقهة انتقض الوضوء عنده خلافا لها وصلا تامة اجماعا وسقط عنه سجود السهو وان نوى الإقامة انقلب فرضه أربعاعنده ويسجد في آخر الصلاة وعندهما لا ينقلب أربعاعا ويسقط عنه سجود السهو واذا يجابه بوجوب ابطاله كذا في الكافي والهداية وشروحا وفتاوى ١١٥ قاضيان وعدة من الكتبة المشهورة وماد كرسا

المشورة وماد كرسا
الوقاية من انه يبطل
وضوءه بالقهقهة ويصير
فرضه أربعاعية الإقامة
ان يسجد بعد والا فلا
فهو مخالف لما في عامة
الكتب وماذا كره في
شرحه للهداية من انه بعد
ما قهقهة يتعدى سجود
السهو لطلان التحريم

على اعتبار عدم العود ويظهر الاختلاف في صحة الافتداء وفي انتقاض الطهارة بالقهقهة وتغيير
الفرض بنية الإقامة في هذه الحالة كذا في الهداية وغيرها وظاهره أن الطهارة تنتقض عنده
بالقهقهة مطلقا وعندهما ان عاد الى السجود انتقضت والا فلا كما صرح به في غاية البيان وهو غلط
فانه لا تفصيل فيه بين السجود وعدمه عندهما لان القهقهة أوجبت سقوط سجود السهو وعند
الكل لغوات حرمة الصلاة لانها كلام وانما الحكم هو الانتقض عنده وعدمه عندهما كما صرح به
في المحيط وشرح الطحاوي وظاهره أيضا أنه لو نوى الإقامة فالامر موقوف عندهما ان يسجد لزمه
الانتماء والا فلا وعند محمد يتم مطلقا وقد صرح به في غاية البيان وهو غلط أيضا فان الحكم فيه اذا
نوى الإقامة قبل السجود أنه لا يتغير فرضه عندهما ويسقط عند سجود السهو لانه لو سجد فقد

الموقوفة بالقهقهة فاعل ذلك هفوة منه اه هذا ما في الباقي لمخصا وهذا يفيد ان ظاهر كلام الهداية وغيره ليس كما ادعاه
المؤلف لكن في القهستاني اقتصر على تفريع المسئلة الاولى فقط على الاختلاف المذكور وذكر ان الفرعين الاخيرين ليسا من
فروعه في شيء وقال وفي الوقاية هنا سهو مشهور اه قلت وبالله تعالى استعين لا يخفى على من له أدنى بصيرة ان الفروع الثلاثة
حكمتها مختلف على كل من القولين فالتفريع صحيح لان الخلاف انما هو في الخروج بانا أو موقودا لكن لما أمكن التفصيل
عندهما بين العود الى السجود وعدمه في الفرع الاول ذكره فيه ولم يمكن في الاخيرين كما علمت حكما وبعدم انتقاض الطهارة
وعدم تغير الفرض عندهما ولم يفصلوا بين ما اذا عاد أولا كما فصلوا في الاول فظهر انه ليس ظاهر كلامهم ما ذكره المؤلف وان
التفريع الذي أطبق عليه عامة الكتب صحيح لا كما قال القهستاني من عدم صحته في الاخيرين اذ لم يذكر التفصيل فهما ايضا نعم
الغلط ممن ذكره كصاحب غاية البيان والوقاية وغيرهما حيث قيدوا ترتيب الاحكام في الفروع الثلاثة عندهما بقولهم ان يسجد
بأنه لا (قوله لانه لو سجد الخ) حاصله انه لا يجب لان ايجابه يؤدي الى ابطاله كما مر وفي البرازية وعندهما خرج منها ولا يعود
إليه الى سجود السهو ولا يمكنه العود الى سجوده الا بعد تمام الصلاة ولا يمكنه اتمام الصلاة الا بعد العود الى السجود فجاء
في حرمته وببانه انه لا يمكنه العود الى سجوده لان سجوده ما يكون جابرا والمجاور بالنص هو الواقع في آخر الصلاة ولا آخر لها قبل
في حرمة الصلاة فقلنا بانه تمت صلاته وخرج منها قطع الدور اه وأفاد بقوله لان سجوده ما يكون جابرا انه وان سجد لا يعود الى حرمة
قال لانه غير جابر للنقص نظير ما اذا سلم وأتى بمائتي السجود فانه لا يعود الى حرمة الصلاة وان سجد لانه غير جابر بل يكون

قد خرج بها السلام خرجا بانا ١١٦ وفي مسئلتنا كذلك كما صرح به في قوله فقلنا ثم صلاته وخرج منها وجئنا فلم تحصل

نية الإقامة في حرمة الصلاة
كما صرح به قاضيان في
شرح الجامع وفي النهاية
والغنية والفتح فلا
يتغير فرضه سواء سجد
بعدها أو لم يسجد كما يأتي
التصريح به عن الدراية
وبهذا التقرير يظهر
لك اندفاع ما ذكره
الشرنبلالي منتصرا
لصاحب غاية البيان
جازما بأنه ان سجد يعود
ويُلزمه الاتمام وأنه لا فرق
وسجد للسهو وان سلم
للقطع

حينئذ بين هذه وبين
ما اذ انوى بعد السجود
حيث اتفقوا على صحتها
(قوله ولو سلم وعليه سجدة
التلاوة وسجدنا السهو
الخ) ذكر في البدائع
أيضا ما لو سلم وعليه سجدة
تلاوة أو قراءة التشهد
الاخير قال فان سلم وهو
ذا كر لها سقطت عنه
لان سلامه سلام عمد
فيخرجه من الصلاة ولا
تفسد صلاته لانه لم يبق
عليه ركن من أركان
الصلاة لكنها تنقص
لترك الواجب وان كان
سأها عنها لا تسقط لان
سلام السهو ولا يخرج من
الصلاة حتى يصح الاقتداء

عاد الى حرمة الصلاة فيغير فرضه أو يعاقب مع سجوده في خلال الصلاة فلا يعتد به فلا فائدة في
الاشتغال به وعنده يقرأ أربعين سجدة في آخر صلاته كذا في المحيط وذكر في معراج الدراية ان
عندهما لا يتغير فرضه سواء سجد للسهو أو لا لانه لو تغير قبل السجود لاحت النية قبل السجود
ولو سجدت لوقعت السجدة في وسط الصلاة فصار كأنه لم يسجد أصلا فلو سجدت لاحت بلا سجود ولا وجه
له عندهما لانه يحصل بعد الخروج فلا يتغير فرضه اهـ وقصدنا بكونه نوى الإقامة قبل السجود
لانه لو نواها بعدما سجد سجدة أو سجدتين تغير فرضه اتفاقا ويسجد في آخرها للسهو ولان النية
صادقت حرمة الصلاة فصار مقيما كذا في المحيط وما في غاية البيان من أن ثمرة الاختلاف تظهر في
مسئلة رابعة وهي ما اذا اقتدى به انسان في هذه الحالة ثم وجد منه ما ينا في الصلاة قصد اهل يقضى
أم لا فعند محمد يقضى سجد الامام أولم يسجد لجهة الاقتداء وعندهما لا يقضى لعدم صحة الاقتداء
فليست مسئلة رابعة بل متفرعة على مسئلة المتن وهي صحة الاقتداء فانه ان صح الاقتداء أو فسد
لزمه القضاء والا فلا وجعل في الخلاصة ثمرة الاختلاف تظهر أيضا في الصلاة على رسول الله صلى الله
عليه وسلم والادعية فعند محمد يأتي بهما في القعدة الاخيرة وهي قعدة سجود السهو لانهما قاعدة الحتم
عنده وعندهما يأتي بهما في قعدة الصلاة لانهما عاد الى السجود تبين أنه لم يكن خارجا فكانت
الاولى قعدة الحتم (قوله وسجد للسهو وان سلم للقطع) رفع لايهام التخيير بين السجود وعنده
من قوله فان سجد صح والا فلا فاذ ان السجود واجب وان قصد بسلامه قطع صلاته لان هذا السلام
غير قاطع لحرمة الصلاة أما عند محمد فظاهر لانه لا يخرج عن حرمتها أصلا عنده وأما عندهما
فلا يخرج عن حرمة الصلاة فلا يقطع الاحرام مطلقا فلما نوى القطع تكون نيته مبدلة للشرع فلفت
كسبة الابانة بصرح الطلاق وكسنية الظاهر مستباحا لاف ما اذ انوى الكفر فانه يحكم بكفره لزوال
الاعتقاد قيد سجود السهو لانه لو سلم وهو ذا كر للسجدة الصلبية تفسد صلاته والفرق ان سجود
السهو يؤتى به في حرمة الصلاة وهي باقية والصلبية يؤتى بها في حقيقة قد بطلت بالسلام العهد
وفي فتح القدير واعلم ان ما قدمناه من قولنا ان سلام من عليه السهو لا يخرج عن حرمة الصلاة
لا يستلزم وقوعه قاطعا والام يبعد الى حرمتها بل المحاصل من هذا أنه اذا وقع في محله كان محلا
مخرجا وبعد ذلك فان لم يكن عليه شيء مما يجب وقوعه في حرمة الصلاة كان قاطعا مع ذلك وان كان
وان سلم ذا كر له وهو من الواجبات فقد قطع وتقرر النقص وتعذر جبره الا أن يكون ذلك الواجب
نفس سجود السهو وان كان ركعا فسدت وان سلم غير ذا كر ان عليه شيئا لم يصح خراجا وعلى هذا تجري
الفروع اهـ وأما اذا سلم وعليه سجدة التلاوة فقد ذكر في الخلاصة وغيرها ولو سلم وعليه سجدة
التلاوة وسجدنا السهو وان سلم وهو غير ذا كر لهما أو ذا كر للسهو وخاصة فان سلامه لا يكون قاطعا
للصلاة ويسجد للتلاوة أو لا ثم يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذا كر لهما أو ذا كر للتلاوة
خاصة وان سلامه يكون قاطعا وسقطت عنه التلاوة والسهو وان سلم وعليه سجدة صلبية وسجدنا
السهو وان سلم وهو غير ذا كر لهما أو ذا كر للسهو وان سلم وعليه سجدة صلبية ويتشهد
ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذا كر لهما أو ذا كر للصلبية خاصة كان سلامه يكون قاطعا
وفسد صلاته ولو سلم وعليه السجدة الصلبية والتلاوة والسهو وان سلم وهو غير ذا كر لهما أو
للسهو ولا يكون سلامه قاطعا ويسجد للاول والاول ان كانت سجدة التلاوة أو لا فانه يسجد

بهو ينتقض وضوءه بالقهقهة ويتحول فرضه أربعين إقامة لو كان مسافرا (قوله وسقطت عنه التلاوة
والسهو) أي ولا تفسد صلاته ما سار كذا في البدائع أي لانه لم يبق عليه ركن من أركان الصلاة ولكن صلاته ناقصة لترك

(قوله لانه سلام سهو الخ) تعليل لما اذا كان ذا كرا للصليبة أو التلاوة فان سلامه بالنسبة الى التي كان ذا كرا لها عمد والى غيرها سهو ولم يعلل لما اذا كان ذا كرا لها الظهور على انه لو كان ذا كرا للصليبة فقط ١١٧ فالحكم بالفساد ظاهر لانها باطلت

بالسلام العمد وانما المشكل ما اذا سلم وهو ذا كرا للتلاوة فقط مع انه قد مر في صدر العبارة انه تسقط عنه التلاوة والسهو وذكرا هناك ان الصلاة لا تفسد لانه لم يبق عليه ركن من أركانها والجواب انه لما كانت الصليبة متروكة هنا وهي ركن ترجح جانب الخروج بالسلام وان كان سهوا في جانبها عمد في

وان شك انه كم صلى أول مرة استأنف وان كثر تحري وال أخذ بالاقول

جانب التلاوة لا نالولم نحكم بفساد الصلاة يلزم منه أن يصح اتيانه بالصليبة واذا أتى بها يلزم أن يأتي بالتلاوة أيضا لبقاء التحريم ولا سبيل اليه لانه سلم وهو ذا كرا للتلاوة فكان عمدا في حقها كما في البدائع قال وقراءة التشهد الأخير في هذا الحكم كسجدة التلاوة لانها واجبة (قوله) وقد عمل في فتح القدير الخ) قد يقال على هذا التعليل والذي يأتي بعده

وان كانت الصليبة أو لا فانه يسجد هاتم يشهد بعدها وسلم ثم يسجد سجدة في السهو وان كان ذا كرا للصليبة أو التلاوة أو لهما فسدت صلاته وصار سلامه قاطعا للصلاة لانه سلام سهو في حق أحدهما وسلام عمد في حق الآخر وسلام السهو لا يخرج وسلام العمد يخرج فترجح جانب الخروج احتياطا ولو سلم وعليه السهو والتكبير والنسبة بان كان محراما وهو في أيام التشريق فانه لا يسقط عنه ذلك كله سواء كان ذا كرا للكل أو ساهيا للكل اه وبهذا علم ان قوله وسجد للسهو وان سلم للقطع مقيد بما اذا لم يكن عليه سجدة صليبة أو سجدة تلاوة منذ كرا لها فان كانت صليبة فسدت الصلاة وان كانت تلاوة لم تفسد وسقط عنه سجود السهو وكما سقط عنه سجود التلاوة وفي نفس من سقطت سجود السهو شي لان التلاوة انما سقطت لكون الصلاة لا تقضى خارجا وقد صار خارجا وأما سجود السهو فانه لا يؤدي في نفس الصلاة وانما يؤدي في حرمتها وقد عمل في فتح القدير اسقوطها بامتناع البناء بسبب الانقطاع الا اذا تذكر انه لم يشهد فانه يشهد ويسجد للتلاوة وصلاته تامة اه وعلى اسقوطها في البدائع بانه سلام عمد صار به خارجا من الصلاة اه واعلم لما صار قاطعا بالنسبة الى التلاوة صار قاطعا لسجود السهو بطريق التبعية بخلاف ما اذا لم يكن عليه تلاوة ولا صليبة فانه لم يجعل قاطعا بالنسبة الى شي وفي الولوالجية ولو سلم ثم قام فكبر ودخل في صلاة أخرى فرضا كان أو نفلا لا يجب عليه سجود السهو لان التحريم الأول قد انقطعت وهذه تحريم قد استؤنفت والنقصان الذي حصل في التحريم الأول لا يمكن جبره بفعله في التحريم الأخرى (قوله وان شك انه كم صلى أول مرة استأنف وان كثر تحري وال أخذ بالاقول) لقوله عليه الصلاة والسلام اذا شك أحدكم في صلاته فليستقبل بحمله على ما اذا كان أول شك عرض له توقيفا بينه وبين ما في الصحيح مرفوعا اذا شك أحدكم فليتحرك الصواب فليتم عليه بحمله على ما اذا كان الشك عرض له كثيرا وبين مارواه الترمذي مرفوعا اداسها أحدكم في صلاته فلم يدروا واحدة صلى أو ثنتين فليبن على واحدة وان لم يدروا ثنتين صلى أو ثلاثا فليبن على ثنتين فان لم يدروا ثلاثا صلى أو أربع فليبن على ثلاث وليسجد سجدتين قبل ان يسلم وصححه بحمله على ما اذا لم يكن له ظن فانه يبني على الأقل ويساعد هذا الجمع المعنى وهو أنه قادر على اسقاط ما عليه دون حرج لان الحرج بالزام الاستقبال انما يلزم عند كثرة عروض الشك له وصار كما اذا شك أنه صلى أولا والوقت باق يلزمه الصلاة لقدرته على حكم الظاهر وجل عدم الفساد الذي تقاقر عليه الحديثان الآخران على ما اذا كان يكثر منه للزوم الحرج بتقدير الزام وهو منتف شرعا بالنافي فوجب ان حكمه بالعمل بما يقع عليه التحري قيد بالشك في الصلاة لانه لو شك في أركان الحج ذكر الجصاص انه يتحرى كما في الصلاة وقال عامة مشايخنا يؤدي ثانيا لان تكرار الركن والزيادة عليه لا تفسد الحج وزيادة الركعة تفسد الصلاة فكان التحري في باب الصلاة أحوط كذا في المحيط وفي البدائع انه يبني في الحج على الأقل في ظاهر الرواية وأما كلامه ان الشك كان قبل الفراغ منها فلو شك بعد الفراغ منها أنه صلى ثلاثا أو أربع فاعلم انه لا يصح له أن يعاد بالامر على الصلاح كذا في المحيط والمراد بالفراغ الفراغ من أركانها سواء كان قبل السلام أو بعده كذا في الخلاصة واستثنى في فتح القدير ما اذا وقع

ببدائع ان سلام من عليه سجود السهو لا يقطع وان نوى به القطع فلو قلنا بوجوبه عليه هنا لم يلزم المحذور ولكن أشار الى بقوله الآتي ولعله الخ (قوله وصححه) معطوف على رواه (قوله والمراد بالفراغ منها) قال في التناوخرانية ولو شك بعد فمن التشهد في الركعة الأخيرة على نحو ما بينا فكذلك الجواب يحمل على انه أتم الصلاة هكذا روى عن محمد اه

الشك في التعمين ليس غير بان تذكر بعد الفراغ أنه ترك فرضا وشك في تعيينه قالوا يسجد سجدة واحدة ثم يقعد ثم ينوي في صلي ركعة بسجدتين ثم يقعد ثم يسجد لاسهوا الى آخره ولا حاجة الى هذا الاستثناء لان كلامنا في الشك بعد الفراغ وهذا قد تذكر ترك ركن يقينا انما وقع الشك في تعيينه نعم يستثنى منه ما ذكره في الخلاصة من أنه لو أخبر رجل عدل بعد السلام انك صليت الظهر ثلاثا وشك في صدقه وذلك بهواه بعد احتياط لان الشك في صدقه شك في الصلاة بخلاف ما اذا كان عنده أنه صلى أربعاً فإنه لا يلتفت الى قول المخبر وكذلك لو وقع الاختلاف بين الامام والقوم ان كان الامام على يقين لا يعيد والا اباد بقولهم ولو اختلف القوم قال بعضهم صلى ثلاثا وقال بعضهم صلى أربعاً والامام مع أحد القريتين يؤخذ بقول الامام وان كان معه واحد وان أعاد الامام الصلاة وأعاد القوم معه مقتدين به صحح افتدائهم لانه ان كان الامام صادقا يكون هذا اقتداء المتفعل بالمتفعل وان كان كاذبا يكون اقتداء المفترض بالمفترض الى آخر ما في الخلاصة وقيد بكون الشك في العدد بتعريف بكلمة كمال لان مصلي الظهر اذا صلى ركعة نية الظهر ثم شك في الثانية انه في العصر ثم شك في الثالثة انه في التطوع ثم شك في الرابعة أنه في الظهر قالوا يكون في الظهر والشك ليس بشيء ولو تذكر مصلي العصر أنه ترك سجدة ولا يدري انه تركها من صلاة الظهر أو من صلاة العصر الذي هو فيها فإنه يتحرى فان لم يقع تحريه على شيء يتم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال انه تركها من العصر ثم يعيد الظهر احتياطاً ثم يعيد العصر فان لم يعيد فلا شيء عليه واختلفوا في معنى قولهم أول مرة فكثر متابعنا كما في الخلاصة والخاتمة والظهيرية على ان معناه أول ما وقع له في عمره يعني لم يكن سها في صلاة قط بعد بلوغه كما ذكره الشارح وذهب الامام السرخسي الى ان معناه ان السهو ليس بعادة له لانه لم يسه قط وقال نفع الاسلام أي في هذه الصلاة واختاره ابن الفضل كما في الظهيرية وكلاهما قريب كذا في غاية البيان وفائدة الخلاف بين العبار ان انه اذا سها في صلاته أول مرة واستقبله ثم وقف سنين ثم سها على قول شمس الأئمة يستأنف لانه لم يكن من عادته وانما حصل له مرة واحدة والعادة انما هي من المعاودة وعلى العبارتين الاخرى يجتهد في ذلك كذا في السراج الوهاج وفيه نظر بل يستأنف على عبارة السرخسي وفقر الاسلام ويتحرى على قول الاكثر فقط لانه أول سهو ووقع له في تلك الصلاة فيستأنف على قول نفع الاسلام كما لا يخفى وهذا الاختلاف يفسر قولهم وان كثر تحريه فعلى قول الاكثر المراد بالكثر مرة مرتان بعد بلوغه وعلى قول نفع الاسلام مرتان في صلاة واحدة وفي المجتبى وقبل مرتين في سنته ولعله على قول السرخسي وأشار المصنف الى انه لو شك في بعض وضوئه وهو أول ما عرض له غسل ذلك الموضع وان كان يعرض له كثير الا يلتفت اليه كذا في معراج الدراية وفي المجتبى والمبتغى ومن شك انه كبر لا افتتاح أولاً أو هل أحدث أولاً أو هل أصابت النجاسة ثوبه أولاً أو مسح رأسه أم لا استقبل ان كان أول مرة والا فلا اه بخلاف ما لو شك ان هذه تكبيرة الافتتاح أو القنوت فإنه لا يصير شارعا لانه لا يثبت له شروع بعد الجماع للقنوت ولا يعلم انه نوى ليكون الافتتاح والمراد بالاستقبال الخروج من الصلاة بعمل مناف لها والدخول في صلاة أخرى والاستقبال بالسلام قاعدة أولى لانه عرف محلا دون

(قوله الى آخر ما في الخلاصة) أقول وتام عبارتها ولو استيقن واحد من القوم انه صلى ثلاثا واستيقن واحداه صلى أربعاً والامام والقوم في شك ليس على الامام والقوم شيء وعلى المستيقن بالنقصان الاعادة ولو كان الامام استيقن أنه صلى ثلاثا كان عليه أن يعيد بالقوم ولا إعادة على الذي يقن بالتمام ولو استيقن واحد من القوم بالنقصان وشك الامام والقوم وان كان ذلك في الوقت أعادوها احتياطاً وان لم يعيدوا لا شيء عليهم الا اذا استيقن عدلان بالنقصان وأخبر بذلك اه

الكلام ومجرد النية لغو لا يخرج بها من الصلاة كذا قالوا وظاهره انه لا بد من عمل فلولم يأت بمسألة وأكملها على غالب ظنه لم تبطل الا انها تكون نغلا ولزمه أداء الفرض لو كانت الصلاة التي شك في فرضا فلو كانت نفلا ينبغي أن يلزمه قضاؤه وان أكلها الوجوب الاستثناء ولم أر هذا النقص

(قوله وعبر واعنه نارة بالظن ونارة بغالب الظن) يوهم أنه لا فرق بينهما لكنه قدم في التيميم عن أصول الامشئ أن أحد الطرفين إذا قوى وترجح على الآخر ولم يأخذ القلب ما ترجح به ولم يطرح الآخر فهو الظن وإذا عقد القلب على أحدهما وترك الآخر فهو أكبر الظن وغالب الرأي اهـ لكن ذكر العلامة ابن أمير حاج في أوائل شرحه على التحرير أن هذا الفرق غريب بل المعروف أن الظن هو الحكم المذكور أخذ القلب به وطرح المرجوح أولم يأخذ ولم يطرح الآخر وان غلبة ١١٩ الظن زيادة على أصل الرجحان

لا تبلغ به الجزم الذي هو العلم اهـ (قواه ولو شك انها الثالثة الخ) قال الرملي أي شك في الركعة التي قام اليها انها الثانية أو الثالثة الخ ولو شك في التي قام عنها انها الثانية أو الثالثة لا يقعد وهو الصحيح لانها ان كانت ثالثة فظاهر وان كانت ثانية فقد تقدم اهـ اذا قام عن القعدة الاولى لا يعود الا في المغرب والوتر لاحتمال انها ثالثة والقعود فرض فيهما فيشهد ويقوم فيصلي ركعة أخرى لاحتمال أن تلك ركعة ثالثة كنافي شرح منبه انصلي للحلي (قوله ارتفععت تلك السجدة الخ) قال في الفتح وهذا أيضا يدل على خلاف ما في الهداية بما قدمناه في تذكرة صلابة من أن إعادة الركن الذي فيه التذكر مستحب ولو فرغناه عليه ينبغي أن تقعد هذا لعدم ارتقاض السجدة المذكورة (قواه

منقول الا ان قول الشارح وغيره ان الاستقبال لا يتصور الا بالخروج عن الاولى وذلك بعمل مناسف يدل على عدم بطلانها بمجرد الشك كما لا يخفى والتحرى طلب الاخرى وهو ما يكون أكبر رأيه عليه وعبر واعنه نارة بالظن ونارة بغالب الظن وذكر وان الشك تساوى الامرين والظن رجحان جهة الصواب والوهم رجحان جهة الخطأ فان لم يترجح عنده شيء بعد الطلب فانه يبني على الأقل فيجعلها واحدة ولو شك انها ثمانية وثانية ولو شك انها ثالثة وثالثة ولو شك انها رابعة وعند البناء على الأقل يقعد في كل موضع يتوهم انه محل قعود فرضا كان القعود أو واجبا كيلا يصير تاركاً فرض القعدة أو واجبا وان وقع في رابعي انها الاولى أو الثانية يجعلها الاولى ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى في أربع قعدات قعدتان مفروضتان وهى الثالثة والرابعة وقعدتان واجبتان لكن اقتصر في الهداية على قوله يقعد في كل موضع يتوهم انه أحصلاته كيلا يصير تاركاً فرض القعدة فنسبه في فتح القدير الى القصور والعذر له ان قعوده في موضع يتوهم انه محل القعود الواجب ليس متفقا عليه بل فيه اختلاف المشايخ كما نقله في المجتبى فلعل ما في الهداية مبني على أحد القولين وان كان الظاهر خلافه وهو القعود مطلقا وظاهر كلامهم يدل على ان القعود في كل موضع يتوهم انه أحصلاته فرض ولو شك انها الثانية أو الثالثة أتمها وقعد ثم قام فصلى أخرى وقعد ثم اربعة وقعد ولو شك في صلاة الفجر وهو في القيام انها الثالثة أو الاولى لا يتم ركعته بل يقعد قدر التشهد ويرفئ العيام ثم يقوم فيصلي ركعتين ويقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة ثم يتشهد ثم يسجد لله هو وان شك وهو ساجد وان شك انها الاولى أو الثانية فانه مضى فيها سواء شك في السجدة الاولى أم الثانية لانها ان كانت الاولى لزمه المضى فيها وان كانت الثانية يلزمه تكميلها واذا رفع رأسه من السجدة الثانية يقعد قدر التشهد ثم يقوم فيصلي ركعة ولو شك في صلاة الفجر في سجوده انه صلى ركعتين أو ثلاثا ان كان في السجدة الاولى أمكنه اصلاح صلاته لانه ان كان صلى ركعتين كان عليه اتمام هذه الركعة لانها ثانية فيجوز وان كانت ثالثة من وجه لا تفسد صلاته عند محمدا لانه كما تذكر في السجدة الاولى ارتفعت تلك السجدة وصارت كأنها لم تكن كما وسبقه الحديث في السجدة الاولى في الركعة الخامسة وهى مسئلة زهوان كان هذا الشك في السجدة الثانية فسدت صلاته ولو شك في الفجر انها ثمانية أم ثالثة ولم يقع تحريه على شيء وكان قائما يقعد في الحال ثم يقوم ويصلي ركعة ويقعد وان كان قاعدا والمسئلة بحالها يتحرى ان وقع تحريه انها ثمانية مضى على صلاته وان وقع تحريه انها ثالثة يتحرى في القعدات ان وقع تحريه أنه لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاته وان لم يقع تحريه على شيء فسدت صلاته أيضا وكذا في دوات الأربع اذا شك انها الرابعة أو الخامسة لمه شك انها ثالثة أو خامسة فعلى ما ذكرنا في الفجر فعود الى القعدة ثم يصلي ركعة أخرى ويتشهد

(ن) لاحتمال أنه قعد الثالثة بالسجدة الثانية وخط المكتوبة بالنافلة قبل اكمال المكتوبة فتفسد صلاته يعنى المكتوبة المتأخرانية وفي الفتح وقياس هذا أن تبطل اذا وقع الشك بعد رفعه من السجدة الاولى بسجدة الثانية اولا (قوله ثم يصلي) ويتشهد ليعظم الداعي الى هذا التشهد فان هذه الركعة اما ثالثة أو خامسة ولا تشهد فيها بخلاف ما قبلها التي فيها ثمانية أو رابعة وبخلاف ما بعدها فانها رابعة أو سادسة فلما راجع ثم رأيت في الفتح قال في المسئلة ولو شك أنها الرابعة

أو الخامسة أو أنها الثالثة
أو الخامسة ثم ذكر الحكم
كما هنا وهو ظاهر في
الاولى فقط (قوله فينبغي
أن لا تفسد الخ) قال
الشيخ اسمعيل وهو ظاهر
والاول المجزوم به في
كتب عديدة معتمدة اه
(قوله وذكر في التجنيس
اذا سلم الخ) هذا مبني على
أصول أحدها أن
وان توهم مصلى الظهر
انه أتمها فسلم ثم علم انه
صلى ركعتين أتمها وسجد
للسهو

الترتيب في أداء السجدين
ليس بشرط ثانيهما أن
المتركة اذا قضيت
التحقت بمحلها وصارت
كالمؤداة في محلها ثالثها
أن سلام الساهي لا
يخرجه عن حرمة الصلاة
رابعها أن السجدة اذا
فانت عن محلها لا تجوز
الانيسة القضاء ومتى لم
تفت عن محلها تجوز
بدون نية القضاء وانما
تقوت عن محلها بتخلل
ركعة كاملة وعبادون
الكاملة لا تقوت عن
محلها الا له محل الرقص
وتعامة في التارخانية
وغيرها

ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ويسجد للسهو ولوشك في النور وهو قائم انها ثابته أم ثالثته
يتم تلك الركعة ويقنت فيها ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقنت فيها أيضا وهو المختار الى هنا
عبارة الخلاصة ولم يذكر المصنف رحمه الله سجود السهو في مسائل الشك تبعاً لما في الهداية وهو
بما لا ينبغي اغفاله فانه يجب السجود في جميع صور الشك سواء عمل بالتحرير أو بنى على الأقل كذا
في فتح القدير وترك المحقق قيداً لا بد منه مما لا ينبغي اغفاله وهو ان يشغله الشك قدر أداء ركن
ولم يشغل حالة الشك بقراءة ولا تسبيح كما فسده من أول الباب لكن ذكر في السراج الوهاج ان في
فصل البناء على الأقل يسجد للسهو وفي فصل البناء على غلبة الظن ان شغله تفكيره مقدراً أداء الركن
وجب السهو والافلا اه وكأنه في فصل البناء على الأقل حصل النقص مطلقاً باحتمال الزيادة
فلا بد من جابر وفي الفصل الثاني نقصان بطول التفكير لا بمطامقه (قوله وان توهم مصلى الظهر
انه أتمها فسلم ثم علم انه صلى ركعتين أتمها وسجد للسهو) لانه عليه السلام فعل كذلك في حديث
ذى الدين ولان السلام ساهياً لا يبطل الصلاة لكونه دعاء من وجه قيد به لانه لو سلم على ظن انه
مسافر أو على ظن انها الجمعة أو كان فرياً بالعهد بالسلام فظن ان فرض الظهر ركعتان أو كان
في صلاة العشاء فظن انها التراويح فسلم أو سلم إذا كان عليه ركعتان صلاته تبطل لانه سلم عامداً
وفي المجتبى ولو سلم المصلى عمداً قبل التمام قيل تفسد وقيل لا تفسد حتى يقصده خطاب آدمي اه
فينبغي أن لا تفسد في هذه المسائل على القول الثاني ومراعاة قوله ثم علم انه صلى ركعتين العلم
بعد تمامها لا يدخل فيه ما اذا علم انه ترك سجدة صلياً أو تلاوية بعد السلام وحكمه انه ان كان
في المسجد ولم يتكلم وجب عليه أن يأتي به وان انصرف عن القبلة لان سلامه لم يخرج منه عن الصلاة
حتى لو اقتدى به اسان بعد هذا السلام صار دخالاً فان سجد سجد معه وان لم يسجد فسدت صلاته
اذا كان المتروكة صلياً وفست صلاة الداخل فسادها بعد صحة الاقتداء ووجب القضاء على
الداخل حتى لو دخل في فرض رباعي مثلاً لا يلزمه قضاء الاربعة ان كان الامام مقيماً وركعتين ان
كان مسافراً وان كان في الصحراء وانصرف ان جاوز الصفوف خلفه أو بمنة أو بسرة فسدت في
الصليية وتقرر النقص وعدم الجهر في التلاوة وان مشى امامه لم يذكرك في ظاهر الرواية وحكمه ان
كان له سترة بنى ما لم يجاوزها وان لم يكن له سترة فقبل ان مشى قدر الصفوف خلفه عادوا أكثر امتنع
وهو مروى عن أبي يوسف اعتبار الاحد الجانبين بالآخر وقيل ان جاوز موضع سجوده لا يعود وهو
الاصح لان ذلك القدر في حكم خروجه من المسجد فكان ما نعلم من الاقتداء كذا في فتح القدير وذكر
في التجنيس اذا سلم الرجل في صلاة الفجر وعليه سجود السهو فسجد ثم تكلم ثم تذكرا انه ترك سجدة
صليية ان تركها من الركعة الاولى فسدت صلاته لانها صارت ديناً في دمه فصارت قضاء وان عذمت
نية القضاء وان تركها من الركعة الثانية لا تفسد الرواية عن أبي يوسف لانها لم تصر ديناً في ذمته
فثبتت سجدة السهو عن الصليية ولو كانت المسئلة بمحالها الا انه لما سلم للفجر تذكرا ان عليه سجدة
التلاوة فسجد لها ثم تذكرا ان عليه سجدة صليية فصلاته فاسدة في الوجهين لان سجدة التلاوة دين
عليه وانصرف نيته الى قضاء الدين فلا تنصرف السجدة الى غير القضاء اه وفي الظهيرية واذا
سأها وعليه سجدة وان كانت سجدة تلاوة يأتي بها وفي ارتفاع القعدة روايتان والاصح
الارتفاع وان كانت صليية يأتي بها وترفع القعدة اه وفي التجنيس اذا صلى رجل من الماه
ركعتين وقعد قدر التشهد فزعم انه أتمها فسلم ثم قام فكبر بنوى الدخول في سنة المغرب ثم تذكرا

﴿باب صلاة المريض﴾ (قوله اذا كان التعذرا عم الخ) قال في النهر أقول حيث أراد به التحقيق لزم أن يكون بمعنى التعسر لما قد علمت اه قلت ولا يخفى ما فيه والذي يظهر أنه ان أراد به حقيقة وهو ما ذكره أنه ١٢١ مراد المصنف ونفله في الشر بنسب لالة

عن الكافي أي بحيث لو قام سقط لا يكون المراد منه التعسر لان المراد منه ما يمكن بمشقة وعلى ذلك المعنى المراد ما لا يمكن أصلا فهو غيره وان أراد به غير ما أراد المصنف أعني الاعم من التحقيق والحكمي فلا حاجة الى جعله بمعنى التعسر كما ذكر المؤلف وان أراد

﴿باب صلاة المريض﴾ تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعدا بركع ويسجد

منه ما هو الاصح أي بان الحق فيه ضرر بالقيام لزم أن يكون بمعنى التعسر تأمل (قوله متكئا) أي على خادم له كما في الخلاصة قلت ويشكل هذا على أصل أبي حنيفة رحمه الله من عدم اعتبار القدرة بالغير وقد ذكر المؤلف في مسئلة ما لو وجد من بوضئه ولو زوجته أو غيرها لا تجزئه التيمم في ظاهر المذهب فنقل عن التجنيس هناك أن الفرق بين هذه وبين ما لو وجد قوما يستعين بهم في الإقامة والثبات

لم يصل المغرب وقد سجد للسنة أو لا فصلاة المغرب فاسدة لانه كبر ونوى الشروع في صلاة أخرى فيكون ناقلا من الغرض الى النقل قبل اتمامها وأما اذا سلم ثم تذكرانه لم يتم فحسب ان صلاته قد فسدت وقام وكبر للمغرب ثانيا وصلى ثلاثا ان صلى ركعة وقعد قدر التشهد أجزاء المغرب الاول لان نية المغرب ثانيا لا تصح بقي مجرد التكبير وذلك لا يخرج عنه الصلاة اه ومسائل السجدة معلومة في كتب الفتاوى وغيرها فلا يطيل بذكرها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

﴿باب صلاة المريض﴾

ذكرها عقب سجود السهول لانها من العوارض السماوية والاول اعم موقع الشموله المريض والصحيح فكانت الحاجة الى بيانها أمس فقدمه وتصوّر مفهوم المرض ضروري اذا لاشك ان فهم المراد من لفظ المرض أحلى من فهمه من قولنا معنى يزول مجلوا في بدن الحي عندال الطبائع الاربع بل ذلك يجري مجرى التعريف بالاخفى وعرفه في كشف الاسرار بانه حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي والاضافة فيه من باب اضافة الفعل الى فاعله كقيام زيد أو الى محله كتخريك الخشب (قوله تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعدا بركع ويسجد) لقواد تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم قال ابن مسعود وجابر وابن عمر الآية تنزلت في الصلاة أي قياما ان قدر واوقعودا ان عجز واعنه وعلى جنوبهم ان عجزوا عن القعود ولحديث عمران بن حصين أخرجه الجماعة الامسما قال كانت بي بواسير فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنبك زاد النسائي فان لم تستطع فستلقيا لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم المصنف رحمه الله أراد بالتعذر التعذرا الحقيقي بحيث لو قام سقط بدليل انه عطف عليه التعذرا الحكمي وهو خوف زيادة المرض واحتلفوا في التعذر فقل ما يبيح الافطار وقيل التيمم وقيل بحيث لو قام سقط وقيل ما يعجزه عن القيام بجوارحه والاصح ان الحق فيه ضرر بالقيام كذا في النهاية والنجي وغيرهما واذا كان التعذرا اعم من التحقيق والحكمي فلا حاجة الى جعل التعذر بمعنى التعسر وانهم لا يريدون به عدم الامكان كما في الذخيرة وفي الجني حد المرض المسقط للقيام والجمعة والمبنيح والافطار والتيمم زيادة العلة أو امتداد المرض أو اشتداده أو جده به وجما اه قيد بتعذر القيام أي جميعه لانه لو قدر عليه متكئا أو معتمدا على عصا أو حائط لا يجزئه الا كذلك خصوصاً على قولهما فانهما يجعلان قدرة الغير قدرة له قال الهندواني اذا قدر على بعض القيام يقوم ذلك ولو قدر آية أو تكبيرة ثم يقعد وان لم يفعل ذلك خفت أن تفسد صلاته هذا هو المذهب ولا يروى عن أصحابنا خلافة وكذا اذا عجز عن القعود وقدر على الاتكاء والاستناد الى انسان أو الى حائط أو الى وسادة لا يجزئه الا كذلك ولو استلقى لا يجزئه ودخل تحت العجز الحكمي ما لو صام رمضان صلى قاعدا وان أفطر صلى قائما بصوم ويصلى قاعدا وما لو عجز عن السجود وقدر على القيام فانه لا يجب عليه القيام وبالصوم صلى قائما سلس بوله ولو صلى قاعدا لانه يصلى قاعدا جعله لا فمالو كان لو قام أو قعد سلس بوله ولو استلقى لانه يصلى قاعدا ولا يستلقى لانها مستلقيا لا تجوز الاختيار بحال كما لا تجوز مع الحديث فاستوى باوتمامه في المحيط وما لو كان في بطنها ولد فاحرجت

﴿١٦﴾ - بحر ثاني ﴿حازاه الصلاة قاعدا أنه يخاف على المريض زيادة الوجع في قيامه ولا يحسنه زيادة الوجع انوه الا أن يراد بالغير غير الخادم كما يشعر به ما نقلناه عن الخلاصة تأمل وتقدم في باب التيمم ما توضحه فراجع

احدى يديه وتخاف خروج الوقت تصلى بحيث لا يلحق الولد ضرر لان الجمع بين حق الله وحق الولد
 ممكن كما في التجنيس وما لو خاف من العدو ان يصلى قائماً او كان في خباء لا يستطيع ان يقيم صلبه
 فيه وان خرج لم يستطع ان يصلى من الطين والمطر انه يصلى قاعدا ومن به أدنى علة وهو في طريق
 خفاف ان نزل عن المحمل للصلاة بقي في الطريق فانه يجوز ان يصلى الغرائض على محمله وكذا المريض
 الركاب اذا لم يقدر على النزول ولا على من ينزله بخلاف ما لو قدر على من ينزله واختلاف المشايخ فيما
 اذا كان يستطيع القيام لو صلى في بيته ولو خرج الى الجماعة يجزئ عن القيام والاصح انه يخرج الى
 الجماعة ويصلى قاعدا كذا في الولوالجبة وتقدمنا في باب صفة الصلاة ان الفتوى على خلافه (قوله
 وموميا ان تعذر) أي يصلى موميا وهو قاعدا ان تعذر الركون والسجود لما قدمناه ولان الطاعة
 بحسب الطاقة وفي المجتبى وقد كان كيفية الائمة بالركوع والسجود مشتبهما على انه يكفي بعض
 الانحناء أم أقصى ما يمكنه الى ان ظفرت بحمد الله على الرواية وهو ما ذكره شمس الائمة المحلواني ان
 المومى اذا خفض رأسه للركوع شياً ثم للسجود جاز ولو وضع بين يديه وسائد وألصق جبهته عليها
 ووجد أدنى الانحناء جاز عن الائمة والافلا ومثله في تحفة الفقهاء ودكر أبو بكر اذا كان يجبهته وأنفه
 عذري يصلى بالائمة ولا يلزمه تقرب الجبهة الى الارض بأقصى ما يمكنه وهذا نص في بابها اه ثم اذا
 صلى المريض قاعدا بر كوع وسجودا وبائمة كيف يقعد اما في حال التشهد فانه يجلس كما يجلس
 للتشهد بالاجماع وأما في حالة القراءة وحال الركوع روى عن أبي حنيفة انه يجلس كيف شاء من غير
 كراهة ان شاء محتتما وان شاء متربعا وان شاء على ركبته كافي التشهد وقال زفر يقتصر رجلاه
 اليسرى في جميع صلاته والصحیح ما روى عن أبي حنيفة لان عذر المرض أسقط عنه الاركان فلا تن
 يسقط عنه الهيئات أولى كذا في البدائع وفي الخلاصة والتجنيس والولوالجبة الفتوى على قول زفر
 لان ذلك أيسر على المريض ولا يخفى ما فيه بل الايسر عدم التقييد بكيفية من الكيفيات والمذهب
 الاول وفي الخلاصة وان لم يقدر على السجود من حرج أو خوف أو مرض فالكل سواء ومن صلى
 وجبهته جرح لا يستطيع السجود عليه لم يجزه الائمة وعليه أن يسجد على أنفه وان لم يسجد
 على أنفه لم تجزه ثم قال وفي ازيادات رجل بحلقه جرح لا يقدر على السجود ويقدر على غيره من
 الافعال فانه يصلى قاعدا بالائمة اه وبهذا ظهر ان تعذرا أحدهما كاف للائمة بهما وفي
 البدائع ان الركوع يسقط عن يسقط عنه السجود وان كان قادرا على الركوع اه ولم أر حكما
 اذا تعذر الركوع دون السجود وكانه غير واقع وفي القنية أخذته شقيقة لا يمكنه السجود يومئ
 (قوله وجعل سجوده أخفض) أي أخفض من ركوعه لانه قائم مقامهما فأخذ حكمهما وعنه على
 رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في صلاة المريض ان لم يستطع ان يسجد أو ما وجعل
 سجوده أخفض من ركوعه وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من لم يقدر على السجود فليجعل
 سجوده ركوعا وركوعه ايماء والركوع أخفض من الائمة كذا في البدائع وظاهره كغيره أنه
 يلزمه جعل السجود أخفض من الركوع حتى لو سواه ما لا يصح ويدل عليه أيضا ما سياتى (قوله
 ولا يرفع الى وجهه شيئا يسجد عليه فان فعل وهو يخفض رأسه صح والالا) أي وان لم يخفض رأسه
 لم يجز لان الفرض في حقه الائمة ولم يوجد فان لم يخفض فهو حرام لبطلان الصلاة انتهى عنه بقر
 تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وأما نفس الرفع المذكور فمكروه صرح به في البدائع وغيره لما رآ
 أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على مريض يعوده فوجدته يصلى كذلك فقال ان قدرت أن ت

وموميا ان تعذر وجعل
 سجوده أخفض ولا يرفع
 الى وجهه شيئا يسجد عليه
 فان فعل وهو يخفض
 رأسه صح والالا

(قوله هذا شيء عرض لكم الشيطان) قال الرمي عبارة مجمع الدراية هذا ما عرض لكم به الشيطان وعبارة غاية البيان وهذا ما عرض لكم به الشيطان (قوله وهو يدل على كراهة التحريم) أقول قال في الذخيرة فان كانت الوسادة موضوعة على الارض وكان يسجد عليها جازت صلاته فقد صحح أن أم سلمة رضي الله تعالى عنها كانت تسجد على مرقعة موضوعة بين يديها العلة كانت بها ولم يمنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك اه وهذا يفيد عدم الكراهة الا أن يقال الكراهة فيما إذا رفعه شخص آخر كما يشعر به ما ذكره المؤلف وعدمه فيما إذا كان على الارض ثم رأيت القهستاني قال ١٢٣ بعد قوله ولا يرفع الى وجهه شيء يسجد عليه فيه اشارة

الى أنه لو تسجد على شيء مرفوع موضوع على الارض لم يكره ولو سجد على دكان دون صدره يجوز كالصحيح لكن لو زاد يومي ولا يسجد عليه كما في الزاهد اه (قوله ولو رفع المريض شيئاً الخ) أي بان أخذ بيده عوداً أو خيراً ووضعته على جبهته

وان تعذر القعود أو ما مستلقياً أو على جنبه

لم يجز ما لم يخفض رأسه (قوله وفي السراج الوهاج ثم اذا وجد الخ) قال في النهر قال الشارح وكان ينبغي أن يقال لو كان ذلك الموضوع يصح السجود عليه كان سجوداً والايماء اه وعندى فيه نظراً لان خفض الرأس بالركوع ليس الايماء ومعلوم انه لا يصح السجود دون الركوع ولو كان الموضوع مما يصح السجود

على الارض فاسجدوا لا أقوم برأسك وروى أن عبد الله بن مسعود دخل على أخيه يعود فوجدته يصلي ويرفع اليه عوداً فيسجد عليه فينزع ذلك من يده من كان في يده وقال هذا شيء عرض لكم الشيطان أو سجدوا وروى أن ابن عمر رأى ذلك من مريض فقال أتتخذون مع الله آية اه واستدل لكراهة في المحيط بنهيه عليه السلام عنه وهو يدل على كراهة التحريم وأراد بخفض الرأس خفضها للركوع ثم للسجود أخفض من الركوع حتى لو سوى لم يصح كما ذكره الولوالجي في فتاواه ولو رفع المريض شيئاً يسجد عليه ولم يقدر على الارض لم يجز الا أن يخفض برأسه لسجوده أكثر من ركوعه ثم يلزمه بيمينه فيجوز لانه لما تجز عن السجود وجب عليه الايماء والسجود على الشيء المرفوع ليس بالايماء الا اذا حرك رأسه فجوز لوجود الايماء لا لوجود السجود على ذلك الشيء اه وصححه في الخلاصة قيد بكون فرضه الايماء ليجز عن السجود اذ لو كان قادراً على الركوع والسجود فرفع اليه شيء فسجد عليه قالوا ان كان الى السجود أقرب منه الى القعود جاز والا فلا كذا في المحيط وفي السراج الوهاج ثم اذا وجد الايماء فهو مصل بالايماء على الاصح لا بالسجود حتى لا يجوز اقتداء من يركع ويسجد به (قوله وان تعذر القعود أو ما مستلقياً أو على جنبه) لان الطاعة بحسب الاستطاعة والتخيسير بين الاستلقاء على القفا والاضطجاع على الجانب جواب الكتب المشهورة كالهدياية وشروحه وفي القنية مريض اضطجع على جنبه وصلى وهو قادر على الاستلقاء فيلجوز والاطهر انه لا يجوز وان تعذر الاستلقاء يضطجع على شقه الايمن أو الايسر ووجهه الى القبلة اه وهذا الاظهر خفي والاطهر الحواز وقدم المصنف الاستلقاء لبيان الافضل وهو جواب المشهور من الروايات وعن أبي حنيفة أن الافضل أن يصلي على شقه الايمن وبه أخذ الشافعي لحديث عمران بن حصين السابق وللتصريح به في الآية ولان استقبال القبلة يحصل به ولهذا يوضع في اللحد هكذا ليكون مستقبلاً للقبلة فأما المستلق فيكون مستقبلاً للسماء وانما يستقبل القبلة رجلاه فقط ولنا ما روى عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في المريض ان لم يستطع قاعداً فعلى القفا يومي ايماء ولان التوجه الى القبلة بالقدر الممكن فرض وذلك في الاستلقاء لان الايماء هو تحريك الرأس فاذا صلى مستلقياً يقع ايماءه الى القبلة واذا صلى على الجانب يقع منحرفاً عنها ولا يجوز الانحراف عنها من غير ضرورة وقيل ان المرض الذي كان به عمران باسور فكان لا يستطيع ان يستلق على قفاه والمراد في الآية الاضطجاع يقال فلان وضع جنبه اذا نام وان كان مستلقياً بخلاف الوضع في اللحد لانه ليس على الميت فعل يجب توجيهه الى القبلة ليوضع مستلقياً فكان الاستقبال في الوضع

عليه اه وأجاب عنه في حواشي مسكين بان قوله لان خفض الرأس الخ دعوى لا دليل عليها وأي فرق بين المريض وغيره حيث جعل خفض الرأس للركوع من الصحيح ركوعاً ومن المريض ايماء اه قلت بل ما ذكره دعوى لا دليل عليها لانه قد مر ان ركوعاً من الركوع كما في البدائع وأكثر الكتب أصل الانحناء والميل وعن النجاشي الركوع انحناء الظهر وأما ما في القنية انه ركوع الرأس فالمراد به مع انحناء الظهر كما قاله الشيخ ابراهيم في شرحها كما قدمناه مبسوطاً في محله وسيأتي ما يوضحه والا لولى جل الزيلعي على ما اذا وجد أدنى انحناء الظهر ليكون ركوعاً حقيقة فالشبهة اقتداء الركع الساجد به لانه اقتداء القائم بالذي يركع ويسجد وذلك صحيح (قوله ولنا ما روى الخ) قلت هذا الاستدلال اغما يناسب ما استظهره في القنية تأمل

على الجنب وأطلق في تعذر القعود فشمّل التعذر المحكمي كالموقدر على القعود ولكن بزغ الماء من عينيه فأمره الطبيب أن يسلمق أياماً على ظهره ونهاه عن القعود والسجود أجراه أن يستلقي ويصلي بالأيام لأن حرمة الأعضاء كحرمة النفس كذا في البدائع وفي الخلاصة وإذا لم يقدر على القعود صلى مضطجاً على قفاه متوجهاً نحو القبلة ورأسه إلى المشرق ورجلاه إلى المغرب وفي المجتبى وينبغي للمسلم أن ينصب ركبته أن قدر حتى لا يمد رجله إلى القبلة وفي العناية يجعل وسادة تحت رأسه حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الأيماء بالركوع والسجود لأن حقيقة الاستلقاء تمنع الأصحاء عن الأيماء فكيف بالمرضى واقتصار المصنف على بيان البديل للاركان الثلاثة أعنى القيام والركوع والسجود إشارة إلى أن القراءة لا بد لها عند العجز عنها فيصلي بغير القراءة وفي المجتبى قيل في الأيماء والآخرس يجب تحريك الشفة واللسان كتلبية الحج وقيل لا يجب وإذا لم يعرف الاقوله الحمد لله يأتي به في كل ركعة ولا يكررها بخلاف التحمات في التشهد فإنه يكررها قدر التشهد ليكون القعود مقدراً اهـ وأشار بسقوط الاركان عند العجز إلى سقوط الشرائط عند العجز عنها بالاولى فلو كان وجه المريض إلى غير القبلة ولم يقدر على التحويل إليها بنفسه ولا غيره يصلي كذلك لأنه ليس في وسعه الا ذلك ولا إعادة عليه بعد البر في ظاهر الجواب لأن العجز عن تحصيل الشرائط لا يكون فوق العجز عن تحصيل الاركان وثمة لا تجب الاعادة فهنا أولى كذا في البدائع وفي الخلاصة فان وجد أحدًا يحوله فلم يأمره وصلى إلى غير القبلة جاز عند أبي حنيفة بناء على أن الاستطاعة بقوة الغير ليست بثابتة عنده وعلى هذا الوصل على فراش نجس ووجد أحدًا يحوله إلى مكان طاهر ثم قال مريض مجروح تحته ثياب نجسة إن كان بحال لا يسط تحته شيء الا نجس من ساعته له أن يصلي على حاله وكذلك المقتبس الثاني الا أنه يزاد مرضه له أن يصلي فيه اهـ وفي الولو الجمية المريض إذا كان لا يمكنه الوضوء أو التيمم وله جارية فعليه أن توضئه لأنها مملوكة وطاعة المالك واجبة إذا عرى عن المعصية وإذا كان له امرأة لا يجب عليها أن توضئه لأن هذا ليس من حقوق النكاح الا إذا تبرعت فهو عانة على البر والعبد المريض إذا كان لا يستطيع أن يتوضأ يجب على مولاه أن يوضئه بخلاف المرأة المريضة حيث لا يجب على الزوج أن يتعاهدها لأن المعاهدة اصلاح الملك واصلاح الملك على المالك وأما المرأة حرة فكان اصلاحها عليها اهـ وفي التجنيس قال أبو حنيفة في متوضئ لا يقدر على مكان طاهر وقد حضرت الصلاة صلى بالأيام ثم يعيد ما صلى بالأيام قضاء لحق الوقت بالتسببه وانما يعيد لأن العذر جاء من قبل العبد وقال محمد لا يصلي الماشي وهو يمشي ولا الساج وهو يسجد في البحر ولا السائف وهو يضرب بالسيف لأن هذه الأفعال منافية للصلاة ولهذا شغل النبي صلى الله عليه وسلم عن صلاته يوم الخندق لأجل القتال ثم قال الغريبي في البحر إذا حضرته الصلاة أن وجد ما يتعلق به أو كان ماهر في السباحة بحيث يمكنه الصلاة بالأيام من غير أن يحتاج فيه إلى عمل كثير افترض عليه أداء الصلاة لأنه قادر ولو لم يجد ما يتعلق به ولم يكن ماهر في السباحة يعذر بالتأخير إلى أن يخرج لأنه غير قادر على أداء الصلاة اهـ وفي القنية مريض لا يمكنه الصلاة الا بأصوات مثل أهوه ونحوه يجب عليه أن يصلي ولو اعتقل لسانه يوماً وليلة فصلّى صلاة الأخرس ثم انطلق لسانه لا يلزمه الاعادة (قوله والأخرس) أي وإن لم يقدر على الأيماء برأسه أثناء الصلاة إلى القدرة وفي الهداية وقوله أخرت عنه إشارة إلى أنه لا تسقط الصلاة عنه وإن العجز أكثر من يوم وليلة إذا كان مقيماً هو الصحيح لأنه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغي على

(قوله متوجهاً نحو القبلة ورأسه إلى المشرق الخ) هذا انما يتصور في بلادهم كبخارى وما والاها ما هو جهة المشرق وإن قبلتهم تكون إلى جهة المغرب وأما في بلادنا الشامية فلا يتصور بل إذا اضطجع على قفاه نحو القبلة يكون رأسه إلى الشمال والمغرب عن يمينه والمشرق عن يساره وعلى ما ذكره من كان في جهة المغرب يكون الأمر فيه على عكس ما قاله (قوله وفي التجنيس قال أبو حنيفة الخ) الظاهر أن المراد به المحبوس كما يشعر به آخر الكلام تأمل (قوله يوماً وليلة) انظر ما فائدة التقييده

والأخرت

(قوله ورده في التبيين الخ) قال في النهر هذا الفرق انما يحتاج اليه على تسليم انه لا صلاة عليه لكن قدمنا في الطهارة ترجيح الوجوب بلا طهارة (قوله ثم اعلم الخ) أقول قد ذكر في التناثر خاتمة بعد القولين السابقين وقال بعضهم يسقط مطلقا من غير فصل واليه مال شمس الاثمة السرخسي اه (قوله وينبغي أن يقال ان محله الخ) هكذا في بعض النسخ ولا اشكال فيه ويوجد زيادة في بعضها ونصها وقد بحث فيه في فتح القدير بان كلامهم يدل على وجوب القضاء عليه اذا لم يزد على يوم ١٢٥ وليلة حتى يجب الايضاء عليه

اذا قدر وان لم يصح منه ويرد عليه ما في البدائع من انه ينبغي أن يقال الخ قال الرملي قوله ويرد عليه الخ في هذا المحل غلط والذي في البدائع ثم اذا سقطت عنه الصلاة بحكم العجز فان مات من ذلك المرض لقي الله تعالى ولا

ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه شيء عليه لانه لم يدرك وقت القضاء وأما اذا برئ وصح فان كان المتروك صلاة يوم وليلة أو أقل فعليه القضاء بالاجماع الى آخر ما فيها هذا واراد على بحث السكال في فتح القدير اه قلت لم يظهر لي المخالفة في كلام الفتح لما في البدائع فان نص كلامه بعد نقله عبارة التبيين السابقة هكذا ومن تأمل تعليل الاصحاب في الاصول وسأقن ان المجنون يفيق في أثناء الشهر ولو ساعة يلزمه قضاء كل الشهر وكذا الذي جن أو أغشى

وذهب شيخ الاسلام وقاضيان وقاضى غنى الى ان الصحيح هو السقوط عند الكثرة لا القلة وفي الظهيرية وهو ظاهر الرواية وعليه الفتوى وفي الخلاصة وهو المختار لان مجرد العقل لا يكفي لتوجيه الخطاب وصححه في البدائع وجرمه بالولول الى صاحب التجنيس مخالفا لما في الهداية واختاره المصنف في الكافي وصححه في النبايع ورجحه في فتح القدير بالقياس على المعنى عليه اه وعلى هذا فعني قوله عليه السلام فالحق بقبول العذر اى عذرا السقوط وعلى ما اختاره صاحب الهداية معناه بقبول عذرا التأخير كذا في معراج الدراية واستشهد قاضيان بما ذكره محمد فيمن قطعت يده من المرفقين ورجلاه من الساقين لا صلاة عليه فثبت ان مجرد العقل لا يكفي لتوجيه الخطاب ورده في التبيين بانه لا دليل فيه على السقوط لان هناك العجز متصل بالموت وكلا منافيا اذا صح المريض حتى لو مات المريض أيضا من ذلك الوجه ولم يقدر على الصلاة لا يجب عليه القضاء حتى لا يلزمه الايضاء به فصار كالسافر والمريض اذا أفطر في رمضان وما ناقيل الاقامة والجمعة اه ثم اعلم ان ظاهرا في بعض الكتب يوهم ان في المسئلة ثلاثة أقوال عدم السقوط مطلقا والسقوط مطلقا والتفصيل وليس كذلك فان الفوائت اذا كانت صلاة يوم وليلة أو أقل فعليه القضاء بالاجماع كافي البدائع وغاية البيان انما محل الاختلاف فيما اذا كثرت وزادت على يوم وليلة فليس فيها الا قولان ولان قاضيان صحح التفصيل في الفتاوى وصاحب الهداية صحح عدم السقوط مطلقا فيما اذا برأ من مرضه أما اذا مات منه فانه يلقى الله ولا شيء عليه اتفاقا ينبغي أن يقال ان محله اذا لم يقدر في مرضه على الايضاء بالرأس أما ان قدر عليه بعد عجزه فانه يلزمه القضاء وان كان القضاء يجب موسعا لظهور فائدته في الايضاء بالطعام عنه وفي السراج الوهاج ان هذه المسئلة على أربعة أوجه ان دام به المرض أكثر من يوم وليلة وهو لا يعقل لا يقضى اجماعا وان كان أقل من يوم وليلة أو يوم وليلة وهو يعقل قضى اجماعا وان كان أكثر وهو يعقل أو أقل وهو لا يعقل فهو محل الاختلاف وفي القنية ولا فدية في الصلاة حالة الحياة بخلاف الصوم ولو كان يشبهه على المريض أعداد الركعات أو السجدة لنعاس يلحقه لا يلزمه الاداء ولو اداها بملقين غيره ينبغي أن يجزئه اه (نوله ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه) وقال زفر يومئ بحاجبه فان عجز فبعينه فان عجز فقلبه وقال الشافعي بعينه وقلبه وقال الحسن بحاجبه وقلبه ويعيد اذا صح والصحيح مذهبنا الحديث عمران وابن عمر فان لم يستطع الايضاء برأسه فالحق بقبول العذر منه ولان فرض السجود تعلق بالرأس دون العين والقلب والمحاجب فلا ينقل اليها كاليد واعتبار بالصوم والمج حيث لا يفتقلان الى القلب بالعجز وفي فتاوى قاضيان المريض اذا عجز عن الايضاء فرك رأسه عن أبي حنيفة أنه قال تجوز صلاته وقال الشيخ

عليه أكثر من صلاة يوم وليلة لا يقضى وفيما دونها يقضى انتقد في ذمه ايجاب القضاء على هذا المريض الى يوم وليلة حتى يلزم الايضاء به ان قدر عليه بطريق وسقوطه ان زاد ثم رأيت عن بعض المشايخ ان كانت الفوائت أكثر من يوم وليلة لا يجب عليه الايضاء وان كانت أقل وجب قال في النبايع وهو الصحيح اه كلام الفتح فانت تراها ماش على ما صححه قاضيان غير انه يفيد ان ما لا أكثر يلزمه قضاؤه اذا قدر عليه ولو بالايضاء وان لم يقضه يلزمه الايضاء به وهو ما بحثه المؤلف وليس في كلامهم ما ينافي ذلك قوله في الحقيقة التي بعده هذه وعدم كراهة التعمد من غير عذر هكذا هو في نسخة المحشى وأثبتناه بعبارة ما في بعض النسخ عليه ظهور المعنى تأمل اه صححه

(قوله فعلى هذا الخ) أقول هذا ما يدل على أن مجرد طأة الرأس لا تكون ركوعاً ولا سجوداً وأما على ذكر الأعياء
للسجود فلا بد في الركوع من انحناء ١٢٦ كما مر والافهوايماء (قول المصنف أو ما قاعداً) قال في النهر هذا أولى من قول بعضهم

صلى قاعداً إذ يفترض
عليه أن يقوم للقراءة
فإذا جاء أو أن الركوع
والسجود أو ما قاعداً اه
قلت ومقتضاه افتراض
التحرية قائماً أيضاً ولم
أر ما ذكره في شيء من

وان تعذر الركوع
والسجود لا القيام أو ما
قاعداً ولو مرض في صلاته
يتم بما قدر ولو صلى قاعداً
بركع ويسجد فصح بنى
ولو كان مومئياً وللتطوع
أن يتكئ على شيء إن أعياء
ولو صلى في فلك قاعداً
بلا عذر صح

الكتب التي عندي من
قناوى وشروح وغيرها
بل كلهم متفقون على
سقوط ركنية القيام
وان شرعيته لا تتوصل الى
السجود على ان القعود
قيام من وجهه ولذا جوزوا
اقتداء الراكع الساجد
بالقاعد ومن عبر بقوله
صلى قاعداً يومئ ايماء
القنورى في المختصر
وصاحب الهداية في كتابه
الهداية وكتاب مختارات
النوازل وهي عبارة
الكرخي أيضاً كما في

الامام أبو بكر محمد بن الفضل لا يجوز لانه لم يوجد منه الفعل اه فعلى هذا حقيقة الايماء انما
هى طأة الرأس (قوله وان تعذر الركوع والسجود لا القيام أو ما قاعداً) لان ركنية القيام لا تتوصل
به الى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم واداً كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركناً فتيخير والا فضل
هو الايماء قاعداً لانه أشبه بالسجود ولا ترد صلاة الجنابة حيث لم يلزمه ثمة سقوط القيام بسبب سقوط
السجود لان صلاة الجنابة ليست بصلاة حقيقة بل هى دعاء وفى المجتبى وان أو ما بالسجود قائماً لم
يجزه وهذا أحسن وأقرب كما لو أو ما بالركوع جالساً لا يصح على الاصح اه والظاهر من المذهب
جواز الايماء به قائماً وقاعداً كما لا يخفى وذكر الوالوالجى فى فتاواه رجل به جرح ان صلى بالاياء
قائماً لا يسيل جرحه وان ركع وسجد يسيل جرحه يصلى قائماً ويومئ للركوع ثم يجلس ويومئ
للسجود ليكون أداء الصلاة مع الطهارة فان لم يفعل كذلك وصلى قائماً هكذا ويومئ ايماء لا تجوز
صلاته لان الايماء للسجود جالساً أقرب الى حقيقة السجود اه وأما بالهمز كذا فى السراج
الوهاج (قوله ولو مرض في صلاته يتم بما قدر) يعنى قاعداً بركع ويسجد أو مومئاً ان تعذر أو
مستلقياً ان لم يقدر لانه بناء الادنى على الاعلى فصار كالاعتداء وهذا هو المشهور وعن أبي يوسف أنه
اذا صار الى حالة الايماء يستقبل الصلاة لان تحريره انعتقت موجبة للركوع والسجود فلا تجوز
بدونهما ووجه المشهور أنه اذا بنى كان بعض الصلاة كاملاً وبعضها ناقصاً واذا استقبل كانت
كلها ناقصة فلان يؤدي بعضها كاملاً أولى وهو الصحيح (قوله ولو صلى قاعداً بركع ويسجد فصح
بنى ولو كان مومئياً) أى لو كان يصلى بالاياء فصح لا يبنى لانه لا يجوز اقتداء الراكع بالمومئ
فكذا البناء ويجوز اقتداء القائم بالقاعد الذى بركع ويسجد خلافاً للحمد كما سبق قيد بكونه صلى
بالاياء لانه لو كان افتتحها بالاياء ثم قدر قبل ان بركع ويسجد بالاياء جاز له ان يتمها لانه لم يؤدركا
بالاياء وانما هو مجرد تحريرة فلا يكون بناء القوى على الضعيف وأشار الى انه لو كان يومئ مضطجعا
ثم قدر على التعود ولم يقدر على الركوع والسجود فانه يستأنف وهو المختار لان حالة القعود أقوى
فلا يجوز بناؤه على الضعيف (قوله وللتطوع ان يتكئ على شيء ان أعياء) أى تعب لانه عذر أطلق
في الشيء فشمع العصا والمخاط وأشار الى ان له ان يقعد أيضاً عند أى حنيفة وعندهما لا يجوز له
القعود الا اذا عجز لما من قبل وقيد بقوله ان أعياء لان الاتكاء مكروه بغير عذر لانه اساءة في الادب
وفيه اختلاف المشايخ والصحيح كراهته من غير عذر (٧) وعدم كراهة القعود من غير عذر عنده (قوله
ولو صلى في فلك قاعداً بلا عذر صح) يعنى صلى فرضاً قاعداً بلا عذر صححت عند أى حنيفة وقد أساء كما
في البدائع وقال لا يجوز له الامن عليه لان القيام مقدور عليه فلا يترك وله ان الغالب فيها دوران
الرأس وهو كالحقق الا أن القيام أفضل لانه أبعد عن شبهة الخلاف والخروج أفضل ان أمكنه
لانه أمكن لقلبه والخلاف في غير المربوطة والمربوطة كالشط هو الصحيح كذا في الهداية وهو مقيد
بالمربوطة بالشط أما اذا كانت مربوطة في جملة البحر فالاصح ان كان الرميح يحركها شديداً فهى
كالسائرة والاف كالأقعة ثم ظاهر الهداية والنهاية والاختيار جواز الصلاة في المربوطة في الشط
مطلقاً وفي الايضاح فان كانت موقوفة في الشط وهى على قرار الارض فصلى قائماً جاز لان الشط اذا

السراج بل يلزم من كلامه أيضاً ان لا يسقط الركوع عنه اذا عجز عن السجود فقط لانه يمكنه أدائه قائماً استقر
كالقراءة مع انه يسقط عنه كما مر من البدائع وبعده هذا فان كان ما ذكره منقولا فهو مقبول وان كان قاله قياساً على ما اذا قدر على
القيام حيث يلزمه وتلزمه القراءة فيه فالفرق جلى لا يخفى فليراجع (قوله وأشار الى انه الخ) قال في النهر في هذه الاشارة ثم

يمكن تصحيحها بتسديد قواد

ولو كان موميا بالتحال
السابقة أى ولو كان يصلى
قاعداء موميا فتدبره
(قوله وان كانت مربوطة
ويمكنه الخروج لم تجز
الصلاة فيها) وعلى هذا
ينبغي أن لا تجوز الصلاة
فيها اذا كانت سائرة مع
امكان الخروج الى البر
وهذه المسئلة الناس عنها
غافلون كذا في شرح
المنية (قوله على الجحد)
ومن جن أو أغنى عليه
خمس صلوات قضى ولو
أكثر لا

قال الرملى الجحد شاطئ
النهر اه وهو بكسر الجيم
كما في ابن امير حاج على
المنية (قوله فلا تجب مع
المتد منه مطلقا) أى
سواء كان أصليا أو عارضا
بعد البلوغ (قوله الا انه
يرد عليه الخ) أقول هذا
الكلام هنا غير محرر لانه
بعد ما ذكره من التعليل
لا ورود لما ذكر أصلنا ثم
يرد ظاهره اما اذا كان
بسبب فرع من سبع أو
خوف من عدو لانه
يتوهم فيه انه لم يحصل
بالآفة سماوية فلا يكون
ما ورد فيه النص فيجيب
بأنه لا يمنع لان سببه القريب
ضعف القلب وهو مرض
ليس من صنع العباد

استقرت على الارض فحكمها حكم الارض وان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها
لانها اذا لم تستقر فهي كالعادة بخلاف ما اذا استقرت فانها حينئذ كالسريبر واختاره في المحيط
والبدائع وفي الخلاصة وأجمعوا انه لو كان بحالة يدور رأسه لوقام تجوز الصلاة فيها قاعدا
وأراد بالصلاة قاعدا أن تكون بركوع وسجود لانها لو كانت بالاعاء لا تجوز اتفاقا لانه لا عذر
وأطلقها فشمع ما اذا كان منفردا أو بجماعة فلو اقتدى به رجل في سفينة أخرى وان كانت السفينتان
مقرونتين جاز لانهما بالاقتران صارتا كشي واحد وان كانتا منفصلتين لم تجز لان تخلل ما بينهما
بمنزلة النهر وذلك يمنع صحة الاقتداء وان كان الامام في سفينة والمقتدون على الجحد والسفينة
واقفة وان كان بينهم طريق أو مقدار نهر عظيم لم يصح اقتداءهم به لان الطريق ومثل
هذا النهر يمنعان صحة الاقتداء ومن وقف على اطلال السفينة يقتدى بالامام في السفينة صح
اقتداؤه الا أن يكون امام الامام لان السفينة كالبيت واقتداءه واقف على السطح بمن هو في البيت
صحح اذا لم يكن امام الامام ولا يخفى عليه حاله كذا ههنا كذا في البدائع وقيد بترك القيام لانه
لو ترك استقبال وجهه الى القبلة وهو قادر عليه لا يجزئه في قوله هم جميعا فعلمهم أن يستقبلوا
بوجههم القبلة كمدارات السفينة يحول وجهه اليها كذا في الاستيعاب (قوله ومن جن أو أغنى
عليه خمس صلوات قضى ولو أكثر لا) وهذا استحسان والقياس أن لا قضاء عليه اذا استوعب
الاغناء وقت صلاة كاملة لتحقق العجز وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت القوائت فخرج
في الاداء واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار
والجنون كالاغناء على الصحيح وفي تحرير الاصول الجنون ينسب في شرط العبادات وهي النسبة فلا
تجب مع الممتد منه مطلقا للخرج وما لا يمتد طارئا جعل كالنوم من حيث انه عارض يمنع فهم
الخطاب زال قبل الامتداد لانه لا ينفي أصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي له حتى ورث وملاك وكان
أهلا للثواب كان نوى صوم الغد جن فيه ممسكا كله صح فلا يقضى لو أباق بعده اه قيد بالجنون
والاغناء لان النوم لا يسقط مطلقا حتى لو نام أكثر من يوم وليلة يقضى لان النوم مما لا يمتد يوما
وليلة غالبا فلا يخرج في القضاء خلاف الاغناء لانه مما يمتد عادة وقيد بدوام الاغناء لانه اذا كان
يفيق فيها فانه ينظرون كان لافاقته وقت معلوم مثل أن يخف عنه الرض عند الصبح مثلا فيبقى
قليلًا ثم يعاوده فيغمى عليه تعتبر هذه الافاقة فيبطل ما قبلها من حكم الاغناء اذا كان افضل من يوم
وليلة وان لم يكن لافاقته وقت معلوم لكنه يفيق بغتة فيتم كلامه بكلام الاصحاء ثم يغمى عليه فلا عبرة
بهذه الافاقة أطلق في الاغناء والجنون فشمع ما اذا كان بسبب فرع من سبع أو خوف من عدو
فلا يجب القضاء اذا امتد اجماعا لان الخوف بسبب ضعف قلبه وهو مرض الا انه يرد عليه ما اذا زال
عقله بالخمر أو أغنى عليه بسبب شرب البخ أو الدواء فانه لا يسقط عنه القضاء في الاول وان طال اتفاقا
لانه حصل بما هو معصية فلا يوجب التخفيف ولهذا يقع طلاقه ولا يسقط أيضا في الثاني عند أبي
حنيفة لان النص ورد في اغناء حصل بالآفة سماوية فلا يكون واردا في اغناء حصل بصنع العباد لان
العدو اذا جاء من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق وقال محمد يسقط القضاء اذا أكثر لانه اغناء حصل
بما هو سبب كذا في المحيط وشمع ما اذا كان الجنون أصليا كما اذا بلغ مجنونا وزال وهو قول محمد
في الاصل عنده سواء في سقوط القضاء اذا أكثر وعنده اداقل وقال أبو يوسف الاصل
فلا قضاء مطلقا كذا في السراج الوهاج وقيد بالصلاة في تسوية الجنون بالاغناء لان بينهما

فلا حسن في التعبير ما ذكره الشارح الزيلعي حيث ذكر أولاً ما إذا زال عقله بالجن أو بالجنون وعلى لهما ثم ذكره مسألة الفزع والخوف وعلى لها فكان ذكرها آخر أخبار منزلة جواب عن سؤال مقدر وهو ترتيب حسن (قوله فعند أبي يوسف لا يجب القضاء) قاله الرملي أقول وبه يعلم أن الوتر لا يجب اهـ ١٢٨ والظاهر أن قوله لا يجب محرف عن لا يجب بالسبب بالسين قبل الوحدة أي لا يعد من الست

باب سجود التلاوة
(قوله لكن لما كان الخ)
قال الرملي ووجه آخر
وهو أن سجود التلاوة
قديم في الصلاة وقد
يكون خارجها بخلاف
صلاة المريض فإنها نفس
الصلاة وأحكامها واردة

باب سجود التلاوة
تجب أربع عشرة آية

على نفس المسألة فيها
وكذا سجود السهو يؤدي
فيها لا خارجها تأمل
(قوله لأن السماع سبب
أيضاً) قال في التمهيد
مما لا حاجة إليه على رأي
المصنف فقد رجع في
السكا في أن السبب إنما
هو التلاوة وأن السماع
في حق السامع إنما هو
شرط فقط نعم ذهب
صاحب الهداية إلى أن
السماع سبب أيضاً
واعتذر عنه شراحها
بما مره وما في السكا في
صححه في المحيط كافي
التارخانية وصححه في
الظهيرية أيضاً (قوله لا
التحرمة) قال في النهر
وينبغي أن يزداد والانية
التعسين في القمية انه

باب سجود التلاوة

كان من حق هذا الباب أن يقتصر بسجود السهولان كلاهما سجدة لكن لما كان صلاة المريض
بعارض سماوى كالسهو والحققة المناسبة به فتأخر سجود التلاوة ضرورة وهو من قبيل إضافة الحكم
إلى سببه وإنما لم يقل سجود التلاوة والسماع بياناً للسببين لأن السماع سبب أيضاً لما أن التلاوة
لما كانت سبباً للسماع أيضاً كان ذكرها مشتملاً على السماع من وجه فاككتفي به وفي إضافة
السجود إلى التلاوة إشارة إلى أنه إذا كتبها أو تهجها لا يجب عليه سجود ولا تفسد الصلاة بالهتاء لأنه
موجود في القرآن وشراؤها شرائط الصلاة إلا التحريم لأنها التوحيد لا أفعال مختلفة ولم يوجد
وركنها وضع الجهة على الأرض أو ما يقوم مقامه من الركوع كما سيأتي أو من الأيماء للمريض
أو كان راكعاً على الدابة في السفر وتلاها أو سمعها والقياس أن لا يجزئه الأيماء على الراحلة لأنها
واجبة فلا يجوز أدائها على الراحلة من غير عذر لكنهم استحسنوه لأن التلاوة أمر دائم بمنزلة التطوع
وكان في اشتراط النزول له حرج بخلاف الفرض والمنذور وما وجب من السجدة على الأرض
لا يجوز على الدابة وما وجب على الدابة يجوز على الأرض لأن ما وجب على الأرض وجبت تامة فلا
تسقط بالأيماء ولو تلاها على الدابة فنزل ثم ركب فادها بالأيماء جاز ويفسدها ما يفسد الصلاة من
الحديث العمدة والكمال والقهقهة وعليه أعادتها كما لو وجدت في سجدة الصلاة وقيل هذا على قول
محمد لأن العبرة عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعده وأما عند أبي يوسف فقد حصل قبل هذه
العوارض والعبرة عنده للوضع فينبغي أن لا يفسدها وفي الحاشية أنها تفسد على ظاهر الجواب اتفاقاً
إلا أنه لا وضوء عليه في القهقهة وكذا محادثة المرأة لا تفسدها كافي صلاة الجنائز ولو نام فيها لا تمتنع
طهارته كالصلية على الصحيح وسيأتي بقية أحكامها (قوله تجب أربع عشرة آية) أي تجب
سجدة التلاوة بسبب تلاوة آية من أربع عشرة آية في أربع عشرة سورة وهي الاعراف في آخرها
والعدو النحل وبنو إسرائيل وحریم والاولى من الحج والفرقان والنمل والتزل ووص وحم السجدة
والنجم والانشقاق والعلق هكذا كتب في مصحف عثمان وهو العمدة فهي أربع في النصف الأول
وعشر في النصف الآخر وإنما كانت واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام السجدة على من سمعها

لا يجب يعني تعيين أنها سجدة آية كذا (قول المصنف أربع عشرة آية) قال في النهر أي بسبب تلاوتها

وجوز أن تكون الباء بمعنى في أي في أربع عشرة آية وكأنه أولى إذ مقتضى الأولى توقف الوجوب على تلاوة الأربعة عشر
في البحر أي تجب الخ مما لا دليل في كلامه عليه (قوله لقوله عليه السلام السجدة على من سمعها) قال في العناية أعلم الله

النهاية قال جعل هذا اللفظ في سائر النسخ من المبسوطين والاسرار والمحيط وشرح الجامع الصغير من ألفاظ العناية لا من الحديث وأقول لم يكن المصنف ممن لم يطالع الكتب المذكورة فلو لانه ثبت عنده كونه حديثا لما نقله حديثا فانه رحمه الله تعالى أعظم ديانة ممن يتوهم به ذلك اهـ (قوله ثم هي واجبة على التراخي) قال في العناية فن سجد كان أداءه لا قضاء وذلك عند محمد ورواية عن أبي حنيفة وعند أبي يوسف وفي رواية عن أبي حنيفة أن وجوبها على ١٢٩ الغور اهـ ونقل في الدرر عن العناية

الخلاف على العكس وفي النهر وينبغي أن يكون محله في الانتم وعدمه حتى لو أداها بعد صلاة كان مؤديا اتفاقا لا قاضيا اهـ قال الشيخ اسمعيل وفيه نظر رأي لما علمت من عبارة العناية وما سأتى أن الصلاة لو أخرجت عن محلها إلى آخر الصلاة تكون قضاء والظاهر أن غيرها كذلك إذا فارق نعم ما قاله في النهر له نظائر كالجواز (قوله وأما المنلوة في الصلاة الخ)

منها أولى الحجج

قال في الشريعة بلالية يجوز أن يقال تحب الصلاة موسعا بالنسبة لمحلها كما لو تلافى أول صلاته وسجدها في آخرها اهـ ولا يخفى ما فيه لانه يلزم عليه انه لا يأتى في هذه الصورة وهو خلاف المنصوص عليه بل نصير قضاء ويأتى بتأخيرها كما يفيد كلام المؤلف

وعلى اللازم ولما رواه مسلم عن أبي هريرة في الإيمان برفعه إذا قرأ ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ويله أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وأمرت بالسجود فأمتنع فلي النار والاصل أن الحكيم إذا حكى عن غير الحكيم كلاما ولم يعقبه بالإنكار كان دليل صحة فهذا ظاهر في الوجوب مع أن أي السجدة تفيد أيضا لثلاثا فقسام قسم فيه الأمر الصريح به وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث أمروا به وقسم فيه حكاية فعل الأنبياء السجود وكل من الامتثال والافتداء ومخالفة الكفرة واجب إلا أن يدل دليل في معين على عدم لزومه لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا القرض والاتفاق على أن ثبوتها على المكافين مقيد بالتلاوة لا مطلقا فلزم كذلك ثم هي واجبة على التراخي ان لم تكن صلاتية لان دليل الوجوب مطلقة عن تعيين الوقت فيجب في جرمه من الوقت غير عين ويتعين ذلك بتعيينه فعلا وانما ينطبق عليه الوجوب في آخر عمره كافي سائر الواجبات الموسعة وأما المنلوة في الصلاة فانها تحب على سبيل التصديق لقيام دليل التصديق وهو انها وجبت بها ومن أفعال الصلاة وهو القراءة والتحتمت بقاؤها وصارت جزءا من أجزائها ولهذا قلنا إذا تلا آية السجدة ولم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم تجز وكذا إذا نواها في السجدة الصلوية لأنها صارت دينها والدين يقضى بماله لا بما عليه وأما بيان من تجب عليه فكل من كان أهلا لوجوب الصلاة عليه إما أداء أو قضاء فهو من أهل وجوب السجدة عليه ومن لا فلا لان السجدة جزء من أجزاء الصلاة فيشترط لوجوبها أهلية وجوب الصلاة من الاسلام والعقل والبلوغ والطهارة من الحيض والنفاس حتى لا تجب على كافر وصبي ومجنون وحائض ونفساء قرأ أو سمعوا وتجب على المحدث والجنب وكذا تجب على السامع بتلاوة هؤلاء إلا المجنون لعدم أهليته لانه عدم التمييز كالسمع من الصدى كذا في البدائع والصدى ما يعارض الصوت في الأماكن الخالية وفي القنينة ولا يجب على المحتضر إلا بصا بسجدة التلاوة وقيل يجب ولا تجب نية التعيين في السجدة اهـ وفي التجنيس وهل يكره تأخيرها عن وقت القراءة ذكر في بعض المواضع انه إذا قرأها في الصلاة فتأخيرها مكره وان ترأها خارج الصلاة لا يكره تأخيرها وذكر الطحاوي ان تأخيرها مكره مطلقا وهو الاصح اهـ وهي كراهية تنزيهية في غير الصلاة لانه لا هو كانت تحريرية لكان وجوبها على الغور وليس كذلك (قوله منها أولى الحجج) ذكرهما للاختلاف فيما فقد في الشافعي السجود في ص ولم يخص الاولى من الحج بل قال ان الثانية منها أيضا فهي عنده أيضا أربع عشرة آية وفي مالك السجود في الفصل وبين الحجج معلوم في المطولات ولنا الا بصدد تحرير المذهب غالبا وفي التجنيس التالي والسمع ينظر كل واحد منهما الى اعتقاد نفسه كالسجدة الثانية في سورة الحج ليس بموضع السجدة عندنا وعند الشافعي هو موضع السجدة

هنا وصبر به عن البدائع في شرح قوله ولم تقض الصلاة خارجا ويجب عليه السجود ولو ذكرها في آخر صلاته في الاصح كما قدمناه في باب السهو وهذا عين التصديق فكيف يكون موسعا بالنسبة للقارئ له أراد أن يفرق بين التصديق في الصلاة والتصديق في غيرها عند آخر العمر بانه في الاولى يمكن التدارك بالقضاء مادام في وقته صلاة فكان فيه نوع توسعة بخلاف الثاني ولكن هذا القدر لا يسوغ اطلاق ان الوجوب فيها موسع فتدبر (قوله وقيل في النهر هو بالقواعد البقية) قوله لانها لو كانت تحريرية فيه نظر لاحتمال كونه مبنيا على القول بالغورية لما علمت

من الخلاف (قوله فافاد ان المؤتم الخ) قد يقال قصد المصنف الإشارة الى ان الامام لا يقرؤها في السرية بل في الجهرية فجعل المؤتم سامعاً لان الغالب سماع المجهر وان لم يكن سماعه لها شرطاً (قوله لما ان المنقول في البدائع الخ) قال في النهر اطلاق الكراهية في السرية مقيد بما اذا لم تكن السجدة آخر السورة كما في الحاشية (قوله وسنحققه) قال الرملي لم يذ كر فيما يأتي شيئاً من التحقيق في هذه المسئلة سوى قوله في شرح قواعد كثرها في صـورة ما اذا احتاج مجلس التالى دون السامع الاصح انه لا يتكرر على السامع لان السبب في حقه السماع ١٣٠ ولم يتبدل مجلسه فيه (قوله وفي السامع عند أى حنيقة الخ) هذا الخلاف في سماع

التلاوة بالفارسية وأما بالعربية فذكر في النهر انه لا يشترط الفهم بالاجماع لكن لا يجب على الاجمعي ما لم يعلم كذا في الفهم وعبارته في الخلاصة لكن يعذر في التأخير ما لم يعلم بها (قوله وعندهما ان كان السامع يعلم) قال في النهر والاصح عدمه احتياطاً كذا في النحيط الا انه في على من تلاو اماماً أو سمع ولو غير قاصداً أو مؤتملاً لا بتلاوته

السراج حكى رجوع الامام الى قوله ما قال وعليه الاعتماد (قوله ولا على السامع منه) في اطلاقه السامع ايها الملاحسن عبارة الزيلعي حيث قال أى لا يجب بتلاوة المقتدى عليه ولا على من سمعه من المصلين بصلاة امامه اه فانها تفيد الوجوب على غير المصلي أصلاً كما سيصرح

ان السامع ليس بتابع للتالى تحقيقاً حتى يلزمه العمل برأيه لانه لا شركة بينهما اه ثم في سورة حم السجدة عندنا السجدة عند قوله وهم لا يسأمون وهو مذهب عبد الله بن عباس ووائل بن حجر وعند الشافعي عند قوله ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب علي ومروى عن ابن مسعود وابن عمر ورجح أئمة الاول اخذوا بالاحتياط عند اختلاف مذاهب الصحابة فان السجدة ولو حبت عند قوله تعبدون والنأخير الى قوله لا يسأمون لا يضر ويخرج عن الواجب ولو وجبت عند قوله لا يسأمون لكات السجدة المؤداة قبله حاصلة قبل وجوبها ووجوب سبب وجوبها فوجب نقصانها في الصلاة لو كانت صلاتية ولا تنقض فيما قلنا أصلاً وهذا هو اماراة التبجرف في العقه كذا في البدائع (قوله على من تلاو اماماً أو سمع ولو غير قاصداً أو مؤتملاً لا بتلاوته) بيان لسببها وهو أحد ثلاثة التلاوة ولولم يوجد السماع كتلاوة الأصم والسماع بتلاوة غيره والاقتداء اماماً نلها وان لم يسمع المأموم تبعاً لامامه ان قرأ الامام سرّاً ولم يكن حاضر عند القراءة واقتدى به قبل أن يسجد لها ولذا قالوا ان الابن اذا رأى قوماً يسجدون لا يجب عليه السجود لانه لم يقرأ ولم يسمع والمصنف جعل المؤتم معطوفاً على غير قاصداً فافاد ان المؤتم يلزمه سماعه وليس كذلك وانما يلزمه باقتدائه وان لم يسمع فلو كان المصنف أو استدى معطوفاً على تلال كان أولى كما لا يخفى فقد قال في المجتبى الموجب لها أحد ثلاثة التلاوة والسماع والاقتداء وانما قال ولو اماماً لما ان المنقول في البدائع انه يكره للامام أن يتلو آية السجدة في صلاة يخاف فيها بالقراءة فانه لا ينفك عن مكروهه من ترك السجدة ان لم يسجد أو التلميس على القوم ان يسجدوا وكذا لا ينبغي أن لا يقرأها في الجمعة والعيدين لما ذكرنا كافي السراج الوهاج فرمى بآية توهم من ذلك عدم وجوبها على الامام فصرح به نفياله وقد قدمنا شرائط الوجوب على التالى والسماع وصحح المصنف في السكافي ان السبب في حق السامع التلاوة والسماع شرط وسنحققه من بعد ان شاء الله تعالى وأطلق في التلاوة والسماع فشمّل ما اذا كانت التلاوة بالعربية أو الفارسية وهو في التالى بالاتفاق فهم أو لم يفهم وفي السامع عند أى حنيقة بعد ان أخبرنا آية السجدة وعندهما ان كان السامع يعلم انه يقرأ القرآن فعليه السجدة والا فلا وفي البدائع وهذا غير سديد لانهم ان جعلوا الفارسية قرأ نالزم الوجوب مطلقاً كالعربية وان لم يجعلها قرأنا لم يجب وان فهم وأطلق في السماع فشمّل السامع ممن يجب عليه الصلاة أولاً المخنون كما قدمناه وكذا الطبر على المختار وان سمعها من فائمه اختلفوا فيه والصحيح هو الوجوب كذا في الحاشية وفي شرح الجمع لو قرأها السكران يجب عليه وعلى من سمعها منه لان عقله اعتبر ثابتاً بجزاله وافاد بقوله لا بتلاوته انه لا يجب على المأموم بتلاوته ولا على السامع منه وأطلقه فشمّل عدم السجود في الصلاة

وبعد

به وعلى المصلي من امام غير امامه ومقتديه ومنفرد كما يفيد قول المتن الا كفى ولو سمعها المصلي من غيره سجد

بعد الصلاة فقوله المصلي يشمل ما اذا كان اماماً أو لا وقوله من غيره يشمل ما اذا كان مصلياً أو لا كما صرح به الشيخ اسمعيل عن البرجندی وقيد قوله مصلياً بقوله يعنى وليس امامه وصرح به أيضاً القهستاني والباقي في عبارة شرح المنية ولو تلاها المصلي عليه ولا على من سمعه من هو معه في تلك الصلاة خلافاً للحمد وتجب على من سمعها منه من ليس في صلاته اجاعاً له ان يجز بالنظر اليهم اه ومثله في النهاية وحينئذ في النهر من قوله أراد بقوله من غيره من لم يكن محجوراً عليه مخالف لهذا

وبعد الفراغ عندهما وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف حالة الصلاة لانه يؤدي الى خلاف موضوع الامامة لو تابعه الامام أو التسلاوة لو تابعه المؤتم ولهما ان المقتدى محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الامام عليه وتصرف المحجور لا حكم له بخلاف الجنب والحائض لانهما منهيان عن القراءة الا انه لا يجب على الحائض بتلاوتها كما لا يجب سماعها لان عدم اهلية الصلاة بخلاف الجنب وشمل أيضا من سمعها من المؤتم وليس في الصلاة وهو قول البعض وصح في الهداية الوجوب لان المحرئت في حقهم فلا يعيدوه وتعقبه في غاية البيان بانه لما علم ان هذا الشخص محجور عليه وحب عليه أن يقول بعدم وجوب السجود على السامع - خارج الصلاة لانه قد ثبت من أصولنا أن تصرف المحجور لا حكم له اه وهو مردود لا تصرف المحجور لغيره صحيح كالصبي اذا جهر عليه يظهر في حقه لا في حق غيره حتى يصح تصرفه لغيره وذ كر الشارح ولو تلا آية السجدة في الركوع أو السجود أو التشهد لا يلزم السجود للمجهر عن القراءة فيه قال المرغيناني وعندى انها تجب وتنادى فيه اه وذ كر في الختلى في الفرق بين الجنب والحائض وبين المقتدى ان القدر الذي يجب به السجدة مباح لهم على الاصح دون المقتدى (قوله ولو سمعها المصلي من غيره سجد بعد الصلاة) لتحقيق سببها وهو السماع فيدفع قوله بعد الصلاة لانه لا يسجد فيها لانها ليست بصلاة لان سماعه هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة فيكون ادخالها فيها منهي عنه لان المصلي عند اشتغاله بسجدة التسلاوة كان مأمورا بانتمام ركن هو فيه أو بانتقال الى ركن آخر فيكون منها عن هذه السجدة فان قيل يجب أن يسجد لها قبل الفراغ لان سبب الوجوب السماع وهو وجوب الصلاة قلنا نعم وجوبها الكنه - صل بناء على التسلاوة والتلاوة حصلت خارج الصلاة فتؤدى خارجها (قوله ولو سجد فيها أعادها الصلاة) أى أعاد السجدة ولا يلزمه إعادة الصلاة لانها ناقصة للنهي فلا يتأدى بها التكامل وهذا لان حكم هذه التسلاوة مؤثر الى ما بعد الفراغ عن الصلاة فلا تصير سديا الا بعده فلا يجوز تقديمه على سببه بخلاف ما لو تلاها في اوقات المكره وهى حيث يجوز أدائها فيها وان كانت ناقصة لتحقق السبب للحال ومحل أعادتها المزمع قرأها المصلي السامع غير المؤتم وأما ان قرأها وسجد لها فيها أو تلاها إعادة عليها أما ان كانت تلاوتها سابقة على سماعها فهو ظاهر الرواية لان التسلاوة الاولى من أفعال الصلاة والثانية لا حصلت الثانية تكرار الاولى من حيث الاصل والاولى باسند فعل وصف الاولى للشانية فصارت من الصلاة فيكتفى بسجدة واحدة وان سمعها أو لا من أجنبي ثم تلاها المصلي وسجد لها فيها ففيه روايتان وخزم في السراج الوهاج بانه لا يعيدها ولو تلاها وسجد لها ثم أحدث فذهب ونوضا ثم عاد الى مكانه وبني على صلاته ثم قرأ ذلك الا جنى تلك الآية فعلى هذا المصلي أن يسجد لها اذا فرغ من صلاته لانه تحول عن مكانه فسمع الثانية بعدما تبدل المجلس فرق بين هذا وبين ما اذا قرأ آية سجدة ثم سبقه الحدث فذهب ونوضا ثم جاء وقرأ مرة أخرى لا يلزمه سجدة وان قرأ الثانية بعدما تبدل المكان والفرق ان في المسئلة الاولى المكان قد تبدل حقيقة وحكما أما الحقيقة فظاهر وأما المحكم فلان السماع ليس من أفعالها بخلاف الثانية وعلمه في البدائع وانما لم يعد الصلاة لان زيادتها دون الركعة لا يفسدها وقيد في التجديد والنجس والولو الحجة بان لا يتابع المصلي السامع القارئ فان سجد القارئ فتابعه المصلي فيها فسدت صلاته للتابعة ولا تجزئه السجدة عما سمع اه وقد قلنا أن زيادة سجدة واحدة بنية المتابعة لغير امامه مبطله لصلاته وفي النوادر ولو قرأ الامام

الا أن يريد بالمحجور من كان في صلاة السامع لكن يعكر عليه تصريح الشرنبلالي في الامداد بانها لا تجب على الامام والمقتدى بالسماع من مقتدى بالامام السامع أو بامام آخر فليتأمل

ولو سمعها المصلي من غيره سجد بعد الصلاة ولو سجد فيها أعادها الصلاة

(قوله وهذا لان حكم هذه التسلاوة) تبع فيه الزيلعي واقتصر في النهي على التعليل الاول وقال ان ما جرى عليه تبع الشارح ممنوع

ولو سمع من امام فأتى به
قبل ان يسجد سجدة معه
وبعدده لا وان لم يقتد
سجدها ولم تنقض
الصلامة خارجها

(قوله ولو أداها فيها ثم
فسدت لا يعيد السجدة)
قال في النهي لكان في
الحائنة لو تلاها في نافلة
فأفسدها وجب قضاؤها
دون السجدة وهذا
بالقواعد أليق لأنها
بالافساد لم تخرج عن
كونها صلاتية وبهذا
التقرير استغنى عن قول
البحر ويستثنى من فسادها
ما اذا فسدت بالحمض
الا أن يحمل ما في الحائنة
على ما اذا كان بعد
سجودها اه أقول كلام
الحائنة صريح في ذلك
ونصه مصلى التطوع
اذا قرأ آية وسجد لها ثم
فسدت صلاته وجب
عليه قضاؤها ولا تلزمه
اعادة تلك السجدة

السجدة فسجد فظن القوم أنه ركع فبعضهم ركع وبعضهم ركع وسجد سجدة وبعضهم ركع وسجد
سجدة من ركع ولم يسجد يرض ركوعه ويسجد للتلاوة ومن ركع وسجد فصلاته نامة وسجدته
تجزئه عن سجدة التلاوة ومن ركع وسجد سجدة فصلاته فاسدة لانه انفراد بركة واحدة نامة اه
وذكر في الخلاصة في مسألة الكتاب لا تفسد صلاته هو الصحيح بناء على ان زيادة سجدة واحدة ساهيا
أو سجدة من ركع لا تفسد صلاته بالاجماع وان كان عمدا كذلك وان ذكر في الجامع الصغير انه يفسد
عند محمد وذلك ليس بصحيح ذكره الصمد الشهد في المبسوط اه (قوله ولو سمع من امام فأتى به
قبل ان يسجد سجدة معه وبعدده لا) أي لو أتى به بعد ان يسجد لها الامام لا يسجد لها لانه في الاول تابع
له فيسجد معه وان لم يسمع وفي الثاني صار مدر كاله ابادراك تلك الركعة كن أدرك الامام في ركوع
ثالثة الوتر فانه لا يقتضي فيما يأتي به بعد فراغ الامام قيسد بقوله سجدة معه لان الامام لو لم يسجد
لا يسجد المأموم وان سمعها لانه ان يسجد في الصلاة وحده صار مخالفا امامه وان يسجد بعد الفراغ
وهي صلاتية لا تنقض خارجها وأطلق في قوله وبعدده لا فشملا ما اذا دخل معه في الركعة الثانية
وفيه اختلاف وظاهر الهداية يقتضي ان يسجد لها بعد الفراغ لانه لما لم يدرك ركعة التلاوة لم
يصرمدر كاله وليست صلاتية فيقتضي خارجها وقيل هي صلاتية فلا تنقض خارجها (قوله وان
لم يقتد بسجدها) لتقرر السبب في حقه وعدم المانع (قوله ولم تنقض الصلاتية خارجها) أي خارج
الصلاة لان السجدة المتلوثة في الصلاة أفضل من غيرها لان قراءة القرآن في الصلاة أفضل منها في
غيرها فلم يجز أداؤها خارج الصلاة لان الكامل لا يتأدى بالنقص وهذا اذا لم تفسد الصلاة اما
ان تلاها في الصلاة ولم يسجد ثم فسدت الصلاة فعليه السجدة خارجها لانها ما فسدت بقى مجرد تلاوة
فلم تكن صلاتية ولو أداها فيها ثم فسدت لا يعيد السجدة لان بالمفسد لا يفسد جميع أجزاء الصلاة
وانما يفسد الجزء المقارن فيجتمع البناء عليه كذا في القنية ويستثنى من فسادها ما اذا فسدت بالحمض
قال في الخلاصة المرأة اذا قرأت آية السجدة في صلاتها فلم تسجد حتى حاضت تسقط عنها السجدة وفي
فتح القدير ثم صواب النسبة فيه صلوية بردألفه واواو واحد في التاء واذا كانوا قد حذوه وفي نسبة
المذكر الى المؤنث كنسبة الرجل الى بصرته مثلا فقالوا بصرى لا بصرى كيلا يجمع ناآن في نسبة
المؤنث فيقولون بصرية فكيف بنسبة المؤنث الى المؤنث اه وفي العناية انه خطأ مستعمل وهو
عند الفقهاء خير من صواب نادرا انتهى ثم مقتضى قواعدهم انه اذا لم يسجد في الصلاة حتى فرغ فانه
يأثم لانه لم يؤد الواجب ولم يمكن قضاؤها الماذكرنا وهذا من الواجبات الذي اذا فات وقتها تقرر الاثم
على المكاف والمخرج له عنه التوبة كسائر الذنوب واياك ان تفهم من قولهم بسقوطها عدم الاثم
فانه خطأ فاحش كما رأيت بعضهم يقع فيه ثم رأيت بعد ذلك التصريح به في البسائط قال واذا لم
يسجد لم يبق عليه الا الاثم ومحل سقوطها ما اذا لم يركع لصلاته ولم يسجد لها صليبة اما ان ركع أو
سجد صليبة فانه ينوب عنها اذا كان على الفور ولم يذكره المصنف رحمه الله وحاصله على ما ذهب
اليه الاصوليون ان الركوع ينوب عن سجدة التلاوة قياسا لما فيه من معنى الخضوع ولا ينوب
استحسانا لانه خلاف المأمور به وقدم القياس هنا على الاستحسان لقوة أثره الباطن وعكسه في
المجتهى فقال تلاها وركع للتلاوة مكان السجود ويجزئه قياسا لاستحسانا والاصح انه يجزئه استنباطا
لا قياسا وبه قال علماءنا اه ووجه الاصح ان القياس لا يقتضي عدم جوازه لانه الامر بالاجتهاد
بالسجود والركوع خلاف السجود ولكن الحق الاول لتصريح محمد به فانه قال في الكتاب لا بأس

(قوله لا يجوز بالاجماع) أي باجماع الذين شرطوا النية في نيابة عنها كذا في حاشية نوح افندي (قوله واختار قاضيان الخ) قال في النهر فالمراد في الظاهر أنه يجوز كذا في السبازية اهـ لكن في نسختي البرازية في غير الظاهر وكذا رأيت في نسخة أخرى من البرازية ثم ان مافي الحاشية لا يدل على اختياره فانه قال روى أنه يجوز ذلك ١٢٣ (قوله هل الجزى عن سجدة التلاوة

الركوع أو السجود) أقول

الظاهر ان المراد الركوع

مع النية والا والذي يظهر

تعيين ان الجزى هو

السجود يدل على ما قلناه

اهـ ذكر في التتارخانية

عن المحيط هذا التردد

ثم ذكر عقبه انه لا خلاف

ان الركوع لا ينوب بدون

النية ودكر الخلاف في

السجود تأمل وعلى

هذا أقول المؤلف لان

الركوع الخ غير ظاهر

تأمل (قوله وفي السجود

اختلاف) أي اختلاف

في اجزائه بدون النية

فقال محمد بن سلمة وجاعة

من أئمة بلخ لا ينوب مالم

ينوبو غيرهم قالوا النية

ليست بشرط وأما الركوع

فلا خلاف في أنه لا ينوب

بدون النية هكذا ذكره

الشيخ اسمعيل وغيره عن

المحيط لكن قد مر عن

البدائع التسوية بين

الركوع والسجود في

عدم الاحتياج الى النية

فهو مخالف لما هنا وفي

الحلاصة أجمعوا ان سجدة

التلاوة تتأدى بسجدة

الصلاة وان لم ينو التلاوة

ان يركع بالسجدة نفسه اهـ هل يجزئه ذلك قال اما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلاة وأما في الاستحسان فينبغي له أن يسجد وبالقياس تأخذ اهـ وحاصله على ما ذكره الفقهاء كما في البدائع لمخصان المتلوة خارج الصلاة تؤدي على نعت سجدة الصلاة والمتلوة في الصلاة الافضل أن يسجد لها ثم اذا سجد وقام يكره له أن يركع كما رفع رأسه سراً كان آية السجدة في وسط السورة أو عند ختمها وبقي بعدها الى الختم قدر آيتين أو ثلاث فينبغي ان يقرأ ثم يركع فينظر ان كانت الآية في الوسط فانه ينبغي أن يختمها ثم يركع وان كانت عند الختم فينبغي أن يقرأ آيات من سورة أخرى ثم يركع وان كان بقي الى الختم قدر آيتين أو ثلاث كما في بني اسرائيل واداء السماء انشقت فينبغي أن يقرأ بقية السورة ثم يركع فان وصل اليها سورة أخرى فهو أفضل ولو لم يسجد وانما ركع ذكر في الاصل ان القياس انهما سواء والاستحسان انه لا يجزئه وبالقياس تأخذ والتفاوت ما بينهما ان مظهر من المعاني فقياس وما خفي فاستحسان ولا ترجح في الخفي لحفائه ولا للظاهر لظهوره فيرجع الى طلب الرجحان الى ما اقترن بهما من المعاني فقي قوي الخفي أحذوا به ومتى قوى الظاهر أخذوا به وهما أقوى دليل القياس فأخذوا به لما روى عن ابن مسعود وابن عمر انهما أجازا أن يركع عن السجود في الصلاة ولم يردعن غيرهما خلافاً فكان كالاجماع ثم اختلفوا في محل القياس والاستحسان فذكر العامة انه في اقامة الركوع مقام السجدة في الصلاة وقال بعضهم انه خارج الصلاة بان تلاها في غير الصلاة فركع وليس هذا بسديد بل لا يجزئه ذلك قياساً واستحساناً لان الركوع خارج الصلاة لم يجعل قرينة فلا ينوب من باب القرينة وعن محمد بن سلمة ان السجدة الصليبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع ويرده ما صرح به محمد في الكتاب كما أسلفناه ولو لم يركع حتى طالت القراءة لم يجز وان نواه عن السجدة وكذا السجدة الصليبية لا تنوب عنها اذا طالت القراءة لانها صارت ديناً لوجوبها مضيقاً والدين يقضى بما له لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين واذا لم تطل القراءة لا يحتاج الركوع أو السجدة الصليبية في اقامتهما معان سجود التلاوة الى النية فالفرض ينوب عن تحية المسجد وان لم ينو ومن المشايخ من قال يحتاج الى النية وذكر الاسميحاني انه لو لم توجد النية منه عند الركوع لا يجزئه ولو نوى في الركوع فيه قولان ولو نوى بعد رفع الرأس منه لا يجوز بالاجماع وأكثر المشايخ لم يقدروا طول القراءة شيئاً فكان الظاهر انهم فوضوا ذلك الى رأي المجتهد وبعضهم قالوا ان قرأ آية أو آيتين لم تطل وان قرأ ثلاثاً طالت وصارت بمحل القضاء والظاهر ان الثلاث لا تعدل الفور اهـ واختار قاضيان ان الركوع خارج الصلاة ينوب عنها وفي المحتى وانما ينوب الركوع عنها بشرطين أحدهما النية والثاني ان لا يتخلل بين التلاوة والركوع ثلاث آيات الا اذا كانت الآيات الثلاث من آخر السورة كبني اسرائيل واذا السماء انشقت اهـ واختلف فيما اذا ركع على الفور للصلاة وسجد هل الجزى عن سجدة التلاوة الركوع أو السجود فقل الركوع لانه أقرب وقيل السجود لان الركوع بدون النية لا يجزئ وفي السجود اختلاف وفائده تظهر فيما اذا تلا الفاتحة وعشرين آية مثلاً آخرها آية لا يجزئ

وفي الركوع وقد نقل في الفتح عن البدائع الاجماع على اجزاء الصليبية بدون نية فتوافق مافي الحلاصة والبدائع على مخالفة واختلاف المحيط في الفصل لكن ذكر في الفتح عبارة البدائع بطولها وفي آخرها النصريح بوجوب النية في ايقاع الصليبية عن التلاوة مافي المختار التلاوة على ما هو اصل الصورة ثم قال فلم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها اهـ فيما اذا لم

(قوله وفي القنينة) ولو نواها في الركوع الخ قال في النهرواني في جملة على الجهرية اه قلت لعل وجهه والله تعالى أعلم ما يأتي عن القنينة أيضا ان الركوع أولى في صلاة الخفاضة وعلمه في التتارخانية بقوله لئلا يتبس الامر على القوم فانه يفيد انه لا يلزم القوم نيتها في الركوع لانه لا علم لهم بتلاوته والالم يحصل عليهم التباس بخلاف الجهرية قال بعض الفضلاء فان قلت لم لا ينوب السجود الذي يعد هذا الركوع عن السجدة التلاوية في حق المقتدي قلت لانه لما نوى الامام الركوع تعيين له فلا ينوب عن سجدة التلاوية في حق المقتدي وان نواه فان قلت من أين يعلم المقتدي ان امامه نواه في الركوع قلت يمكن أن يخبره الامام قبل أن يتكلم أو يخرج من المسجد فيأتي به (قوله بشرط اتحاد المجلس) ذكر في النهرواني البدائع عدم الاشتراط فقال اتحد المجلس أو اختلف وكذا قال في الدرر وان اختلف قال الرملی ١٣٤ ومثل ما في البحر في غاية البيان والنهاية والزيادة والزيادة في غيرها فظاهر ما في النهرواني نقل عن

البدائع والدرر مخالف لما في البحر وغيره والظاهر ان فيه اختلافا وينبغي ترجيح ما في البحر نأمل اه قلت ذكر في النهرواني بعد ما نقلناه عنه وهذا على اطلاقه ظاهر الرواية وفي رواية النوادر لا تكفيه الواحدة ومنشأ ولو تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها سجد أخرى وان لم يسجد أو لا كفته واحدة

المخلاف هل بالصلاة يتبدل المجلس أولا اه أي هل يتبدل حكم أم لا يتبدل أصلا كما بسطه في غاية البيان ثم قال وأفرده هذه المسئلة بالذكر مع دخولها تحت قوله كن كررها في مجلس إلى آخر ما ذكره أخوه هنا وحسنه في النهرواني

السجدة وركع عقبها ثم رفع رأسه وقرأ عشر آيات مثلاً ثم سجد ولم يكن نواها في الركوع يجب عليه سجدة التلاوة على حدة لما اذا سجد عقب الركوع وانه خرج عن العهد لا محالة في ظاهر الرواية نواها في الركوع أو لم ينو اه وفي القنينة ولو نواها في الركوع عقب التلاوة ولم ينوها المقتدي فلا ينوب عنه ويسجد اذا سلم الامام ويبعد القعدة ولو تركها تفسد صلاته اه ثم قال السجود أولى من الركوع لها في صلاة الجهر دون الخفاضة وقيد المصنف بكونها لا تقضى خارجها لانه لو أخرها من ركعة إلى ركعة وانها تقضى مادام في الصلاة لان الصلاة واحدة لكن لا يلزم جواز التأخير بل المراد الاجزاء لما في البدائع من انها واجبة على الفور وانه اذا أخرها حتى طالت القراءة تصير قضاءً وبأثم لان هذه السجدة صارت من أفعال الصلاة لمحة بنفس التلاوة ولذا فعلت فيها مع انها ليست من أصل الصلاة بل زائدة بخلاف غير الصلاة فانه واجبة على التراخي على ما هو المختار اه (قوله ولو تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها) أي أعاد تلاوتها في الصلاة (سجد أخرى) لان الصلاة الثانية أقوى فلا تكون تبعا للضعف (قوله وان لم يسجد أو لا كفته واحدة) وهي صلاتية تنوب عنها وعن الخارجية لان المجلس متحد والصلاة أقوى فصارت الأولى تبعا لها فلولم يسجد في الصلاة سقطتا لان الخارجية أخذت حكم الصلاة فسقطت تبعا لها أراد بالاكتمال ان يكون بشرط اتحاد المجلس وان تبدل مجلس التلاوة مع مجلس الصلاة فكل سجدة وانما أفردها بالذكر مع دخولها تحت قوله كن كررها في مجلس لا في مجلسين لمخالفتها لها في انه اذا سجد للخارجية لا تكفي عن الصلاة بخلاف ما اذا لم تكن صلاتية وسجد الأولى ثم أعادها فان السجدة السابقة تكفي والمخالف انه يجب التداخل في هذه على وجه تكون الثانية مستتعة للأولى ان لم يسجد للأولى لان اتحاد المجلس يوجب التداخل وكون الثانية قوية يمنع من جعل الأولى مستتعة اذا استتبع الضعف للقوى عكس المعقول ونقض للأصول فوجب التداخل على الوجه المذكور وأشار إلى انه لو تلاها المصلي بعدما سمعها من غيره مرة أو مرارات كفته سجدة واحدة وقيد بكون الأولى تلاها خارج الصلاة لانه لو قرأها في الصلاة أو لا ثم سلم فأعادها في مكانه ذكر في كتاب الصلاة انه يلزمه أخرى لان التلاوة في الصلاة لا وجود لها لاحقية ولا حكما والموجود هو الذي يستتبع دون المعدوم بخلاف ما اذا كانت الأولى خارجة وانها باقية بعد التلاوة حكما وذكر في النوادر انه

مشكل لان تعميمه أولا يناق ما ذكره منشأ للمخلاف وما

بعده وقد ذكر الخلاف الشارح الزيلعي ولكن بعد تعليقه لكفاية الواحدة باتحاد المجلس كما عمل المؤلف ولا غبار عليه وقد قيل في الشربلية ما يفيد الجواب حيث ذكر ان قول الدرر وان اختلف المجلس بناء على تسليم الوجوه رواية النوادر وهو ان التلاوة يتبدل بالصلاة حكما ولا فعلي الظاهر فهو متحد حقيقة وحكما ويمكن جل ما في النهرواني هذا وعليه فلا مخالفة بينه وبين من ليس وغيره ولا خلاف تأمل (قوله ثم سلم) قال الرملی يعني ثم سلم ولم يسجد لها فيها فلولم يسجد لها فيها أو أعادها في مكانه لا يلزم خلاف يستفاد من اطلاق قوله كن كررها في مجلس وعلى قول البعض ان التداخل فيها في الحكم لا في السبب تلزمه أخرى السامع

لا يلزمه ووفق الزاهد السرخسي يذهب ما يحمل الاولى على ما اذا أعادها بعد الكلام وجل الثاني على ما اذا كان قبله فلو لم يسجدها في الصلاة حتى يسجدها الا ان قال في الاصل أجزاء ههنا وهو محمول على ما اذا أعادها بعد السلام قبل الكلام لانه لم يخرج عن حرمة الصلاة فكانه كررها في الصلاة وسجد اذ لا يستقيم هذا الجواب فيما اذا أعادها بعد الكلام لان الصلاة قد سقطت عنه بالكلام كذا في البدائع وصحح التوفيق في المحيط وهذا يفيد ان الصلاة تفتى بعد السلام قبل ان يتكلم وان لم يأت بمناف لحرمتها فينبغي ان يقيد قوله بم الصلاة لا تقتضي خارجها به اذا وان براد ما خارج الخارج عن حرمتها (قوله كن كررها في مجلس لافي مجلسين) وانه يكفيه واحدة في الاول دون الثاني والاصل فيه ما روى أن جبريل عليه السلام كان ينزل بالوحى فيقرأ آية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله كان يسمع وبتلقن ثم يقرأ على أصحابه وكان لا يسجد الا مرة واحدة وهو مروى عن عدة من الصحابة ولان المجلس جامع المتفرقات ولان في ايجاب السجدة لكل تلاوة حرجا خصوصا للمعلمين والمتعلمين وهو منفي بالنص قيد بسجدة التلاوة لان الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بان سمعه أو ذكره في مجلس واحد مرارا فيها اختلاف فبعضهم قاسها على ما وبعضهم منعه وأوجبها لكل مرة لانه من حقوق العباد ولا تداخل فيها وهو جفاء له كما ورد في الحديث وقد منات رجحه واما تسميت من عطس في مجلس واحد مرارا فأوجب به بعضهم كل مرة والصحيح انه ان زاد على الثلاث لا يشتمه لما روى عن عمر رضى الله عنه انه قال للعاطس في مجلسه بعد الثلاث قم فانتثر فانك مزكوم وفي المجتبى ولا خلاف في وجوب تعظيم اسمه تعالى عند ذكره في كل مرة وأطلقه فشمع ما اذا تلا مرارا ثم يسجد وما اذا تلا وسجد ثم تلا بعده مرارا في مجلس واحد وهو تداخل في السبب دون الحكم ومعناه ان يجعل التلاوة المتعددة كتلاوة واحدة تكون الواحدة منها سببا والباقي تبع لها وهو الابق بالعبادات اذا السبب متى تحقق لا يجوز ترك حكمه ولهذا يحكم بوجوبها في موضع الاحتياط حتى تبرأ منه بيقين والتداخل في الحكم الابق في العقوبات لانها شرعت للزجر فهو ينزجر بواحدة فيحصل المقصود فلا حاجة الى الثانية والفرق بينهما ان التداخل في السبب ينوب فيه الواحدة عما قبلها وعما بعدها وفي التداخل في الحكم لا تنوب الا عما قبلها حتى لو زنا في المجلس يسجد ثانيا بخلاف حد الغذف اذا أقيم مرة ثم قذفه مرارا لم يسجد لان العار قد اندفع بالاول لظهور كذبه وقيد بكون الآية واحدة لان من قرأ القرآن كله في مجلس واحد لزمه أربع عشرة سجدة لان المجلس لا يجعل الكلمات المختلفة الجنس بمنزلة كلام واحد كن أقرلا نسان بألف درهم ولا حرمة دينار ولعبده بالعق لا يجعل المجلس الواحد لكل اقرار واحد وكذا المخرج منتف وأطلق في المجلس فشمع ما اذا طال وأنه لا يتبدل به حتى لو تلاها في الجامع في زاوية ثم تلاها في زاوية أخرى لا يجب عليه الا سجدة واحدة وكذلك حكم السماع وكذلك البيت والحمل والسفينة في حكم التلاوة والسماع سواء كانت السفينة واقفة أو جارية وكذلك لا يختلف بمجرد القيام ولا بخطوة وخطوتين وكلمة أو كلمتين ولا بلقمة أو لقمتين بخلاف ما اذا كان كثيرا وبخلاف ما اذا نام مضطجعا أو باع ونحوه فانه يتبدل المجلس وكذلك لو أرضعت فابسه وكل عمل يعلم انه قطع للمجلس بخلاف التسبيح ونحوه فانه ليس بقاطع كالنوم قاعدا وفي كان ذلك وتسدية الثوب ورحا الطحن والانتقال من غصن الى غصن والسمج في نهر أو حوض يتكرر الاصح ولو كررها راكبا على الدابة وهي تسير يتكرر الا اذا كان في الصلاة لان الصلاة جامعة

نظر بل الكلام فيما اذا
سجد لها فيها كما يرشد
اليه التعليل وعبارة
الزيلعي والنهر صريحة
في انه يسجد لها فيها (قوله
وهذا يفيد الخ) الإشارة
الى قوله فلو لم يسجد
في الصلاة الخ وقوله وان
لم يأت بمناف حق التعبير
أن يقال ولم يأت بخذف
ان وقوله وان يراد
كن كررها في مجلس لافي
مجلسين

ما خارج من حرمتها الظاهر
عطفه بأوبدل الواو أى
ان قولهم الصلاة لا
تقتضى خارجها اما أن
يقيد بهذه الصورة أى
تخصيص منه هذه
الصورة واما أن يراد
بخارجها خارج حرمتها
(قوله وكذلك البيت)
قال في النهر الا اذا كان
كبيرا كدار السلطان

(قوله وأما إذا كررها في ركعتين) قال في النهر واختلف في الصلاة قال الثاني هي واحدة وقال محمد الانتقال من ركعة إلى أخرى بوجوب الاختلاف لأن القول بالتداخل يؤدي إلى إحداهما أحدي الركعتين عن القراءة فتفسد قلنا ليس من ضرورة الاتحاد بطلان العدد في حق حكم آخر كذا في الفتح وهو ظاهر في ترجيح قول الثاني لأنه في السراج جعل قول محمد استحسانا وقمده بما إذا صلى بغير الأسماء ما به وإن لم يرض فلا وإن لادونه على الدابة اختلفوا على قوله قال بعضهم يتكرر وآخرون لا ثم قال في الفتح ما عمل به لمحمد يفيد تقييد الصلاة بالنقل ١٣٦ والوتره مطلقا وفي الغرض بالركعة الثانية أما بعد أداء فرض القراءة فينبغي أن

لأنما كن إذا الحكم بجهة الصلاة دليل اتحاد المكان قالوا إذا كان معه سلام عشي وهو في الصلاة راكبا وكررها تكررا الوجوب على السلام دون الراكب وهذا إذا كان في ركعة واحدة وأما إذا كان كررها في ركعتين فالقياس أن تكفيه واحدة وهو قول أبي يوسف الأخير وفي الاستحسان أن يلزمه لكل تلاوة سجدة وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد وهذه من المسائل الثلاث التي رجع فيها أبو يوسف عن الاستحسان إلى القياس أحداها هذه والثانية أن الرهن بمهر المثل لا يكون رهنا بالمتعة قياسا وهو قول أبي يوسف الأخير وفي الاستحسان أن يكون رهنا بها وهو قوله الأول وقول محمد والثالثة إذا جنى العبد جنابة فمأدون النفس واختار المولى الفداء ثم مات الجاني عليه القياس أن يخبر المولى ثانيا وهو قوله الأخير وفي الاستحسان لا يخبر وهو قوله الأول وقول محمد وعلى هذا الخلاف إذا صلى على الأرض وقرأ آية السجدة في ركعتين ولو سمعها المصلي الراكب من رجل ثم سارت الدابة ثم سمعها ثانيا عليه سجدة ثان هو الصحيح لأنها ليست بصلاة ولو سارت الدابة ثم نزل فتلاها أخرى يلزمه أخرى كذا في المحيط وفي فتح القدير وأعلم أن تكرار الوجوب في التسدية بناء على المعتاد في بلادهم من أنها أن يغرس الحائك خشبات يسوي فيها السدى ذاهبا وآيبا أما على ما هي ببلاد الاسكندرية وغيرها بأن يديرها على دائرة عظيمة وهو حاله في مكان واحد فلا يتكرر الوجوب اهـ فالحاصل أن اختلاف المجلس حقيقي باختلاف المكان وحكمي باختلاف الفعل ولو تبدل مجلس السامع دون التالي تكرر الوجوب على السامع واختاروا في عكسه والأصح أنه لا يتكرر على السامع لأن السبب في حقه السماع ولم يتبدل مجلسه فيه وعلى ما صححه المصنف في الكافي من أن السبب في حقه التلاوة والسماع شرط بتكرار الوجوب عليه لأن الحكم يضاف إلى السبب لا الشرط وإنما تكرر الوجوب عليه في المسئلة الأولى مع اتحاد مجلس السبب لأن الشرع أبطل تعدد التلاوة المتكررة في حق التالي حكما لاتحاد مجلسه لاحقيقة فلم يظهر ذلك في حق السامع واعتبرت حقيقة التعدد فتكرر الوجوب فعلى هذا يتكرر على السامع أما بتبدل مجلسه أو بتبدل مجلس التالي وفي القنية تلاوة آية السجدة ويريد أن يكررها للتعليم في المجلس والأولى أن يصادر فيسجد ثم يكرر اهـ وقد يقال إن الأولى أن يكررها ثم يسجد آخر المأان بعضهم قال إن التداخل في الحكم لا في السبب حتى لو سجد للأولى ثم أعادها لزمته أخرى كحد الشرب والزنا نقله في المجتبى فالاحتياط على هذا التأخير كما لا يخفى وفي القنية أيضا ولو صلى على الدابة فقرأ أحدهما آية السجدة في الصلاة مرة والأخرى في صلاته مرتين وسمع كلاهما من صاحبه فعلى من تلاها مرتين سجدة واحدة

تكفيه واحدة إذا مانع من التداخل منتف مع وجود مقتضى وهذا البحث منقول في السراج لو أعادها في الثالثة أو الرابعة اختلفوا فيه على قول محمد قوله فالقياس أن تكفيه واحدة قال في الخائصة وبالقياس تأخذ اهـ (قوله) فالحاصل أن اختلاف المجلس حقيقي (الح) وكذا اتحاد حقيقي كالبيت ونحوه وحكمي كما لو أكل لقمتين أو مشى خطوتين كما في النهر (قوله) وقد يقال إن الأولى (الح) قال الرمي المبادرة أولى في العبادة ولا يمنع منه قول البعض لضعفه بالنسبة إلى الظاهر تأمل اهـ ومثله في شرح الشيخ اسمعيل وقال لا سيما إذا كان بعض الحاضرين محتمل الذهاب قبل التمام

كما يتفق في الدروس فإنه ربما لا يأتي بها وفديتهم لعدم سجود المعلن خارج
عدم الوجوب والاحتياط العمل بأقوى الدليل فالأولى أن يبادر (قوله فعلى من تلاها مرتين سجدة واحدة) قال الرمي أي غير السجدة الصلاة إذ لا كلام في وجوبها وقوله وعلى صاحبه سجدة أي خارج الصلاة كذلك فيكون عليه ثلاث سجديات وهذه رواية النوادر وكلام هذا الشارح يدل على أنه فهم من كلام القنية أنه لا يجب على الأول السجدة خارجة فقط وليس كذلك اهـ قلت وهذا المجل برشد إليه تعبير قاضيان حيث فصل بين ما يجب في الصلاة وما يجب خارجها وقد اختلفت في القنية وأنه قال وفي ظاهر الرواية لا يلزمه بقراءة صاحبه السجدة واحدة وعليه الاعتماد لأننا نظرنا إلى مكان السامع

خارج الصلاة وعلى صاحبه سجدتان اه وقد يقال بل الواجب على من تلاها مرتين سجدتان أيضا صلاتية بتلاوته وخارجية بتلاوة صاحبه ثم رأيت بحمد الله تعالى في فتاوى قاضي خان ان على كل منهما سجدتين صلاتية بتلاوته وخارجية بسماعه من صاحبه وأطال الكلام في بيانه فراجع (قوله وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بلارفع يده وتشهد وتسليم) أى وكيفيته السجود وقد مناهه يستثنى من شرائط الصلاة التحريمة والمراد بالتكبيرتين تكبيرتي الوضع وتكبيرتي الرفع وكل منهما سنة كما صححه في البدائع الحديث أبى داود في السنن من فعله عليه الصلاة والسلام كذلك وانما الارتفاع يديه عند التكبير لان هذا التكبير مفعول لأجل الانحطاط لا للتحريمة كما في سجود الصلاة وكذا التكبير للرفع كما في سجود الصلاة وهو المروى من فعله عليه السلام وابن مسعود من بعده وانما لا يتشهد ولا يسلم لانه للتحميل وهو يستدعى سبق التحريمة وهى معدومة واخذناه وافيماء يقوله في هذه السجدة والاصح انه يقول سبحان ربى الاعلى ثلاثا كسجدة الصلاة ولا ينقص منها ويبنى أن لا يكون ما صحح على عمومها فان كانت السجدة في الصلاة فان كانت فريضة قال سبحان ربى الاعلى أو نفلا قال ماشاء مما ورد كسجد وجهى للذى خلقه الى آخره وقوله اللهم اكتب لى بها عندك أجرا وضع عني بها وزرا واجعلها لى عندك ذخرا وتقبلها منى كما تقبلتها من عبدك داود وان كان خارج الصلاة قال كلما اتر من ذلك كذا في فتح القدير ومما يستحب لادائها أن يقوم فيسجد لان الحرور سقوط من القيام والقرآن ورد به وهو مروي عن عائشة رضي الله عنها وان لم يفعل لم يضره ومما وقع في السراج الوهاج من انه اذا كان قاعدا لا يقوم لها بخلاف المذهب وفي المضمرات يستحب أن يقوم ويسجد ويقوم بعد رفع الرأس من السجدة ولا يقعد اه والثاني غريب وأفاد في القنية انه يقوم لها وان كانت كثيرة وأراد أن يسجد هاترا دفة ومن المستحب أن يتقدم التالي ويصف القوم خلفه فيسجدون ويستحب أن لا يرفع القوم رؤسهم قبله وليس هو اقتداء حقيقة لانه لو فسدت سجدة امام بسبب لا يتعدى اليهم وفي المجتبى معزى الى شيخ الاسلام لا يؤمر التالي بالتقديم ولا بالصف ولكنه يسجد ويسجدون معه حيث كانوا وكيف كانوا وذكر أبو بكر ان المرأة تصلح اماما للرجل فيها اه وفي السراج الوهاج ثم اذا أراد السجود يتوينا بقلبه ويقول بلسانه أسجد لله سجدة التلاوة الله أكبر كما يقول أصلى لله تعالى صلاة كذا (قوله وكراهه أن يقرأ سورة ويدع آية السجدة لا عكسه) لانه يشبهه الاستسكاف عنها عمدا في الاول وفي الثاني مبادرا لها قال محمد وأحب الى أن يقرأ قبلها آية أو آيتين وذكر قاضي خان ان قراءتها آية أو آيتين فهو أحب وهذا أعم من الاول لصدقه بما اذا قرأ بعدها آية أو آيتين بخلاف الاول وعمله بقوله دفعوا لوهم التفضيل أى تفضيل أى السجدة على غيرها اذ الكل من حيث انه كلام الله تعالى في رتبته وان كان لبعضها بسبب اشتماله على ذكر صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور لا باعتبار ما من حيث هو قرآن وفي الكافي قيل من قرأ أى السجدة كلها في مجلس واحد وسجد لكل منها كفاه الله ما أهمه وما ذكر في البدائع في كراهة ترك آية السجدة من سورة يقرأها لان فيه قطع النظم القرآن وتغيير التأليف واتباع النظم والتأليف مأمور به قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه أى تأليفه فكان التغيير مكروها يقتضى كراهة ذلك كذا في فتح القدير وأقول وان كان ذلك مقتضاه لكن صرح بعده في البدائع بخلافه فقال ولو قرأ آية السجدة من بين السور لم

لان السماع بناء على التلاوة اه وعبارة الظهيرية كالقنية (قوله وكل منهما سنة) قال في التارخانية وفي الحجة وقال بعض المشايخ لو سجد ولم يكبر يخرج عن العهدة قال في الحجة وهذا يعلم ولا يعمل به لما فيه من مخالفة السلف (قوله وفي المضمرات الخ) قال الرملى والذى في المضمرات بعد ذكر المسئلة كذا في الفتاوى الظهيرية ووجدت مكتوبا بخط

وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بلارفع يده وتشهد وتسليم وكراهه أن يقرأ سورة ويدع آية السجدة لا عكسه

شيخ الاسلام المرحوم الشيخ محمد الغزالي الذي بنسخته من الفتاوى الظهيرية واذا أراد أن يسجد يقوم ثم يرفع رأسه من السجود واذا رفع رأسه يقعد انتهى بلفظه اه قلت والظاهر ان في نسخه سقط الان الذي رأيت في الظهيرية وكذا في التارخانية معزى اليها واذا رفع رأسه من السجود يقوم ثم يقعد وكذا قال في شرح المنية وفي

١٨ لـ بحر ثاني في الظهيرية انه يستحب القيام بعد الرفع منها أيضا (قوله يقتضى كراهة ذلك) خبر عن ما في قوله وماذا ذكر في البدائع أى يقتضى الكراهة في قراءة أى السجدة كلها في مجلس (قوله لكن صرح بعده في البدائع بخلافه) ظاهره ان كلامه

متناقض لأنه يفيدان ما صرح به بعده فيه تغيير لتأليفه والاحسن ما في شرح المنية حيث قال وفيه نظر لان تغيير التأليف انما يحصل باسقاط بعض الكلمات أو الآيات من السورة لا بد كر كلمة أو آية منها على ما مر من ان قراءة آية من بين الآيات كقراءة سورة من بين السور فكلا يكون قراءة سورة متفرقة من انشاء القرآن مغيرا للتأليف والنظم لا يكون قراءة آية من كل سورة مغيرا له نعم يقتضي أنه لو ترك آية السجدة من آخر السورة لا يكره وفيه ما فيه اه أي فالاولى ان يذكر صاحب البدائع ولأنه يشبه الاستنكاف حتى لا يرد هذا الاخير هذا وما نقله الرمي عن المقدسي من ان قراءة تلك الآيات متوالية في مجلس تغيير للنظم واحداث تأليف جديد بخلاف ما صرح به في البدائع بعد لان تلك آية مفردة اه ظاهر فيما لو آخر السجدة لما بعد التلاوة أما لو سجد عقب كل آية فلا لان ذلك واصل للتأليف كما قالوا فيما لو انتقل من آية الى أخرى من سورة واحدة في ركعتين لا يكره اذا كان بينهما آيتان فأكثر ١٢٨ ولو في ركعة كره مطلقا كإنبه عليه في شرح المنية وكذا قراءة سورتين فصل بينهما

بسورتين يكره في كل ركعة لاركتعتين كما نبه عليه في الفتح تأمل ولذا والله تعالى أعلم قال في النهران ما في الكافي وان كان ظاهرا في أنه قرأ آية السجدة على الولا ثم سجد لها الا أنه يحتمل أنه سجد لكل واحدة عقب قراءتها

باب المسافر

من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلاثة أيام في بر أو بحر أو جبل قصر الفرض الرباعي

وهذا ليس بمكروه وما في الكتاب من قوله لا عكسه شامل له اذ ليس فيه تغيير نظم القرآن فحمل عليه فتدبره اه ثم ان ما قاله المقدسي مبنى على ما نبه عليه في النهران ما في

باب المسافر

أي باب صلاة المسافر لان الكلام في أبواب الصلاة ولا شك ان السفر عارض مكتسب كالتلاوة الا ان التلاوة عارض هو عبادة في نفسه لا يعارض بخلاف السفر لا يعارض فلذا آخر هذا الباب عن ذلك والسفر لغة قطع المسافة من غير تقدير بمدة لانه عبارة عن الظهور ولهذا أجل أصحابنا رجحهم الله قوله صلى الله عليه وسلم ليس على الفقير والمسافر أضيحة على الخروج من بلد أو قرية حتى سقط الاضيحة بذلك القدير كذا في المجتبى وذكر في غاية البيان والسراج الوهاج ان من الاحكام التي تغيرت بالسفر الشرعي سقوط الاضيحة وجعله كالفجر وظاهره انها لا تسقط الا بالسفر الشرعي وسأني تحقيقه ان شاء الله تعالى في محله والاضافة في صلاة المسافر اضافة الشيء الى شرطه والفعل الى فاعله (قوله من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلاثة أيام في بر أو بحر أو جبل قصر الفرض الرباعي) بيان للموضع الذي يستدأفه القصر ولشرط القصر ومدته وحكمه أما الاول فهو مجاوزة بيوت مصر لما صح عنه عليه السلام انه قصر العصر يذى الحليفة وعن علي انه خرج من البصرة

البدائع انما هو من بين السورة بالافراد لا السور جمع سورة كما ذكره المؤلف فانه تحريف (قوله وقيد قاضيان) فصلي أي قيد عدم كراهته العكس بان يكون في غير الصلاة قال في الذخيرة قالوا ويجب أن يكره في حالة الصلاة لان الاقتصار على آية واحدة في الصلاة مكروه (باب صلاة المسافر) (قول المصنف سيرا وسطا) قال الشارح الزيلعي وسطا صفة لمصدر محذوف والعامل فيه السير المذكور لانه مقدر بان والفعل تقديره مريدا أن يسير سيرا وسطا في ثلاثة أيام ومراعاة التقدير لان يسير فيها سيرا وسطا ولان يريد ذلك السير وانما يريد قدر تلك المسافة وكان ينبغي أن يقول مريدا سيرا وسطا في بر أو بحر أو جبل مريدا مسيرة ثلاثة أيام يسير وسطا أو نقول في كلامه تقديم وتأخير وحذف تقديره مريدا ثلاثة أيام سيرا وسطا أي يسير وسطا اه قال في النهر ودعا الى ذلك أنه ليس في الكلام ما يعمل في ثلاثة اذ لا يصح أن يكون العامل مريدا لانه حينئذ يكون مفعولا والمعنى انما هو على الظرفية ولا سيرا لان المصدر اذا وصف لا يعمل فتعين ما قال لكن قال العيني ان هذا التكلف مستغنى عنه بان يكون

وتلاثة أيام صفتان له أى
كأثنائى ثلاثة أيام (قوله
لعدم صحة القصد والنية
من الصبي) أقول ذكر
فى السراج وكذا فى
التتارخانية عن الظهيرية
الحائض اذا ظهرت من
حيضها وبينها وبين المقصد
أقل من مسيرة ثلاثة أيام
تصلى أربعاً هو الصحيح اه
فليتأمل وفى الشرنبلالية
بعد عزوه لمختصر الظهيرية
ولا يخفى انها لا تنزل عن
رتبة الذى أسلم فكان
حقها القصر مثله اه
والظاهر ان هذا مبنى على
القول الثانى فى الصبي
والكافر انهما يتماثلان كما
سيأتى (قوله وسيأتى)
أى فى آخر هذه السوادة
(قوله عم الرخصة) أى
مسح ثلاثة أيام الجنس أى
جنس المسافرين لان اللام
فى المسافر للاستغراق
لعدم المعهود المعين ومن
ضرورة عموم الرخصة
الجنس عموم التقدير
بثلاثة أيام لكل مسافر
(قوله وتتمام تحقيقه الخ)
حاصله ان كل مسافر
يمسح ثلاثة أيام فلو كان
السفر الشرعى أقل من
ذلك لثبت مسافر لا يمكنه
مسح ثلاثة أيام وقد كان
كل مسافر يمكنه ذلك ثم
اعترض هذا الدليل بانه

فصلى الظهر أربعاً ثم قال انالوجا وزنا هذا الحص لصاينار كعتين والخص بالحاء المججمة والصاد
المهملة بيت من قصب كذا ضبطه فى السراج الوهاج ويدخل فى بيوت المصر روضه وهو ما حول
المدينة من بيوت ومساكن ويقال لحرم المسجد روض أيضاً وظاهر كلام المصنف انه لا يشترط
مجاورة القرية المتصلة برض مصر وفيه اختلاف وظاهر المجتبي ترجيح عدم الاشتراط وهو الذى
يفيده كلام أصحاب المتون كالهداية أيضاً وجرم فى فتح القدير بالاشتراط واعترض به على الهداية
وصحح قاضيان فى فتاواه انه لا بد من مجاورة القرية المتصلة برض مصر بخلاف القرية المتصلة
بفناء المصر فانه يعتبر بمجاورة الفناء لا القرية ولم يذكر المصنف مجاورة الفناء للاختلاف وفصل
قاضيان فى فتاواه فقال ان كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر
بمجاورة الفناء أيضاً وان كانت بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينهما وبين المصر قدر غلوة يعتبر بمجاورة
عمران المصر اه واطلق فى المجاورة فانصرفت من الجانب الذى خرج منه ولا يعتبر بمجاورة محلة
بجذائه من الجانب الاخر فان كانت فى الجانب الذى خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفى القديم
كانت متصلة بالمصر لا يقصر الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة كذا فى الخلاصة وذكر فى المجتبي ان قدر
الغلوة ثلثمائة ذراع الى أربع مائة وهو الاصح وفى المحيط وكذا اذا عاد من سفره الى مصر لم يتم حتى
يدخل العمران وأما الثانى فهو ان يقصد مسيرة ثلاثة أيام فلو طاف الدنيا من غير قصد الى قطع مسيرة
ثلاثة أيام لا يترخص وعلى هذا قالوا أمير خرج مع جيشه فى طلب العدو ولم يعلم أين يدركهم فأنهم
يصلون صلاة الاقامة فى الذهاب وان طالت المدة وكذلك المكث فى ذلك الموضع اما فى الرجوع فان
كانت مدة سفر قصر واوعلى اعتبار القصد تفرع فى صبي ونصرانى خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام
ففى أنثائها بلغ الصبي وأسلم الكافر يقصر الذى أسلم فيما بقى ويتم الذى بلغ لعدم صحة القصد والنية
من الصبي حين أنشأ السفر بخلاف النصرانى والباقي بعد صحة النية أقل من ثلاثة أيام وسيأتى أيضاً
وانما كسفى بالنية فى الاقامة واشترط العمل معها فى السفر لما ان فى السفر الحاجة الى الفعل وهو
لا يكفيه مجرد النية مالم يقارنها عمل من ركوب أو مشى كالصائم اذا نوى الافطار لا يكون مفطراً
مالم يفطر وفى الاقامة الحاجة الى ترك الفعل وفى الترك يكفى مجرد النية كعبد التجارة اذا نواه للخدمة
وأشار المصنف الى ان النية لا بد أن تكون قبل الصلاة ولذا قال فى التجنيس اذا افتتح الصلاة فى
السفينة حال اقامته فى طرف البحر فنقلها الى رح وهو فى السفينة ونوى السفر يتم صلاة المقيم عند أبى
يوسف خلافاً لمحمد لانه اجتمع فى هذه الصلاة ما يوجب الاربع وما يمنع فرجنا ما يوجب الاربع احتياطاً
اه وفيه أيضاً ومن جل غيره ليذهب معه والمحمول لا يدري أين يذهب معه فانه يتم الصلاة حتى يسير
ثلاثاً لانه لم يظهر المغير واذا سار ثلاثاً فحينئذ قصر لانه وجب عليه القصر من حين جملة ولو كان
صلى ركعتين من يوم جملة وسار به مسيرة ثلاثة أيام فان صلاته تجزئه وان سار به أقل من مسيرة
ثلاثة أيام أعاد كل صلاة صلاه ركعتين لانه تبين أنه صلى صلاة المسافرين وهو مقيم وفى الوجه
الاول تبين انه مسافر اه فى هذه المسئلة يكون مسافر بغير قصد وهو غير مشكل لما سيأتى
ان الاعتبار بنية المتبوع لا التابع وأما التقدير بثلاثة أيام فهو ظاهر المذهب وهو الصحيح لاشارة
قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوماً وليلة والمسافر ثلاثة أيام عم الرخصة الجنس ومن
ضرورته عموم التقدير وتتمام تحقيقه فى فتح القدير والمراد باليوم النهار دون الليل لان الليل
للاستراحة فلا يعتبر والمراد بثلاثة أيام من أقصر أيام السنة وهل يشترط سفر كل يوم الى الليل اختلفوا

قد يقال المراد المسافر اذا كان سفره يستوعب ثلاثة أيام قال ولا يقال انه احتمال يخالفه الظاهر فلا يصار اليه لانا نقول قد صاروا اليه فيما اذا بكر المسافر في اليوم الاول ومشى الى وقت الزوال ثم في الثاني والثالث كذلك فبلغ المقصد وأنه مسافر على الصحيح ولا يمكنه المسح تمام ثلاثة أيام لانه صار مقيماً وان قالوا ببقية كل يوم لمحققة بالمنقضي للعلم بانه لا بد من تخلل الاستراحات لا يخرج بذلك من ان مسافراً صحيح ١٤٠

فيه والصحيح انه لا يشترط حتى لو بكر في اليوم الاول ومشى الى الزوال ثم في اليوم الثاني كذلك ثم في اليوم الثالث كذلك فانه يصير مسافراً لان المسافر لا بد له من النزول لاستراحة نفسه ودابته فلا يشترط ان يسافر من القجر الى القجر لان الاكدم لا يطيق ذلك وكذلك الدواب فالحقت مدة الاستراحة بمدة السفر لاجل الضرورة كذا في السراج الوهاج وبه اندفع ما في فتح القدير لان اقل اليوم اذا كان ملحقاً بكثرة للضرورة لم يكن فيه مخالفة للحديث المفيد للثلاثة كما ان الليل للاستراحة وهو مذكور في الحديث وأشار المصنف الى انه لا اعتبار بالفراسخ وهو الصحيح لان الطريق لو كان وعراً بحيث يقطع في ثلاثة أيام أقل من خمسة عشر فرسخاً قصر بالنص وعلى التقدير بها لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة وفي النهاية الفتوى على اعتبار ثمانية عشر فرسخاً وفي المجتبى فتوى أكثر أئمة خوارزم على خمسة عشر فرسخاً اهـ وأنا أنجب من فتواهم في هذا وأمثاله بما يخالف مذهب الامام خصوصاً المخالف للنص الصريح وفي فتاوى قاضي خان الرجل اذا قصد بلدة والى مقصده طريقان أحدهما مسيرة ثلاثة أيام ولياليها والاخر دونها فسلك الطريق الا بعد كان مسافراً عندنا اهـ وان سلك الا قصر يتم وهذا جواب واقعة الملاحين بخوارزم فان من المجرجانية الى مدائق اثني عشر فرسخاً في البر وفي جيحون أكثر من عشرين فرسخاً فجازلر كاب السفينة والملاحين القصر والافطار فيه صاعداً ومنحدرًا كذا في المجتبى وذكر الاسيحي المقيم اذا قصد مصر من الامصار وهو ما دون مسيرة ثلاثة أيام لا يكون مسافراً ولو انه خرج من ذلك المصر الذي قصد الى مصر آخر وهو أيضاً أقل من ثلاثة أيام فانه لا يكون مسافراً وان طاف آفاق الدنيا على هذا السبيل لا يكون مسافراً اهـ وفي السراج الوهاج اذا كانت المسافة ثلاثة أيام بالسير المعتاد فصار اليها على البريد سيراً مسرعاً أو على الفرس جراحاً شيئاً فوصل في يومين قصر اهـ والمراد بسير البر والتجبل ان يكون بالابل ومشى الاقدام والمراد بالابل القافلة دون البريد وأما السير في البحر فيعتبر ما يليق بحاله وهو ان يكون مسافة ثلاثة أيام فيه اذا كانت تلك الرياح معتدلة وان كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر في يوم كافي التجبل يعتبر كونها من طريق التجبل بالسير الوسط ثلاثة أيام وان كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل ان تعتبر المدة من أى طريق أحذ فيه ولهذا دعاه المصنف رجاء الله وخرج سير البر بغير الجحلة ونحوه لانه أبطأ السير كما ان أسرع سير الفرس والبريد والوسط ما ذكرنا وفي البدائع ثم يعتبر في كل ذلك السير المعتاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع اليهم عند الاشتباه وأما الثالث أعني حكم السفر فهو تغيير بعض الاحكام فذكر المصنف منها قصر الصلاة والمراد وجوب قصرها حتى لو أتم فانه آثم عاص لان الفرض عندنا من ذوات الاربع ركعتان في حقها لا غير ومن مشايخنا من لقب المسئلة بان القصر عندنا عزيمة والاكمال رخصة قال في البدائع وهذا التلقيب على أصلنا خطأ لأن الركعتين في حقها ليستا قصرًا

بأوله شرعاً لعدم الرخصة فيه ولا هو سفر حقيقة فظهر انه انما يصح ثلاثة أيام اذا كان سفره ثلاثة أيام وهو عين الاحتمال المذكور من أن بعض المسافرين لا يصحها وآل الى قول أبي يوسف أى من ان مدته يومان وأكثر الثالث اهـ ملخصاً وحاصله منع الكمية القائلة ان كل مسافر يصح ثلاثة أيام بآبائات مسافر يصح أقل منها فلم يكن في الحديث دلالة على ان أقل مدة السفر ثلاثة أيام (قوله وبه اندفع الخ) لا يخفى ما فيه على المتأمل النسيه (قوله وأنا أنجب الخ) قال الشيخ اسمعيل رحمه الله تعالى يؤخذ بجوابه من قول الفتح وكل من قدر بقدر منها اعتقد انه مسيرة ثلاثة أيام وانما كان الصحيح ان لا يقدر بها لانه لو كان الطريق وعراً الخ مأمراً (قوله وفي السراج اذا كانت المسافة

حقيقة

الخ) قال في الفتح وهذا أيضاً مائة قوى الاشكال الذي قلناه ولا مخلص الا ان يمنع قصر مسافر

يوم واحد وان قطع فيه مسيرة أيام والازم القصر لو قطعها في ساعة صغيرة كقدر درجة كالوطن صاحب كرامة الطي لانه يصدق عليه انه قطع مسافة ثلاثة أيام بالسير الا ببل وهو بعيد لا تتقاء مظنة المشقة وهي العلة وعساه فيه (قوله وان كانت المسافة بحيث تقطع) ان هذه وصليته كالتى بعدها

حقيقة عندنا بل هما تمام فرض المسافر والا كمال ليس رخصة في حقه بل اساءة ومخالفة للسنة ولان
الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلى بعارض الى تخفيف ويسر ولم يوجد معنى التغير في حق
المسافر رأسا اذ الصلاة في الاصل فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر ثم زيدت ركعتين في حق
المقيم كارتوته عاشرة رضي الله عنها فان عدم معنى التغير في حقه أصلا وفي حق المقيم وجد التغير لكن
الى الغلط والسدة لا الى السهولة واليسر والرخصة تفني عن ذلك فلم يكن ذلك رخصة حقيقة في حق
المقيم أيضا ولو سمي وانما هو مجاز لوجود بعض معاني الحقيقة وهو التغير اه فتلى هذا وقال في
جواب الشرط صلى الفرض الرباعي ركعتين لكان أولى وقيدا بالفرض لانه لا قصر في الوتر والسنن
واختلفوا في ترك السنن في السفر فقيل الافضل هو الترك ترخيصا وقيل الفعل تقريبا وقال
الهندواني الفعل حال النزول والترك حال السير وقيل يصلى سنة الفجر خاصة وقيل سنة المغرب
أيضا وفي التجنيس والمختار انه ان كان حال أمن وقرار يأتي بها لانها شرعت مكملات والمسافر
اليه محتاج وان كان حال خوف لا يأتي بها لانه ترك بعذر اه وقيدا بالرباعي لانه لا قصر في الفرض
الثاني والثلاثي فالركعات المفروضة حال الاقامة سبعة عشر وحال السفر احدى عشر وفي عمدة
الفتاوى للصدر الشهيد اذا قال لنسائه من لم يدبر منكن ركعة فرض يوم وليلة فهي طالق فقالت
احداهن عشرون ركعة والاخرى سبعة عشر ركعة والاخرى خمسة عشر والاخرى احدى عشر لا تطلق
واحدة منهن اما السبعة عشر لا بشكل ومن قالت عشرون ركعة فقد ضمت الوتر اليها ومن قالت
خمس عشرة في يوم الجمعة ومن قالت احدى عشر فرض للمسافر اه أطلق الارادة فشملت ارادة
الكافر قال في الخلاصة صبي ونصراني خرجا الى سفر مسيرة ثلاثة أيام وليا اليها المسار يومين أسلم
النصراني وبلغ الصبي فالنصراني يقصر الصلاة فيما بقي من سفره والصبي يتم الصلاة بناء على ان نية
الكافر معتبرة وهو المختار والامام الجليل الفضلي سوى بينهما يعني كلاهما يتمان الصلاة اه
(قوله فلو اتم وقعد في الثانية صح والالا) أي وان لم يقعد على رأس الركعتين لم يصح فرضه لانه اذا قعد
فقد تم فرضه وصارت الاخرى ان له نفلا كالنفل وصار آثما لتأخير السلام وان لم يقعد فقد خلط النفل
بالفرض قبل اكماله وأشار الى انه لا بد ان يقرأ في الاولين فلو ترك فيهما أو في احدهما وقرأ في
الاخرين لم يصح فرضه وهذا كله ان لم ينو الاقامة وان نواه قال الاستبجاني لو صلى المسافر ركعتين
وقرأ فيهما وتشهد ثم نوى الاقامة قبل التسليم أو بعد ما قام الى الثالثة قبل أن يقيد بها بسجدة فانه
يتحول فرضه الى الرابع لانه يعيد القيام والركوع لانه فعله بنية التطوع فلا ينوب عن الفرض
وهو مخير في القراءة فلو قيدها بسجدة ثم نواه لم يتحول فرضه ويضيف اليها أخرى ولو أفسدها لا شيء
عليه ولو لم يتشهد وقام الى الثالثة ثم نوى الاقامة تحول فرضه أربعا اتفاقا وان لم يقم صلبه عاد الى
التشهد وان أقامه لا يعود وهو مخير في القراءة ولو قام الى الثالثة ثم نوى قبل السجدة تحول الفرض
ويعيد القيام والركوع ولو قيد بالسجدة فقد تأكد الفساد فيضيف أخرى فتكون الرابع تطوعا
على قولهما خلافا لحمد فعنده لا تنقلب بعد الفساد تطوعا ولو ترك القراءة وأتى بالتشهد ثم نوى
الاقامة قبل أن يسلم أو قام الى الثالثة ثم نوى الاقامة قبل أن يقيد بها بالسجدة فانه يتحول الى الرابع
ويقرأ في الاخرين قضاء عن الاولين ولو قيد الثالثة بسجدة ثم نوى فسدت اتفاقا ويضيف رابعة
لتكون تطوعا عندهما اه (قوله حتى يدخل مصره أو ينوي الاقامة نصف شهر في بلد أو قرية)
متعلق بقوله قصر أي قصر الى غاية دخول المصر أو نية الاقامة في موضع صالح للمدة المذكورة فلا

(قوله وقال الهندواني)
الح) قال الرملي قال في
شرح منية المصلي والاعدل
ما قاله الهندواني اه

فلو اتم وقعد في الثانية
صح والالا حتى يدخل
مصره أو ينوي اقامة
نصف شهر ببلد أو قرية

النقض) أى لانه لم يتم
علة فكانت الإقامة نقضا
للعارض لا ابتداء علة
الانتماء ولو قيل العلة
مفارقة البيوت قاصدا
مسيرة ثلاثة أيام لاستكمال
سفر ثلاثة أيام بدليل
ثبوت حكم السفر بمجرد
ذلك فقد تمت العلة لحكم
السفر فيثبت حكمه مالم
يثبت علة حكم الإقامة
أحتاج الى الجواب كذا في
الفتح وعن هذا الاشكال
نشأ قول المؤلف الآتي
والذي يظهر الخ قال في
النهر مجيبا وأنت خير
بان ابطال الدليل لمعنى
لا يستلزم ابطال المدلول
(قوله وروى البخارى الخ)
قال الرملى قال المرحوم
شيخ شيخنا شيخ الاسلام
على المقدمى هذه حكاية
خال طرقها الاحتمال
وهو انه جاوز المدة على
الكمال اه أقول وقد
يجاب عن أصل الاشكال
بان العلة المذكورة انما
هى علة ابتداء أما العلة
بقائه فهى استكمال المدة
(قوله أما اذا لم يسر ثلاثة
أيام فلا يشترط الخ) أقول
الظاهر ان هذا فيما اذا
عزم على الرجوع ونقض
السفر كما مرأ ما اذا بقي على
قصده الاول ولم ينقض

يقصر أطلق في دخول مصره فشمّل ما اذا نوى الإقامة به أولا وشمّل ما اذا كان في الصلاة كما اذا سبقه
حدث وليس عنده ماء فدخله الماء الا لاحق اذا أحدث ودخل مصره ليتوضأ لا يلزمه الانتماء ولا
يصير مقيما بدخوله المصر كذا في الفتاوى الظهيرية وشمّل ما اذا كان سائر ثلاثة أيام أو أقل لكن
المذكور في الشرح انه يتم اذا سار أقل بمجرد العزم على الرجوع وان لم يدخل مصره لانه نقض
للسفر قبل الاستحكام اذ هو محتمل النقض قال في فتح القدير وقياسه أن لا يحل فطره في رمضان
اذا كان بينه وبين بلده يومان وفي المجتبى لا يبطل السفر الابنية الإقامة أو دخول الوطن أو الرجوع
قبل الثلاثة اه والمذكور في المخانية والظهيرية وغيرهما انه اذا رجع لم حاجة نسيها ثم تذكرها
فان كان له وطن أصلي يصير مقيما بمجرد العزم على الرجوع وان لم يكن له وطن أصلي يقصر اه
والذي يظهر انه لا بد من دخول المصر مطلقا لان العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة ثلاثة أيام
لا استكمال سفر ثلاثة أيام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فيثبت
حكمه مالم تثبت علة حكم الإقامة وروى البخارى تعليقا ان عليا خرج فقصر وهو يرى البيوت
فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها يريد انه صلى ركعتين والكوفة بمرأى منهم فقيل
له الى آخره وقيده بنية الإقامة لانه لو دخل بلدا ولم ينو ان يقيم فيها خمسة عشر يوما وانما يقول غدا
أخرج أو بعد غد أخرج حتى بقي على ذلك سنين قصر وفي المجتبى والنية انما تؤثر بخمس شرائط
أحدها ترك السير حتى لو نوى الإقامة وهو يسير لم يصح وثانيها صلاحية الموضع حتى لو أقام في بحر أو
جزيرة لم تصح واتحاد الموضع والمدة والاستقلال بالرأى اه وأطلق النية فشمّل الحكمية كما لو
وصل الحاج الى الشام وعلم ان القافلة انما تخرج بعد خمسة عشر يوما وعزم أن لا يخرج الا معهم
لا يقصر لانه كما نوى الإقامة كذا في المحيط وشمّل ما اذا نواها في خلال الصلاة في الوقت فله يتم سواء
كان في أولها أو وسطها أو في آخرها وسواء كان منفردا أو مقترنا أو مدركا أو مسبوقا أما الا لاحق
اذا أدرك أول الصلاة والا امام مسافرا حدث أو نام فانتبه بعد فراغ الامام ونوى الإقامة لم يتم لان
اللاحق في الحكم كانه خلف الامام واذا فراغ الامام فقد استحكم الفرض فلا يتغير في حق الامام
فكذا في حق اللاحق ولو نواها بعد ما صلى ركعة ثم خرج الوقت فانه يتحول فرضه الى الاربع ولو
خرج الوقت وهو في الصلاة فنوى الإقامة فانه لا يتحول فرضه الى الاربع في حق تلك الصلاة كذا
في الخلاصة وقيده بنصف شهر لان نية إقامة ما دونها لا توجب الانتماء لما روى عن ابن عباس وابن
عمر انهما قد راها بذلك والاثري في المقدرات كالتحريم وأقام صلى الله عليه وسلم بمكة مع أصحابه سبعة
أيام وهو يقصر وقيده بالبلد والقربة لان نية الإقامة لا تصح في غيرهما فلا تصح في مفازة ولا جزيرة
ولا بحر ولا سفينة وفي المخانية والظهيرية والخلاصة ثم نية الإقامة لا تصح الا في موضع الإقامة ممن
يتمكن من الإقامة وموضع الإقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر والحشب لا الحيام
والاخبية والوبر اه وقيده بالشارحون اشتراط صلاحية الموضع بان يكون سائر ثلاثة أيام فصاعدا
أما اذا لم يسر ثلاثة أيام فلا يشترط أن تكون الإقامة في بلد أو قرية بل تصح ولو في المفازة وفيه من
البحث ما قدمناه وقول المصنف حتى يدخل مصره أولى من قول صاحب الجمع الى أن يدخل
وطنه لان الوطن مكان الانسان ومحلته كما في المغرب وليس الانتماء متوقفا على دخوله بل على دخول
مصره وان لم يدخل وطنه ويصير المصر مصر الانسان بكونه ولد فيه واختلافوا فيما اذا دخل المسافر
مصر أو تزوج بها والظاهر انه يصير مقيما الحديث عمر رضي الله عنه ولقوله عليه الصلاة والسلام

قبل ان يسير ثلاثة ايام تأمل نعم سياقي اختلاف الرواية في ان وطن الإقامة هل يشترط فيه تقدم السفر أم لا فراجعه (قوله وقيل كان سبب تفقه عيسى بن أبان الخ) نقل العلامة ملا على القاري هذه الحكاية في شرحه على لباب المناسك ثم قال في كلام صاحب الامام تعارض حيث حكم في الاول بانه مسافر فلا يجوز له التماس وحكم في الثاني بانه مقيم فلا يجوز له القصر مع ان المسئلة بحالها ولعل التقدير فلما رجعت الى منى ونويت الإقامة بمكة مع صاحبي بد الخ ومفهوم مسئلة المتون انه لو نوى في أحدهما خمسة عشر يوما صار مقيما فحينئذ المسافر اذا دخل مكة واستوطن بها أو أراد الإقامة فيها شهرامثلا فلا شك أنه يصير مقيما ولا يضر حينئذ خروجه الى منى وعرفات ولا تنقض إقامته اذا لا يشترط تحقق كونه خمسة عشر يوما متواليه بها بحيث لا يخرج منها والله أعلم اه أقول وكذا استشكل العلامة ابن أمير حاج قوله انك مقيم ثم أجاب بانه سماه مقيما بناء على زعمه الاول وأقول وبالله التوفيق لا اشكال أصلا فان المفهوم من هذه الحكاية أنه اذا نوى الإقامة بمكة شهر او من نيته أن يخرج الى عرفات ومنى قبل أن يمكث بمكة خمسة عشر يوما لا يصير مقيما لانه يكون ناويا لإقامة مستقبله فلا تعتبر فاذا رجع من منى ١٤٣ وعرفات الى مكة وهو على نيته

السابقة صار مقيما لان الباقي من الشهر أكثر من خمسة عشر وهنا كذلك لان فرض المسئلة أنه دخل في أول العشر ومعلوم ان الحاج يخرج

لا بمكة ومنى وقصر ان نوى أقل منه أو لم ينو وبقي سنين أو نوى عسكرا ذلك بارض الحرب وان حاصروا مصر أو حاصروا أهل البغي في دارنا في غيره

في اليوم الثامن الى منى ويرجع الى مكة في اليوم الثاني عشر فلما دخل الى مكة أول العشر ونوى إقامة شهر لم تصح نيته أول المدة لانه

من تزوج في بلدة فهو منها والمسافرة تصير مقيمة بنفس الزوج عندهم كذا في القنية (قوله لا بمكة ومنى) أي لو نوى الإقامة بمكة خمسة عشر يوما فانه لا يتم الصلاة لان الإقامة لا تكون في مكانين اذا لو جازت في مكانين لم تجاز في أما كن فيؤدي الى ان السفر لا يتحقق لان إقامة المسافر في المراحل لو جعت كانت خمسة عشر يوما أو أكثر الا اذا نوى ان يقيم بالليل في أحدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لان إقامة المرة تضاف الى مبيته يقال فلان يسكن في حارة كذا وان كان بالنيار في الاسواق ثم بالخروج الى الموضع الآخر لا يصير مسافرا وذكر في كتاب المناسك ان الحاج اذا دخل مكة في أيام العشر ونوى الإقامة نصف شهر لا يصح لانه لا بد له من الخروج الى عرفات فلا يتحقق الشرط وقيل كان سبب تفقه عيسى بن أبان هذه المسئلة وذلك انه كان مشغولا بطلب الحديث قال فدخلت مكة في أول العشر من ذي الحجة مع صاحب لي وعزمت على الإقامة شهرا و جعلت أتم الصلاة فلقيني بعض أصحاب أبي حنيفة فقال أخطأت فانك تخرج الى منى وعرفات فلما رجعت من منى بد الصاحب أن يخرج وعزمت على ان أصاحبه و جعلت أقصر الصلاة فقال لي صاحب أبي حنيفة أخطأت فانك مقيم بمكة فإلم تخرج منها لا تصير مسافرا فقلت أخطأت في مسئلة في موضعين فرحلت الى مجاس محمد واشتغلت بالفقه قال في البدائع وانما أوردنا هذه الحكاية ليعلم مبلغ العلم فيصير مبعثة للطالبة على طلبه قيد المصريين ومراوده موضعان صالحان للإقامة لا فرق بين المصريين أو القرينتين أو المصر والقرية للاحتراز عن نية الإقامة في موضعين من مصر واحد أو قرية واحدة فانها صحيحة لانهما متحدان حكما ألا ترى انه لو خرج اليه مسافر لم يقصر (قوله وقصر ان نوى أقل منها أو لم ينو وبقي سنين) أي أقل من نصف شهر وقد قدمنا تقريره (قوله أو نوى عسكرا ذلك بارض الحرب وان حاصروا مصر أو حاصروا أهل البغي في دارنا في غيره) معطوف على قوله نوى أقل منه

لا يحصل له إقامة خمسة عشر يوما الا بعد رجوعه من منى فلذا أمره صاحب الامام بالقصر أول المدة وبالاتمام بعد العود لانه لما عاد الى مكة وهو على نيته السابقة كان ناويا أن يقيم فيها عشرين يوما بقية الشهر هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (قوله فلما رجعت من منى) أي الى مكة وقوله بد الصاحب أن يخرج أي عزم على أن يخرج من مكة مسافرا وقوله و جعلت أقصر الصلاة أي في مكة بعد عزمه على السفر مع صاحبه (قول المصنف أو حاصروا أهل البغي في دارنا في غيره) أي غير المصر ظاهره انه لو حاصروهم في مصر لا يقصرون ووقع التقييد به أيضا في الجامع الصغير والهداية والدرر ومواهب الرحمن وعبارة الهداية وكذلك اذا حاصروا أهل البغي في دار الاسلام في غير مصر أو حاصروهم في البحر لان حالهم مبطل عزيمتهم اه وقد صرح بهذا المفهوم العيني في شرح هذا المختصر بقوله وأما اذا حاصروهم في مصر من أمصار المسلمين تصح نيتهم للإقامة بلا خلاف اه وصرح في النهر أيضا بانهم يعمون ولم يتعرض له الزيلعي والمقدسي كالمؤلف لكن قال في العناية بقوله لان حالهم مبطل عزيمتهم يشير الى ان أهل لوان كان صالحا لكان ثمة مانعا آخروها وانما يغنيهم لغرض فاذا حصل انزعجوا فلا تكون نيتهم مستقرة وهذا

التغليل يدل على ان قوله في غير مصر وقوله في البحر ليس بقيد حتى لو نزلوا مدينة أهل البغي وحاصر وهم في الحصن لم تصح نيتهم
أيضاً لأن مدنيتهم كالمغارة عند حصول المقصود لا يقيمون فيها اه وفي معراج الدراية ثم التقيد بقوله في غير مصر وفي البحر
يوهم أنهم لو نزلوا مدينة أهل البغي وحاصر وهم في الحصن تصح نية الإقامة لكن إطلاق ما ذكر في المبسوط يدل على انه
ليس كذلك فانه قال وكذلك اذا حاربوا أهل البغي في دار الاسلام أما التعليل فيشمع المغارة والمدينة لأنه قصد في الجامع الصغير
بغير المصر وبالبحر لانه في عدم ١٤٤ المجاوز أبعد عن توهم المجاوز في غير المصر أو البحر ثم بسط الكلام في التوجيه

فراجعه وقد أطلقه
في السراج والذخيرة
والحاصل أن المفهوم من
عبارات المتن كالهداية
أن عسكرنا لو حاصر أهل
البغي والعسكر داخل

بخلاف أهل الاخبية

المصر من ديار الاسلام
تصح نيتهم الإقامة
والمفهوم من إطلاق
المبسوط والسراج
والذخيرة وهو مقتضى
التعليل أنها لا تصح
وظاهر كلام العناية
والمعراج اختياره وبه
جزم الشرنبلالي في نور
الايصاح والله أعلم (قوله
لم يصبر مقيماً) ظاهر ما في
الفتح أن عدله ذلك عدم
قطعه بالإقامة هذه المدة
لأنه اذا وجد فرصة قبل
تمام المدة يخرج كن
دخل المصر لحاجة معينة
ونوى الإقامة مدتها (قوله
لم تعتبر نيته) قال في شرح
المنية هكذا وقع في

أي وقصر أن نوى عسكر نصف شهر بارض الحرب ولا فرق بين أن يكون العسكر مشغولين بالقتال
أو المحاصرة ولا فرق في المحاصرة بين أن تكون للمدينة أو للحصن بعد أن دخلوا المدينة ولا فرق بين
أن يكون العسكر في أرض الحرب أو أرض الاسلام مع أهل البغي في غير المصر لأن نية الإقامة في
دار الحرب أو البغي لا تصح لأن حالهم يخالف عزيتهم للتردد بين القرار والفرار ولهذا قال أصحابنا
في تاجر دخل مدينة لحاجة ونوى أن يقيم خمسة عشر يوماً لقضاء تلك الحاجة لا يصبر مقيماً لأنه متردد
بين أن يقضى حاجته فيرجع وبين أن لا يقضى فيقيم فلا تكون نيته مستقرة كنية العسكر في دار
الحرب وهذا الفصل جمعة على من يقول من أراد الخروج إلى مكان ويريد أن يترخص ترخص السفر
بنوى مكاناً أبعد منه وهذا غلط كذا ذكر القمراشي اه كذا في معراج الدراية وعلى هذا واقعة
الفتوى وهي أن انساناً يخلف بالطلاق انه يسافر في هذا الشهر فينوي مسيرة ثلاثة أيام ويقصد مكاناً
قريباً فهذا لم يكن مختصاً له لتعارض نيته اذا لا ولي ليست بنية أصلاً وأطلق في العسكر فشمع ما اذا
كانت الشوكة لهم وقيد به لأن من دخل دار الحرب بأمان فنوى إقامة نصف شهر فيها فإنه يتم أربعاً
لأن أهل الحرب لا يتعرضون له لاجل الامان كذا في النهاية وأشار إلى أن الاسير لو انفلت من أيدي
الكفار وتوطن في غار ونوى الإقامة خمسة عشر يوماً لم يصبر مقيماً كما لو علم أهل الحرب باسلامه
فهرب منهم يريد السفر ثلاثة أيام ولياليها لم تعتبر نيته كذا في الخلاصة وفي فتاوى قاضيان وحكم
الاسير في دار الحرب حكم العبد لا تعتبر نيته والرجل الذي يبعث إليه الوالي أو الخليفة ليؤتي به اليه فهو
بمنزلة الاسير وفي التجنيس عسكر المسلمين اذا دخلوا دار الحرب وغلبوا في مدينة ان اتخذوها داراً يتقون
الصلاة وأن لم يتخذوها داراً ولكن أرادوا الإقامة بها شهراً أو أكثر فانهم يقصرون لأنها في الوجه
الثاني بقيت دار حرب وهم محاربون فيها وفي الوجه الاول لا اه (قوله بخلاف أهل الاخبية) حيث
تصح منهم نية الإقامة في الاصح وان كانوا في المغارة لأن الإقامة أصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى
إلى آخر الا اذا ارتحلوا عن موضع اقامتهم في الصيف وقصدوا موضع اقامتهم في الشتاء وبينهما مسيرة
ثلاثة أيام فانهم يصرون مسافرين في الطريق وظاهر كلام البدائع أن أهل الاخبية مقيمون
لا يحتاجون إلى نية الإقامة فانه جعلل المغاوزه لهم كالامصار والقرى لاهلها ولأن الإقامة للرجل
أصل والسفر عارض وهم لا ينوون السفر وانما ينتقلون من ماء إلى ماء ومن مرعى إلى آخر اه
والاخبية جمع خباء البيت من صوف أو وبر فان كان من الشعر فليس بخباء كذا في ضياء الخلو
وفي المغرب الخباء الحيمة من الصوف اه والمراد هنا الاعمال في البدائع من التسوية بين من يسكن
في بيت صوف أو بيت شعر وقيد بأهل الاخبية لأن غيرهم من المسافرين لو نوى الإقامة معهم فعن

المخلاصة وفتاوى قاضيان ولعل المراد ولم تعتبر نيته الإقامة بعد ذلك والافتقار السروجي
عن الذخيرة أن الاسير اذا انفلت من العدو فوطن نفسه على إقامة نصف شهر في غار ونحوه قصر لانه محارب للعدو وكذا اذا أسلم
فهرب منهم فطلبوه ليقتلوه فخرج هارباً بمسيرة السفر اه فهذا يدل على انه يقصر وكذا صرح بانه يقصر في التنازل خانية بعلامة
المحيط فتعين جل تلك العبارة على ما قلنا ولا يصح غير ذلك اه أي ليس المراد من قوله لا تعتبر نيته ان نية السفر في هذه الحالة
لا تصح بل المراد لا تعتبر نيته الإقامة وهو في هذه الحالة لأن حاله تنافي عزيمته

(قوله ويستثنى الخ) دفعه في النهريانه لاحاجة اليه لان ظاهر كلام المصنف ان معنى اقتدى نوى الاقتداء به (قوله ومقتضى التعليل في هذه المسئلة الصحة) فيه نظر لان كون القراءة نافلة في الشفع الثاني ١٤٥ اذا قرأ في الاول أيضاً لا يقتضى ان

تكون فرضاً فيه اذ لم يقرأ في الاول لاحتمال التحاقها بالاول فيكون الثاني خالياً عن القراءة أصلاً كما صرح به في الفتح وسأقي عن المحيط ولكن قدم الخلاف في باب السهوان القراءة في الاخرين هل هي أداء أم قضاء وعلى الاول يظهر ما قاله تأمل (قوله ولم

ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم وبعده لا

يظهر قول الحدادي الخ

قال في النهري عزا في

السراج الى المحواشي

وعليه بان تحريمه الامام

اشتملت على الفرض

لا غير وانما زيد ليدخل

فيه ما لو اقتدى به في

القعدة الاخيرة فانه

لا يصح اقتداؤه لان

تحريمه اشتملت على

نقله القعدة الاولى

والقراءة بخلاف المأموم

وهذا معنى ما في السراج

وقوله في البحر انه ليس

بظاهر ايس بظاهروبه

يظهر عدم الصحة فيما

اذا لم يقرأ في الاوليين

واقتدى به في الاخرين

ثم ذكر جواب المحيط

الا في ثم قال وأقول

الى يوسف روايتان وعند أبي حنيفة لا يصيرون مقيمين وهو الصحيح كذا في البدائع وفي المجتبى والملاح مسافر الا عند الحسن وسفيته أيضاً ليست بوطن (قوله ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم) لانه يتغير فرضه الى الرابع للتبعية كما تتغيرنية الإقامة لا اتصال المغير بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت كنية الإقامة فيه واذا كان التغير لضرورة الاقتداء فلوافسده صلى ركعتين لزواله بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه بنوى النفل حيث يصلى أربعاً اذا أفسده لانه التزم أداء صلاة الامام وهناك لم يقصد سوى اسقاط فرضه غير انه تغیر ضرورة متابعته ويستثنى من مسئلة الكتاب ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فأحدث الامام واستخاف المقيم فانه لا يتغير فرضه الى الرابع مع انه صار مقتدياً بالحليفة المقيم لانه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان المسافر كأنه الامام فيما أخذ الحليفة صفة الاول حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاة الكل ثم في اقتداء المسافر بالمقيم اذا لم يجلس الامام قدر الشهد في الركعتين عامداً أو ساهياً وتابعه المسافر فقد قبل فسد صلاة المسافر وقيل لا تفسد كذا في السراج الوهاج والفتوى على عدم الفساد لان صلاته صارت أربعاً بالتبعية كذا في التجنيس وصححه في الغنية وأشار المصنف الى ان الامام المسافر لو نوى الإقامة لزم المأموم المسافر الاتمام وان لم ينو للتبعية فلزم المسافر مسافرين ومقيمين فلما صلى ركعتين وتشهد فقبل ان يسلم تكلم واحد من المسافرين أو قام فذهب ثم نوى الامام الإقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا الى الرابع وصلاة من تكلم تاممة فلو تكلم بعدنية الامام الإقامة فسدت صلاته ولزمه صلاة المسافر ركعتين ذكره الاسبيجاني (قوله وبعده لا) أي بعد خروج الوقت لا يصح اقتداء المسافر بالمقيم لان فرضه لا يتغير بعد الوقت لان قضاء السبب كما لا يتغير بنية الإقامة فيكون اقتداء المقرض بالمتنفل في حق القعدة أو القراءة أو التحريم كذا ذكر الشارح والمذكور في الهداية وغيرها في حق القعدة أو القراءة ولم أر من ذكر التحريم غير الشارح والحدادي وتوضيحه ان المسافر اذا اقتدى بالمقيم أول الصلاة وان القعدة تصير فرضاً في حق المأموم وغير فرض في حق الامام وهو المراد بالنفل في عبارتهم لانه ما قابل الفرض فيدخل فيه الواجب فان القعدة الاولى واجبة وان اقتدى به في الشفع الثاني وكان الامام قد قرأ في الشفع الاول فالقراءة في الشفع الثاني نافلة في حق الامام فرض في حق المأموم وان كان الامام صلى الشفع الاول بغیر قراءة واقتدى به في الشفع الثاني فغيره روايتان كما في البدائع ومقتضى المتون عدم الصحة مطلقاً ومقتضى التعليل في هذه المسئلة الصحة لانه ليس اقتداء المفترض بالمتنفل لافي حق القعدة ولا القراءة أو التحريم فلهي لا تكون الا فرضاً ولم يظهر قول الحدادي لان تحريمه الامام اشتملت على الفرض لا غير وأجاب في المحيط عما اذا لم يقرأ في الاوليين وقرأ في الاخرين بان القراءة في الاخرين قضاء عن الاوليين والقضاء يلحق بحمله فلا يبقى للاخرين قراءة اه يعني فلا يصح مطلقاً وقيد في السراج الوهاج عدم صحة الاقتداء بعد الوقت بقيدين الاول أن تكون فائتة في حق الامام والمأموم الثاني أن تكون الصلاة رباعية اما اذا كانت ثنائية أو ثلاثية أو كانت فائتة في حق الامام مؤداة في حق المأموم كما اذا كان المأموم يرى قول أبي حنيفة في الظهر والامام يرى قولهما وقول الشافعي فانه يجوز دخوله معه في الظهر بعد المثل قبل المثليين فانها صحيحة اه وهو تقييد حسن لكن الاولى أن يكون الشرط كونها فائتة

١٩٥ - بحر ثاني هـ هذا مبني على تعيين الاوليين لها ثم ذكر ان ما في السراج يمكن أن يكون وجه الفساد على القول بعدم تعيين الاوليين للقراءة قال وبهذا يرجح رواية الفساد وأما رواية الصحة فلا يخلو من اجتياحها الى تأمل

(قوله وانما كان قول
الامام ذلك مستحبا) أى
لا واجبا (قوله لا يصير
مقيما ولا ينقلب فرضه
أربعا) قال فى الظهيرية
تلوه حتى لو أتم المقيمون
صلاتهم معه فسدت
صلاتهم لان هذا اقتداء
المفترض بالمتفل ولا
يصح اه قال الرملى
يجب تقييده بما اذا لم
ينو واما فرقته أما اذا
نو واما فرقته لا تفسد
صلاتهم وان وافقوه فى

وبعكسه صح فيهما

الاتمام صورة اذ لا مانع
من صحة مفارقتة بعد
اتمام فرضه وانصال
النفل منه بصلاته
لا يمنعها بالاشبهة وفى
قوله لو أتم المقيمون معه
اشارة الى ذلك وسكوت
قاضيجان وصاحب
الحلاصة عن صلاة
المقيمين ربما يكون
لهذا التفصيل والله
تعالى أعلم (قوله ولا سهو
عليهم اذا سهوا) هذا مبني
على ما قاله الكرخى وهو
خلاف ما تقدم تصحيحه
عن البدائع

فى حق المأموم فقط سواء كانت فائتة فى حق الامام أو لا بان صلى ركعة من الظهر مثلا أو ركعتين
ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافرا لان الظهر فائتة فى حق المسافر لافى حق المقيم والقيد الاول مفهوم
من قوله صح وأتم فانه يفيد ان الكلام فى الرباعية الذى يظهر فيها القصر والاتمام بل لا حاجة اليه
أصلا لان السفر مؤثر فى الرباعى فقط وقيد بكون الاقتداء بعد خروج الوقت لانه لو اقتدى به فى
الوقت ثم خرج الوقت قبل الفراغ من الصلاة لا تبطل صلاته ولا يبطل اقتداؤه به لانه لما صح
اقتداؤه به وصار تبعه لاله صار حكمه حكم المقيمين وانما يتأكد وجوب الركعتين بخروج الوقت
فى حق المسافر ولو نام خلف الامام حتى خرج الوقت ثم انتبه أتمها أربعا ولو تكلم بعد خروج الوقت
أو قبل خروجه يصلى ركعتين عندنا كذا فى البدائع (قوله وبعكسه صح فيهما) وهو اقتداء المقيم
بالمسافر فهو صحيح فى الوقت وبعده لان صلاة المسافر فى الحالى واحدة والقعدة فرض فى حقه غير
فرض فى حق المقتدى وبناء الضعيف على القوى جائز وقد أم النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسافر
أهل مكة وقال أتموا صلواتكم فاناقوم سفر وهو جوع سافر كركب جمع راكب ويستحب ان يقول
ذلك بعد السلام كل مسافر صلى بمقيم لاحتمال ان خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع
بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظن اقامة الامام ثم افساده بسلامه على
رأس الركعتين وهذا محل ما فى الفتاوى اذا اقتدى بالامام لا يدرى أم مسافر هو أم مقيم لا يصح لان
العلم بحال الامام شرط الاداء بجماعة اه لا انه شرط فى الابتداء لما فى المبسوط رجل صلى الظهر
بالقوم بقرية أو مصر ركعتين وهم لا يدرون أم مسافر هو أم مقيم فصلاتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين
أم مسافرين لان الظاهر من حال من فى موضع الاقامة انه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين
خلافه فان سألوه فأخبرهم انه مسافر جازت صلاتهم اه وفى القنية وان كان خارج المصر لا تفسد
ويجوز الاخذ بالظاهر فى مثله وانما كان قول الامام ذلك مستحبا لانه لم يتعين معرفة صحة سلامه لهم
فانه ينبغى ان يتوأثم يسألوه فتحصل المعرفة واختلافها هل يقوله بعد التسليم الاول أو بعد
التسليمين الاصح الثانى كذا فى السراج الوهاج ولو قام المقتدى المقيم قبل سلام الامام فنوى الامام
الاقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام فان لم يفعل وسجد فسدت لانه لم يسجد لم يستحكم
خروجه عن صلاة الامام قبل سلام الامام وقد سبق ركعتان على الامام بواسطة التغير فوجب عليه
الاقتداء فيهما فاذا انفرد فسدت بخلاف ما لو نوى الامام بعد ما سجد المقتدى فانه يتم منفردا فلورفض
وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفرد كذا فى فتح القدير وفى الحانية والحلاصة مسافرا
قوما مقيمين فلما صلى ركعتين نوى الاقامة لا لتحقيق الاقامة بل ليتم صلاة المقيمين لا يصير مقيما
ولا ينقلب فرضه أربعا اه وفى العمدة مسافر سبقه المحدث فقدم مقيما يتم صلاة الامام ويتأخر
ويقدم مسافرا يسلم ثم يتم المقيم صلاته وفى الحلاصة مسافرا ثم مسافرا فحدث فقدم مسافرا
آخر فنوى الثانى الاقامة لا يجب على القوم ان يصلوا أربعا اه وفى الهداية واذا صلى المسافر
بالمقيم ركعتين سلم وأتم المقيمون صلاتهم لان المقتدى التزم الموافقة فى الركعتين فينفرد فى الباقي
كالمسبوق لانه لا يقرأ فى الاصح لانه مقتد تحريمه لا فعلا والفرض صار مؤدى فتركها احتياطا
بخلاف المسبوق لانه أدرك قراءة نافلة فلم يتأد الفرض فكان الاتيان أولى اه وفى الحانية
لا قراءة عليهم فمما يقضون ولا سهو عليهم اذا سهوا ولا يقتدى أحدهم بالآخر اه فلو اقتدى
أحدهم بالآخر فسدت صلاة المقتدى لانه اقتدى فى موضع يجب عليهم الانفرد وصلاة الامام

(قوله وكذا لا يبطل بوطن الإقامة) قال في النهر ولوضح المصنف به لعلم السفر بالاولى (قوله بشرط ان يتقدم سفر) على تقدير مضاف أى نسبة سفر كما يدل عليه ما بعده وحاصله انه يشترط له شيان أحدهما تقدمية السفر والثاني أن تكون مدة سفر بينه أى بين الموضع الذى أنشأ منه السفر وبين ما صار اليه منه أى وبين الموضع الذى صار ١٤٧ اليه من الموضع الاول ونوى فيه الإقامة فقوله حتى لو خرج

تفريع على الشرط الاول وقوله وكذا اذا قصد الخ تفريع على الثاني (قوله لعدم تقدم السفر) ودليه فلو خرج من تلك القرية لم حاجة ثم قصد الرجوع الى مصره ومرة بتلك القرية بقصر لانه قصدمسيرة السفر وليست القرية وطنه له (قوله مثاله

ويبطل الوطن الاصلى بمثاله لا السفر ووطن الإقامة بمثاله والسفر والاصلى

قاهري الخ) أى مثال بطلان وطن الإقامة بواحد من الثلاثة فقوله فان قصد الخ فيه بطلانه بالسفر وقوله وان لم يقصد ذلك الخ فيه بطلانه بمثاله لان ما بين بلبيس والصالحية دون مسافة القصر كما بين بلبيس والقاهرة وقوله وان عاد الى مصر فيه بطلانه بالاهلى (قوله حتى يتم اذا دخله) يعنى اذا خرج من الصالحية وأراد الرجوع الى القاهرة ومرة

تامة كذا في البدائع وفي القنية اقتدى مقيم بمسافر فترك القعدة مع امامه فسدت والقعدتان فرض في حقه وقيل لا تنفسد وهى بطل في حق المغنبدى اه (قوله ويبطل الوطن الاصلى بمثاله لا السفر ووطن الإقامة بمثاله والسفر والاصلى) لان الشئ يبطل بما هو مثله لا بما هو دونه فلا يصلح بمثاله وروى ان عثمان رضى الله عنه كان حاجا يصلى بعرفات أربعاء فابتعد فاعتذر وقال انى تأملت بمكة وقال النبي صلى الله عليه وسلم من تأهل ببلدة فهو منها والوطن الاصلى هو وطن الانسان في بلده أو بلدة أخرى اتخذها دارا ووطن بها مع أهله وولده وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها وهذا الوطن يبطل بمثاله لا غير وهو أن يتوطن في بلدة أخرى وينقل الأهل اليها فيخرج الاول من أن يكون وطناً أصلياً حتى لو دخله مسافراً لا يتم قيدها لانه انتقل عن الاول بأهله لانه لم ينتقل بهم ولكنه استحدث أهلاً في بلدة أخرى وان الاول لم يبطل وبتم فيهما وقيد بقوله بمثاله لانه لو باع داره ونقل عياله وخرج يريد أن يتوطن ببلدة أخرى ثم بدله أن لا يتوطن ما قصده أولاً ويتوطن ببلدة غيرها فمر ببلدة الاول فانه يصلى أربعاء لانه لم يتوطن غيره وفي المحيط ولو كان له أهل بالكوفة وأهل بالبصرة فبات أهله بالبصرة وبقى له دور وعقار بالبصرة قيل البصرة لا تبقى وطناً له لانها إنما كانت وطناً بالاهل لا بالعقار ألا ترى انه لو تأهل ببلدة لم يكن له فيها عقار فصارت وطناً له وقيل تبقى وطناً لانه كانت وطناً بالاهل والدار جميعاً فبزوال أحدهما لا يرتفع الوطن كوطن الإقامة يبقى ببقاء الثقل وان أقام بموضع آخر اه وفي المجتبى نقل القولين فيما اذا نقل أهله ومتاعه وبقى له دور وعقار ثم قال وهذا جواب واقعة ابتليانها وكثير من المسلمين المتوطنين في البلاد ولهم دور وعقار في القرى البعيدة منها يصيغون بها باهلهم ومتاعهم فلا بد من حفظها انهم ما وطنان له لا يبطل أحدهما بالآخر وقوله لا السفر أى لا يبطل الاصلى بالسفر حتى يصير مقيماً بالعود اليه من غيرية الإقامة وكذا لا يبطل بوطن الإقامة وأما وطن الإقامة فهو الوطن الذى يقصد المسافر الإقامة فيه وهو صالح لها نصف شهر وهو ينتقض بواحد من ثلاثة بالاصلى لانه فوقه ومثله وبالسفر لانه ضده أطلقه فافاد ان تقديم السفر ليس بشرط لثبوت الوطن الاصلى ووطن الإقامة والاصلى بالاجماع ووطن الإقامة فيه روايتان ظاهر الرواية انه ليس بشرط وفي أخرى عن محمد انما يصير الوطن وطن إقامة بشرط أن يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار اليه منه مدة سفر حتى لو خرج من مصره لا لقصد السفر فوصل الى قرية ونوى الإقامة بها خمسة عشر يوماً لا يصير تلك القرية وطن الإقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر نوى الإقامة بها خمسة عشر يوماً لا يصير مقيماً ولا يصير تلك القرية وطن الإقامة مثاله قاهري خرج الى بلبيس فنوى الإقامة بها نصف شهر ثم خرج منها وان قصد مسيرة ثلاثة أيام وسافر بطل وطنه ببلبيس حتى لو مر به في العود لا يتم وان لم يقصد ذلك وخرج الى الصالحية وان نوى الإقامة بها نصف شهر أتم بها وطل وطنه ببلبيس حتى لو عاد اليه مسافراً لا يتم وان لم ينو الإقامة بها لم يبطل وطنه ببلبيس حتى يتم ادخاله وان عاد الى مصر بطل

بلبيس يتم لان وطنه بها لم يبطل بالخر وج الى الصالحية لانه ليس بوطن مثله ولا سفر معه فيبقى وطنه ببلبيس وهذا التمثيل كله مبنى على ظاهر الرواية من عدم اشتراط تقديم السفر لثبوت وطن الإقامة وفي فتح القدير ورواية الحسن يعنى هذه الرواية تبين ان السفر انما يقضى لوطن الإقامة ما ليس فيه مورو على وطن الإقامة أو ما يكون المرو وفيه بعد مدة السفر اه ولهذا أتم

بيليس في مسئلة تنامع ان ما بين الصالحية والقاهرة مدة سفر لان فيه مر ورا على وطن الإقامة (قوله ممنوع) قال الرمي لقائل
 أن ينعمة لان السفر انما يبطل وطن الإقامة ان لو خرج عنه مسافرا فكذا وطن السكني لان السفر لم يتصل به تأمل كذا رأيت بخط
 بعضهم اه قلت وقد ذكر مثله الشيخ ابراهيم المداري الحلبي في حاشيته على الدر المختار عن شيخه المحقق السيد علي الضرير ثم
 قال وهو وجهه فان من نوى الإقامة بموضع نصف شهر ثم خرج منه لا يريد السفر ثم عاد يريد السفر او مر بذلك أتم مع انه أنشأ سفرا
 بعد اتخاذ هذا الموضع دار إقامة فثبت ان انشاء السفر لا يبطل وطن الإقامة الا اذا أنشأ السفر منه فليكن وطن السكني كذلك فما
 صورته ان يلبى صحيج ومن تصويره علمت انه لا بد أن يكون بين الوطن الاصل وبين وطن السكني أقل من مدة السفر وكذا بين
 وطن الإقامة ووطن السكني اه قلت قد يقال ان قوله فليكن وطن السكني كذلك قياس مع الفارق لبقاء السفر في وطن
 السكني وانتهائه في وطن الإقامة فادخل المسافر باة ونوى الإقامة فيها دون نصف شهر بقي مسافرا فيقتصر فكذا اذا مر
 عليها بعد ان خرج منها بخلاف ما اذا نوى الإقامة فيها نصف شهر فانه خرج عن كونه مسافرا ولذا يتم مدة إقامته بها على ان تصحيج
 المحققين عدم اعتباره يقتضي تصحيج عدم الاتمام فيما صورته ان يلبى ولذا علل شراح الهداية وغيرهم عدم اعتباره بانه لم يثبت
 فيه حكم الإقامة وما ذكره في الظهيرية ١٤٨ من ان الامام السرخسي ذكر مسئلة تدل على اعتباره وهي لو خرج كوفي الى

الوطنان حتى لو عاد اليهما في سفر أخرى لا يتم اذ لم ينو الإقامة ولم يذكر المصنف رحمه الله وطن
 السكني وهو المكان الذي ينوي ان يقيم فيه أقل من خمسة عشر يوما تبعاً للمحققين قالوا لانه لا فائدة
 فيه لانه يبقى فيه مسافرا على حاله فصار وجوده كعدمه وذكر الشارح ان عامتهم على انه يفيد
 في رجل خرج من مصر الى قرية الحاجة ولم يقصد السفر ونوى ان يقيم فيها أقل من خمسة عشر يوما
 فانه يتم فيها لانه مقيم ثم خرج من القرية لا للسفر ثم بدله أن يسافر قبل أن يدخل مصره وقبل أن
 يقيم ليله في موضع آخر فصار فانه يقصر ولو مرتلك القرية ودخلها أتم لانه لم يوجد ما يبطله مما
 هو فوقه أو مثله اه وصحح في السراج الوهاج وشرح المجمع عدم اعتباره وقول الشارح لو مر بها
 أتم لا يصح لان السفر باق لم يوجد ما يبطله وهو مبطل لوطن السكني على تقدير اعتباره لان السفر
 يبطل وطن الإقامة فكيف لا يبطل وطن السكني فقواه لانه لم يوجد ما يبطله ممنوع (قوله وفاتية
 السفر والمحضر نقض ركعتين وأربعاً) لف ونشر مرتب أي فائتة السفر تقضي ركعتين وفاتية
 المحضر نقض أربعاً لان القضاء بحسب الاداء بخلاف ما لو فاتت في المرض في حالة لا يقدر على الركوع
 والسجود حيث يقضيها في السجدة أو كما وساجداً أو فاتت في السجدة حيث يقضيها في المرض بالاعاء
 لان الواجب هناك الركوع والسجود الا انهما يسقطان عنه بالعجز فاذا قدر أن يهما بخلاف ما نحن
 فيه وان الواجب على المسافر ركعتان كصلاة الفجر وعلى المقيم أربع فلا يتغير بعد الاستقرار

القادسية لم حاجة ثم منها
 الى الحيرة يريد الشام
 حتى اذا كان قريبا منها
 بدا له الرجوع الى
 القادسية لحمل ثقله
 منها ويرتحل الى الشام
 ولا يمر بالكوفة أتم حتى
 وفاتية السفر والمحضر
 تقضي ركعتين وأربعاً
 يرتحل من القادسية
 استحسانا لانها كانت له
 وطن السكني ولم يظهر له
 بقصد الحيرة وطن
 سكاني آخر ما لم

يدخلها فيبقى وطنه بالقادسية ولا يفتقن كما لو خرج منها
 لتشييع جنازة ونحوه اه ملخصا فقد قال في معراج الدراية فيه تأمل ولعل وجهه ان ابتداء سفره اعتبر من القادسية حتى انه
 يشترط له مجاوزة عمرائها اذا اراد القصر فصارت بمنزلة وطنه الاصلى حكما فاذا رجع اليها قبل استكمال السفر يتم الصلاة بمنزلة
 ما اذا خرج مسافرا من بلدة ثم تذكر حاجة فرجع فانه يتم كما يأتي فلم يدل على ان اتمامه لكونه وطن سكاني لكن قد يقال تسمية
 السرخسي له وطن سكاني دليل عليه وكذا قوله ولم يظهر له بقصد الحيرة وطن سكاني آخر والذي يظهر لي في التوفيق انه اذا
 كان مسافرا فاقام في بلد دون نصف شهر لم يعتبر هذا الوطن أصلا لانه يقصر فيه فاذا خرج منه ثم رجع اليه يقصر أيضا وعليه
 بحمل كلام المحققين الذين لم يعتبروا وطن السكني كما يفيد ما نقله المؤلف عنهم أما اذا كان مقيما ثم خرج من مصره الى قرية
 قريبة ونوى ان يقيم فيها دون نصف شهر كما مر تصويره عن الشارح ان يلبى فانه يعتبر وعليه يحمل كلام عامة المشايخ الذين اعتبروه
 وحاصله انه يعتبر قبل تحقق السفر لا بعده لان من قال باعتباره قبل تحقق السفر كما في صورة ان يلبى لا يمكنه أن يقول باعتباره
 بعد تحقق السفر لانه لم يثبت فيه حكم الإقامة المبيحة للاتمام فان أقلها نصف شهر اذ لا يقول عاقل أن المسافر اذا دخل بلدة ونوى
 الإقامة فيها يوما مثلاً ثم خرج منها ثم رجع في اليوم الثاني أنه يتم ما لم ينو إقامة نصف شهر وبهذا التوفيق يرتفع الخلاف الا أن

(قوله)

(قوله والمعتبر فيه آخر الوقت) أى المعتبر في وجوب الأربع أو الركعتين عند عدم الاداء في أول الوقت الجزء الأخير من الوقت وهو قدر ما يسع التحريّة فإن كان فيه مقيماً واجب عليه أربع وإن كان مسافراً فركعتان لأنه المعتبر في السببية عند عدم الاداء في أول الوقت أن أدى آخره والا فكل الوقت هو السبب ليثبت الواجب عليه بصفة الكمال وفائدة اضافته الى الجزء الأخير اعتبار حال المكلف فيه فلو بلغ صبي أو أسلم كافراً أو أفاق مجنون أو طهرت الحائض أو انفسأ في آخر الوقت بعد مضى الاكثر تجب عليهم الصلاة ولو كان الصبي قد صلاها في أوله وبعبكسه لو جن أو حاضت أو نفست فيه لم يجب لفقد الأهلية عند وجود السبب ووافدة اضافته الى الكل عند دخوله عن الاداء أنه لا يجوز قضاء عصر اليوم وقت التغيير في اليوم الآتى ولو كان السبب هو الجزء الأخير مجازاً وتام تحقيقه في كتابنا المسمى بلب الاصول مختصر تعرير الاصول وسيأتى في الجمعة ان المعتبر أول الوقت في وجوبها واعتبر زفر رحمه الله تعالى في السببية الجزء الذى يلزمه الشروع فيه واختاره القدورى كما في البدائع لان الوقت جعل سبباً ليؤدى فيه واذنا آخر عن أول الوقت وبقي مقدار يسع الركعتين يجعل سبباً في تغيير فرضه وان لم يبق مقدار ذلك كان السبب أول الوقت وهو كان مقيماً حينئذ الا انه يشكل عليه ما اذا أقام المسافر في آخر جزء من الوقت فإن عليه أربع ركعات اتفاقاً كذا في المصنف فيحتاج زفر الى الفرق قيدنا بعدم الاداء أول الوقت لانه لو صلى صلاة السفر أول الوقت ثم أقام في الوقت لا يتغير فرضه كذا في الحاشية وذكر في الخلاصة رجل صلى الظهر في منزله وهو مقيم ثم خرج الى السفر وصلى العصر في سفره في ذلك اليوم ثم تذكر انه ترك شيئاً في منزله فرجع الى منزله لاجل ذلك ثم تذكر انه صلى الظهر والعصر بغير وضوء قالوا يجب عليه أن يصلى الظهر ركعتين والعصر أربعاً ولو صلى الظهر والعصر وهو مقيم ثم سافر قبل غروب الشمس والمسئلة بحالها يصلى الظهر أربعاً والعصر ركعتين اهـ قيدنا بالصلاة لان المعتبر في الصوم أول جزء من اليوم حتى لو أسلم بعد طلوع الفجر لا يلزمه صوم ذلك اليوم لكونه معياراً (قواه والعاصى كغيره) أى في النرخس برخص المسافر لا طلاق النصوص ولان السفر الموجب للرخص ليس بمعصية انما هو فيما جاوزه كخروجه عاقل والديه أو عاصياً على الامام أو آتقاً من مولداً وأخرجت المرأة بلا محرم أو في العدة أو قاطعاً للطريق وقد تكون بعده كما اذا خرج للجهاد ثم قطع الطريق والنجح الجاور لا بعدم المشروعية أصلاً كالصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فصلح السفر منا طاراً لخصته (قواه وتعتبر نية الإقامة والسفر من الاصل دون التبع أى المرأة والعبد والجندى) تفسير للتبع لان الاصل هو المتمكن من الإقامة والسفر دون التبع لكن لا يلزم التبع الا تمام الابداع بنية المتبوع كما في توجه الخطاب الشرعى وعزل الوكيل وقيل يلزمه كالعزل المحكمى وهو أحوط كما في فتح القدير وهو ظاهر الرواية كما في الخلاصة والاول أصح لان في لزوم المحكم قبل العلم حرجاً وضرراً وهو مدفوع شرعاً بخلاف الوكيل فانه غير ملجأ الى البيع فان له أن لا يبيع فيمكنه دفع الضرر بالامتناع عن البيع فاذا باع بناء على ظاهر أمره ومحقه ضرر كان الضرر ناشئاً من جهته من وجهه ومن جهة الموكل من وجهه فيصح العزل حكماً لا قصداً وههنا التبع مأثور بقصر صلاته منهنى عن اتمامها فكان مضطراً فلو صار فرضه أربعاً بقامة الاصل وهو لا يشعر به لمحقه ضرر عظيم من جهة غيره بكل وجهه وانه منفي كذا في المحيط وشرح الطحاوى وعلى هذا في الخلاصة من أن العبد اذا أم مولاه في السفر فنوى المولى الإقامة صححت حتى لو سلم العبد على رأس الركعتين

والمعتبر فيه آخر الوقت
والعاصى كغيره وتعتبر
نية الإقامة والسفر من
الاصل دون التبع أى
المرأة والعبد والجندى

يوجد نقل دال على وجود
الخلاف فيما صورته
الزيلعي والله تعالى أعلم
(قوله قالوا يجب عليه
الخ) قال في النهر لانه كان
مسافراً في آخر وقت
الظهر ونيماً في العصر

كان علمهما إعادة تلك الصلاة اه وكذا العبد اذا كان مع مولاه في السفر قبضه من مقيم والعبد كان في الصلاة ينقلب فرضه اربعا حتى لو سلم على رأس الركعتين كان عليه إعادة تلك الصلاة اه مبنى على غير الصحيح ان فرض عدم علم العبد أو على السكك ان علم أطلق في تبعية المرأة والجندي وقيدوه بان تستوفي المرأة مهرها للمجمل والا فلا تكون تبعا والعبرة بنيتها لان لها أن تحبس نفسها عن الزوج للمجمل دون المؤجل ولا تسكن حيث يسكن هو وبان يكون الجندي يرتزق من بيت المال وان كان رزقه في ماله والعبرة بنيتها لان له أن يذهب حيث شاء لطلب الرزق وأطلق في العدم فشمّل القن والمدير وأم الولد وأما المكاتب فينبغي أن لا يكون تبعا لان له السفر بغير إذن المولى فلا يلزمه طاعته وليس مراد المصنف قصر التبعية على هؤلاء الثلاثة بل هو كل من كان تبعا لانسان ويلزمه طاعته فيدخل الاجير مع مستأجره والمحمول مع حامله والغريم مع صاحب الدين ان كان معسرا مفلسا وان كان مليا والنية اليه لانه يمكنه قضاء الدين فيقيم في أى موضع شاء وأما الاعمى مع قائده وان كان القائد أجيرا فالعبرة لنية الاعمى وان كان متطوعا في قيادته تعتبر نيته والعبد بين شر يكتن اذا سافر معهما ثم نوى أحدهما الإقامة قبل لا يصير العبد مقيما لوقوع الشك في صيرورته مقيما فيبقى مسافرا وقبل يصير مقيما ترجيح النية الإقامة احتياطا لالامر بالعبادة كذا في المحيط ومحله ما اذا لم يكن بينهما ما يأتاه فان كان بينهما ما يأتاه في الخدمة وان العبد يصلى صلاة الإقامة واذا احدم المولى الذي لم ينو الإقامة يصلى صلاة السفر وفي نسخة القاضي الامام العبد اذا خرج مع مولاه ولا يعلم سير المولى فانه يسأله ان أخبره ان مسيره مدة السفر صلى صلاة المسافرين وان كان دون ذلك صلى صلاة الإقامة وان لم يخبره بذلك ان كان مقيما قبل ذلك صلى صلاة الإقامة وان كان مسافرا قبل صلى صلاة المسافرين كذا في الخلاصة وفي القنية مسافر ومقيم اشتريا عبدا الاصم ان العبد يصلى صلاة المقيم ودخل تحت الجندي الامير مع الخليفة كافي الخلاصة وفيها وعلى هذا الحجاج اذا وصلوا بغداد شهر رمضان ولم ينووا الإقامة صلوا صلاة المقيمين اه وظاهره ان الحجاج تبع لامير القافلة وليس كذلك ولا ينبغي ادخاله في هذا المبحث بل علمته انهم لما علموا ان القافلة لا تفرح الا بعد خمسة عشر يوما نزل ذلك منزلة نيتهم الإقامة نصف شهر كما علل به في التجنيس وفي المحط مسلم أسره العدو وان كان مسيرة العدو ثلاثة أيام يقصر وان كان دون ذلك يتم وان لم يعلم يسأل كما مر في العبد ولو دخل مسافرا فاحذره غريمه فبسه وان كان معسرا قصر لانه لم ينو الإقامة ولا يحل لاطالب حسه وان كان موسرا ان عزم أن يقضى دينه أو لم يعزم شدا قصر وان عزم واعتقد أن لا يقضيه أتم والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب صلاة الجمعة

مناسسته مع ما قبله تنصيف الصلاة لعارض الا ان التنصيف هنا في خاص من الصلاة وهو الظاهر وفيما قبله في كل رباعية وتقديم العام هو الوجه ولما نعتي ان الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هي فرض انتداه نسبتة النصف منها وهي فريضة محكمة بالكتاب والسنة والاجماع يكفر جاحدها وقد أطلال المحقق في فتح القدير في بيان دلائلها ثم قال وانما أكثر ما فيه نوعان الاكثر لما نسمع عن بعض الجهلة انهم يسيبون الى مذهب المخنفة عدم افتراضها ومنشأ غلطهم ما سأتى من قول القدوري ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة ولا عذر له كره وجازت صلاته وانما أراد حرماً عليه

(قوله فيدخل الاجير مع مستأجره) أى مشاهرة أو مسانحة كما في التنازخ خاصة عن الغياثية وقوله والمحمول مع حامله قال في النهر ينبغي أن يفصل فيه كالتأني

باب صلاة الجمعة

(قوله ولما نعتي الخ) جواب عما أورده في المحواشي السعدية بان هذا يجزى الى قول من يقول صلاة الجمعة صلاة طهر قصر لا فرض مبتدأ ولا يخفى عليك ترخيجه اه

باب صلاة الجمعة

(قوله قبل خروج وقت الظهر) وقع في بعض النسخ قبل دخول بدل خروج وهو الموافق لما في الظاهر به ولكن الذي في الخلاصة خروج وسيأتي في كلام المؤلف التعرض للمسئلة ثانياً (قوله واحترز ١٥١ المصنف بقوله وبقيم الحدود الخ)

هذا على ما اخبره غير واحد من شراح الهداية من انه من عطف المغاير والافق قد قيل انه من عطف الخاص على العام اهتماً بما بها زيادة خطرهما واعترض الاول في الحواشي السعدية بان الالف واللام في الاحكام اذا كانت للاستغراق وهو الظاهر اذ لا عهد يبطل ما ذكره قال في النهر وأقول لم لا يجوز أن تكون للجنس بل الحمل

شرط أدائها المصرو هو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام وبقيم الحدود

عليه هنا أولى اذا الاصل في العطف التغاير وكون الاصل في لام التعريف اذ لم يكن معهوداً للحمل على الاستغراق عند الجمهور وان كان العهد الذهني مقدماً عند صدر الشريعة فهو معارض بالاصل المذكور (قوله والظاهر خلافه الخ) قال في النهر فيه نظر ولعل وجهه ان ما في البدائع يحتمل أن يكون فيما اذا

وصحت الظهر فالحرمة لترك الفرض وصحة الظهر لما سذكروه وقد صرح أصحابنا بانها فرض أكد من الظهر وبها كفار جاحداها اه أقول وقد كثرت ذلك من جهلة زماننا أيضاً ومنشأ جهلهم صلاة الاربع بعد الجمعة بنية الظهر وانما وضعها بعض المتأخرين عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر واحد وليست هذه الرواية بالمختارة وليس هذا القول أعنى اختيار صلاة الاربع بعدها مروا عن أبي حنيفة وصاحبيه حتى وقع لي اني أفتيت مراراً بعدم صلاتها خوفاً على اعتقاد الجهة له بانها الفرض وان الجمعة ليست بفرض وسنوضحه من بعد ان شاء الله تعالى وأما شرائطها فتدعيان شرائط صحة وشرائط وجوب فالاول ستة كما ذكره المصنف المصرو والسلطان والوقت والخطبة والجماعة والاذان العام والثاني ستة أيضاً كما سيأتي وهي بضم الميم واسكانها وفتحها حكى ذلك الفراء والواحدى من الاجتماع كالفرقة من الافتراق أضيف اليها اليوم والصلاة ثم كثر الاستعمال حتى حذف منها المضاف وجعت فقلت جمعات وجع كذا في المغرب وكان يوم الجمعة في الجاهلية يسمى عروبة بفتح العين المهمله وضم الراء وبالباء الموحدة وأول من سماها يوم الجمعة كعب بن لؤى ولما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة أقام يوم الاثنين والثلاثاء والاربعاء والخميس في بني عمرو بن عوف وأسس مسجدهم ثم خرج من عندهم وادركته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بطن الوادي وادى راوتنا فكانت أول جمعة صلاها عليه الصلاة والسلام بالمدينة (قوله شرط أدائها المصرو) أى شرط صحتها أن تؤدى في مصر حتى لا تصح في قرية ولا مفازة لقول علي رضي الله عنه لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة فطر ولا أخفى الا في مصر جامع أو في مدينة عظيمة رواه ابن أبي شيبه وصححه ابن خزم وكفى بقوله قدوة واماماً اذا لم تصح في غير المصرو فلا تحب على غيرها له وفي الخلاصة القروى اذا دخل المصرو يوم الجمعة ان نوى أن يمكث فيه يوم الجمعة لزمته الجمعة وأن نوى الخروج من ذلك المصرو من يومه قبل دخول وقت الصلاة لا تلزمه وبعد دخول وقت الجمعة تلزمه قال الفقيه ان نوى الخروج من يومه ذلك وان كان بعد دخول وقت الجمعة لا تلزمه المصرو اذا أراد أن يسافر يوم الجمعة لا بأس به اذا خرج من العمران قبل دخول وقت الظهر لان الجمعة انما تجب في آخر الوقت وهو مسافر في آخر الوقت والمسافر اذا قدم المصرو يوم الجمعة على عزم أن لا يخرج يوم الجمعة لا تلزمه الجمعة ما لم ينو الاقامة خمسة عشر يوماً اه (قوله وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام وبقيم الحدود) أى حدد المصرو المذكور وهو ظاهر المذهب كما ذكره الامام السرخسى زاد في الخلاصة ويشترط المفتى اذ لم يكن القاضي أو الوالى مفتياً وأسقط في الظهيرية الامير فقال المصرو في ظاهر الرواية ان يكون فيه مفت وقاض يقيم الحدود وينفذ الاحكام وبلغت أنبته أنبته منى اه واحترز المصنف بقوله وبقيم الحدود عن المحكم والمرأة اذا كانت قاضية فأنهما لا يقيمان الحدود وان نفذت الاحكام واكتفى بذلك الحدود عن القصاص لان من ملك اقامتهما لم يكره كذا في فتح القدير وظاهره ان البلدة اذا كان قاضها أو أميرها امرأة لا يكون مصراً فلا تصح اقامة الجمعة فيها والظاهر خلافه قال في البدائع وأما المرأة والصبي العاقل فلا تصح منهما اقامة الجمعة لأنهما لا يصلحان للإمامة في سائر الصلوات ففي الجمعة أولى لأن المرأة اذا كانت سلطاناً قامت رجلاً

كان في بلدها أمير وقاض ينفذ الاحكام وبقيم الحدود فليس ينص في المدعى فليست أم قاله الشيخ اسمعيل وقال في الشرنبلالية وفيما قاله صاحب البحر تأمل لان الكلام في نائب السلطان اذا كان امرأة لا في السلطان اذا كان امرأة اه قلت لا يخفى عليك أن قول البدائع لان المرأة تصلح سلطاناً أو قاضية في الجمعة فتصح انابتها ظاهراً صحة الانابة اذا كانت قاضية فتكون بالمتما

مصر تدبر (قوله ما اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم) يعني من يجب عليهم الجمعة لساكنه مطلقا كذا في الدرر أرى لا كل من سكن ذلك الموضع من صبيان ونسوان وعبيد كما في النهاية (قوله والفناء في اللغة الخ) اعلم أن بعض المحققين أهل الترخيص أطلق الفناء عن تقديره بمسافة وكذا محرر المذهب الامام محمد وبعضهم قدره بها وجعله أقوالهم في تقديره ثمانية أو تسعة غلوة ميل ميلان ثلاثة فرسخ فرسخان ثلاثة

١٥٢

لا يوجد ذلك في كل مصر وإنما هو بحسب كبر المصر وصغره بيانه ان التقدير بغلوة أو ميل لا يصح في مثل مصر لان القرافة والتراب التي تلي باب النصر يزيد كل منها على فراعين من كل جانب نعم هو ممكن لمثل بولاق والقول بالتحديد بمسافة يخالف التعريف المتفق على ماصدق عليه بانه المعد لمصالح المصر فقد

أو مصلاه

نص الائمة على ان الفناء ما أعد لدفن الموتى وحوائج المعركة وكركش الخيل والدواب وجمع العساكر والمخروج للرمي وغير ذلك وأي موضع يحد بمسافة يسع عساكر مصر ويصلح ميدانا للخيال والفرسان ورمي النبل والبنادق والبارود واختبار المدافع وهذا يزيد على فراعين بالضرورة وانظر الى سعة سفح الجبل المقطم

صالحا للامام حتى يصلي بهم الجمعة جاز لان المرأة تصلح سلطانا أو قاضية في الجمعة فتصح انابتها اه وفي حد المصر أقوال كثيرة اختلفوا فيها قولين أحدهما ما في المختصر ثانيهما ما عزوه لابي حنيفة انه بلدة كبيرة فيها سلك وأسواق ولها رساتيق وفيها وال يقدر على انصاف المظالم من الظالم بحشمه وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون اليه في الحوادث قال في البدائع وهو الاصح وتبعه الشارح وهو أخص مما في المختصر وفي المجتبى وعن أبي يوسف انه ما اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم للصلوات الخمس لم يسعهم وعليه فتوى أكثر الفقهاء وقال أبو شجاع هذا أحسن ما قيل فيه وفي الولو الجية وهو الصحيح وفي الخلاصة الحليفة اذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس ولو مر بمصر من أمصار ولا يتبعه جمع بها وهو مسافر جاز (قوله أو مصلاه) أي مصلى المصر لانه من تابعه فكان في حكمه والمحكم غير مقصور على المصلى بل يجوز في جميع أقبية المصر لانها بمنزلة المصر في حوائج أهله والفناء في اللغة سعة أمام البيوت وقيل ما امتلئ من جوانبه كذا في المغرب واختلفوا فيما يكون من توابع المصر في حق وجوب الجمعة على أهله فاختار في الخلاصة والحانية انه الموضع المعد لمصالح المصر متصل به ومن كان مقيما في عمران المصر وأطرافه وليس بين ذلك الموضع وبين عمران المصر فرجة من مزارع أو مراعي كالقلع بخاري لا جمعة على أهل ذلك الموضع وان سمعوا النداء والغلوة والميل والاميال ليس بشرط اه واختار في البدائع ما قاله بعضهم انه ان أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت بأهله من غير تكلف يجب عليه الجمعة والا فلا قال وهذا أحسن اه واختار في المحيط اعتبار الميادين فقال وعن أبي يوسف في المنتقى لو خرج الامام عن المصر مع أهله لحاجة مئة دارم أو مئتين فحضر الجمعة جاز أن يصلي بهم الجمعة وعليه الفتوى لان فناء المصر بمنزلة فناء أهله من حوائج أهله وأداء الجمعة منها اه وذكر الوالوجي في فتاواه ان المختار للفتوى قدر الفرسخ لانه أسهل على العامة وهو ثلاثة أميال اه وذكر في المضمرات وقال الشيخ الامام الاجل حسام الدين يجب على أهل المواضع القريبة الى البلد التي هي توابع عمران الذين يسمعون الاذان على المنارة بأعلى الصوت وهو الصحيح لزوما وإيجابا اه فقد اختلف الصحيح والفتوى كما رأيت ولعل الاحوط ما في البدائع فكان أولى وذكر في غاية البيان أن فناء المصر ملحق به في وجوب الجمعة لافي اتمام الصلاة بدليل انه يقصر الصلاة فيه ذهابا وإيابا وفي المضمرات معزى الى فتاوى الحجة وجوب الجمعة على ثلاثة أقسام فرض على البعض وواجب على البعض وسنة على البعض أما الفرض فعلى الامصار وأما الواجب فعلى نواحيها وأما السنة فعلى القرى الكبيرة والمستجمعة لاشراط اه وفيه نظر لانها فرض على من هو من توابع الامصار لا يجوز التخلف عنها وأما القرى فان أراد الصلاة فيها فغير صحيحة على المذهب وان أرادت تكلفهم وذهابهم الى المصر فمكن ولكنه بعيد

وأغرب

أيقدر فناء المصر منه بغلوة أو فرسخ مع أنه بعض فناء مصر فظهر أن التحديد بحسب الامصار واعلم أنه اختلف الصحيح في لزوم حضور المصر للجمعة على مقيم بقرية قريبة من المصر واختيار المحققين من أهل الترخيص عدمه لانهم ليسوا بخاطبين بادائها فغذرهم أسقط تكليفهم بالجى ممن قريتهم ولا عبرة ببلوغ النداء ولا بالاميال ولا بما كان العود للاهل ولو صح لا يتبع لان نص الحديث والرواية الظاهرة عن أصحابنا ينفيه اه اللهم

تحفة أعيان الفناء بهجة الجمعة والعبد في الفناء للشر بلالي (قوله واغرب من هذا ما في القنية من أنه يلزم الخ) أقول الذي يظهر أنه ليس مراده بالزوم الافتراض وأن المراد أنه لو حضر رجل في قرية تقام بها الجمعة على مذهب الشافعي يحضر معهم ثلاثين به السوء لا اعتقادهم فرضيتها وجعلهم بحكم مذهبهم وينوي صلاة الامام ويصلي الظهر أيضاً أو بعدها كما سيأتي عن القنية تأمل (قوله ووال كذلك) معطوف على قوله لها قاض (قوله والذي يظهر الخ) ١٥٣ قال في النهر مقتضى اشتراط ان تبلغ

ابنيتها بنية منى وكذا ما مر عن الامام من اشتراط أن يكون لها سكك وأسواق عدم قصرها ولو كانا مقببين بها وبوافقه ما مر عن الخلاصة أي من قوله الخليفة اذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس وسمي ما يؤيده أيضاً اه قلت ينبغي حل كلام هذا الامام المحقق على القرى المستوفية بقية الشروط لانه أجل من أن يخفى عليه مثل ذلك على ومضى مصر لاعرفات وتؤدى في مصر في مواضع

أنه ذكر في التاتارخانة اختلاف المشايخ في القرى الكبيرة اذا لم يعمل بالحكم والقضاء فيها قال بعضهم يصلى الفرض ويصلى الجمعة معها احتياطاً وقال بعضهم يصلى الاربع بنية الظهر في بيته أو في المسجد أو لا يتم سعي ويشرع في الجمعة وقال

واغرب من هذا ما في القنية من أنه يلزم حضور الجمعة في القرى ويعمل بقول على رضى الله عنه اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره فليس كل سامع نكرا تطيق ان تسمعه عذرا اه وأن المذهب عدم صحتها في القرى فضلا عن لزومها وفي التجنيس ولا تجب الجمعة على أهل القرى وان كانوا قريبين من المصر لان الجمعة انما تجب على أهل الامصار اه وفي فتح القدير وقد وقع الشك في بعض قرى مصر ما ليس فيها والوقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى قاضى الناحية وهو قاضى بولى الكورة بأسرها فيأتى القرية أحيانا فيفصل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف ووال كذلك هل هو مصر نظر الى ان لها واليا ولا نظر الى عدمها بها والذي يظهر اعتبار كونها مقببين بها والام تسكن قرية أصلا اذ كل قرية مشمولة بحكم وفيه يفرق بين قرية لا يات بها حاكم يفصل بها الخصومات حتى يحتاجون الى دخول المصر في كل حادثة يفصلها وبين ما يات بها فيفصل فيها واد اشتباه على الانسان ذلك فينبغى أن يصلى أربعاء بعد الجمعة وينوي بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤد بعد وان لم تصح الجمعة وقعت ظهره وان صحت كانت نفلا اه وفي القنية مصلى الجمعة في الرستاق لا ينوي الفرض بل ينوي صلاة الامام ويصلى الظهر وأيهما قدم جاز اه (قوله ومضى مصر لاعرفات) فتحوزا الجمعة بمنى ولا تجوز بعروا أما الاول فهو قولهما وقال محمد لا تجوز بمنى كعرفات واختلاف في بناء الخلاف فقيل منى على انها من توابع مكة عندهما خلافا له وهذا غير سديد لان بينهما أربع فراسخ وتقدير التوابع للمصرية غير صحيح والصحيح انه مبني على انها تتمصرف أيام الموسم عندهما لان لها بناء وتنقل اليها الاسواق ويحضرها والوقاض بخلاف عرفات لانها مفارقة فلا تتمصرف باجتماع الناس وحضرة السلطان أطلق المصنف فشمع ما اذا كان المصلى بها الجمعة الخليفة أو أمير الحجاز أو أمير العراق أو أمير مكة أو أمير الموسم مقيما كان أو مسافرا وقد أخرجوا منه أمير الموسم وهو الذي أمر بتسوية أمور الحجاج لا غير فانه لا يجوز له اقامتها سواء كان مقيما أو مسافرا الا اذا كان مأذونا من جهة أمير العراق أو أمير مكة وقيل ان كان مقيما يجوز ان كان مسافرا لا يجوز والصحيح هو الاول كذا في البدائع وشمل الجميع بها في غير أيام الموسم وفي المحيط قيل انما تجوز الجمعة عندهما بمنى في أيام الموسم لا في غيرها وقيل تجوز في جميع الايام لان منى من فناء مكة اه وقد علمت فساد كونها من فناء مكة فترج تخصيص جوازها بايام الموسم وانها تصير مصر في تلك الايام وقرية في غيرها قال في فتح القدير وهذا يفيد ان الاولى في قرى مصر ان لا تصح فيها الاحال حضور المتولى فاذا حضر صحت واذا طعن امتنع اه وفي التجنيس ولو نزل الخليفة أو والى العراق في المنازل التي في طريق مكة كالتغلبية ونحوها جاع لانها قرى تتمصرف بمكان الحج فصار كمنى وأطلق في عرفات فشمع ما اذا كان الخليفة حاضرا بالاجماع كذا في البدائع وانما لا تقام صلاة العيد بمنى اتفاقا للتخفيف لالكونها ليست مصر (قوله وتؤدى في مصر في مواضع) أى

بعضهم يصلى الجمعة أو لا وقال في الحجة هذا في القرى الكبيرة أما في

البلا فلا شك في الجواز ولا تعاد الفريضة والاحتياط في القرى أن يصلى السنة أربعاء ثم ينوي أربعاء الجمعة ثم يصلى الظهر ثم ركعتين سنة الوقت فهذا هو الصحيح المختار اه ملخصا ونقل العبارة بتمامها في الفتاوى الحيرية فراجعها (قوله وهذا يفيد أن الاولى الخ) قال في النهر كيف هذا وقد جعل تمر منى في الموسم لاجتماع من ينفذ الاحكام ووجود الاسواق والسكك فيها

وهذا العري لا يوجد في كل القرى اه وقد علمت ما فيه (قوله مبني كله على القول الضعيف الخ) فيه نظر بل هو مبني على أن ذلك الاحتياط أي الخروج عن العهدة يتعين لتصريحه بأن العلة اختلاف العلماء في جوازها إذا تعددت وفيه شبهة قوية لأن عدم الجواز حينئذ مروى عن أبي حنيفة واختاره الطحاوي والترمذي وصاحب المختار وجعله العتاني الاظهر وهو مذهب الشافعي والمشهور عن مالك واحمدى الرواية عن أحمد كذا ذكره المقدسي في نور الشمعة وقد علمت أن قول البدائع أن ظاهر الرواية عدم الجواز في أكثر من موضعين قال في النهر وفي الحاوي القدسي وعليه الفتوى وفي التكملة للرازي وبه نأخذ انتهى فقد حصل الشك إذا كثرت التعدد مع خلاف هؤلاء الأئمة وفي الحديث المتفق عليه من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ولذا قال بعضهم فيمن يقضي صلاة عمره مع أنه لم يفتسه شيء منها لا يكرهه لأنه أخذ بالاحتياط وذكر في القنية أنه أحسن إذا كان فيه اختلاف المجتهدين ويتكفي خلاف من مروى نقل العلامة المقدسي عن المحيط كل موضع وقع الشك في كونه مصرًا ينبغي لهم أن يصلوا بعد الجمعة أربعين مرة الظاهر ١٥٤ احتياط حتى أنه لو لم تقع الجمعة موقعها يخرجون عن عهدة فرض الوقت بإداء الظاهر

ومثله في الكافي ثم ذكر كلام القنية وذكر أن كثيرًا من شراح الهداية وغيره ناقضوه وتداولوه قال وفي الظهيرية وأكثر مشايخ بخاري على أنه يصلي الظاهر بعد ماضى أربعين بعد الجمعة لاحتمال أنه نفل ليخرج عن العهدة يتعين واستحسنوا ذلك ويقرؤون في جميع ركعاتها وذكر عن الفتح ينبغي أن يصلي أربعين مرة آخر فرض أدركت وقته ولم أؤدها أن تردد في كونه مصرًا أو تعددت الجمعة وذكره مثله عن المحقق ابن جرباش

يصح أداء الجمعة في مصر واحد بمواضع كثيرة وهو قول أبي حنيفة ومحمد وهو الأصح لأن في الاجتماع في موضع واحد في مدينة كبيرة حرجًا علينا وهو مدفوع كذا ذكر الشارح وذكر الأمام السرخسي أن الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز أقامتها في مصر واحد في مسجدين وأكثر وبه نأخذ لاطلاق لاجعة الا في مصر شرط المصنف قط وفي فتح القدير الأصح الجواز مطلقا خصوصا إذا كان مصرًا كبيرًا كمصر فإن الزام اتحاد الموضع حرجًا علينا لاستدعائه تطويل المسافة على الأكثر وذكر في باب الأمانة أن الفتوى على جواز التعدد مطلقا وبما ذكرناه اندفع ما في البدائع من أن ظاهر الرواية جوازها في موضعين ولا يجوز في أكثر من ذلك وعليه الاعتماد اه فان المذهب الجواز مطلقا وإذا علمت ذلك فإني القنية ولما ابتلى أهل مرو بأقامة الجمعتين بهما مع اختلاف العلماء في جوازهما ففي قول أبي يوسف والشافعي ومن تابعهما باطلتان أن وقتا معا ولا الجمعة المسبوقين باطله أمر أئمتهم بإدائه الأربع بعد الجمعة حتما احتياطًا ثم اختلفوا في نيتها والاحسن أن ينوي آخر ظهر عليه والاحوط أن يقول نويت آخر ظهر أدركت وقته ولم أصله بعد لان ظهر يومه إنما يجب عليه بالآخر الوقت في ظاهر المذهب ثم اختلفوا في القراءة فقبل يقرأ الفاتحة والسورة في الأربع وقبل في الأولين كالظاهر وهو اختياري والمختار عندى أن يحكم فيها رأييه واختلفوا أنه هل يجب مراعاة الترتيب في الأربع بعد الجمعة بمرور العصر حسب اختلافهم في نيتها واختلفوا في سبق الجمعة بما إذا اعتبر إذا اجتمع في مصر واحد فقبل بالشروع وقبل بالفراغ وقبل بهما والأول أصح اه مبني كله على القول الضعيف المخالف للمذهب فليس الاحتياط في فعلها لأنه العمل بأقوى الدليلين وقد علمت أن مقتضى الدليل هو الاطلاق وأما ما استدلل به من يمنع التعدد من أنها سميت الجمعة

لاستدائها

قال ثم قال وفائدة الخروج عن الخلاف المتوهم أو المحقق وإن كان الصحيح صحة التعدد فهي

نفع بلا ضرر ثم ذكر ما يوهم الدلالة على عدم فعلها ودفعه باحسن وجهه وذكر في النهر أنه لا ينبغي التردد في نديها على القول بجواز التعدد خروجًا عن الخلاف اه وفي شرح الباقي هو الصحيح ونحوه في شرح المنية وبالجملة فقد ثبت أنه ينبغي الاتيان بهذه الأربع بعد الجمعة لكن بقي الكلام في تحقيق أنه هل هو واجب أو مندوب قال المقدسي ذكر ابن الشحنة عن جده التصريح بالندي وببحث فيه بأنه ينبغي أن يكون عند مجرد التوهم أما عند قيام الشك والاشتباه في صحة الجمعة فالظاهر وجوب الأربع ونقل عن شيخه ابن الهمام ما يفيد به يعلم أنها هل تجزى عن السنة أم لا فعند قيام الشك لا وعند عدمه نعم ويؤيد التفصيل تعبير الترمذي بلا بد وكلام القنية المذكور اه ونظام تحقيق المقام في رسالة المقدسي رحمه الله تعالى وقد ذكر شذرة منها في امداد الفتح وإنما أطننا في ذلك لدفع ما يوهم كلام المؤلف من عدم طلب فعلها نعم إن أدى الى مفسدة لا يفعل لكن الكلام عند عدمها ولا قال المقدسي نحن لأننا مر بذلك أمثال هذه العوام بل ندل عليه الخواص ولو بالنسبة اليهم

(قوله ولان الاحتياط هو العمل الخ) كذا في بعض النسخ وفي بعضها لان بدون واو العطف وهو الصواب لانه جواب لقوله لا يقال وقوله قبله لان الاجتماع الخ ليس جوابه بل هو تهليل لقوله ليخرج (قوله فصرح ١٥٥ من لا خسر والخ) وعبارته لا يختلف

الامام الخطبة أصلاً والصلاة بدأ بل يجوز بعد ما أحدث الامام الا اذا أذن أي لا يجوز استخلافه له ما الا اذا كان مأذوناً من السلطان للاستخلاف فيئخذ يجوز ذلك وهذا مما يجب حفظه الخ وقد رد عليه العلامة ابن كمال باشا في رسالة خاصة لكن قيل جواز الاستخلاف بما اذا كان معذوراً بعذر والسلطان أو نائبه

يشغله عن اقامة الجمعة في وقتها وأما ما ادعى ان يكون معذوراً أو كان معذوراً لكن يمكنه ازالة عذره واقامة الجمعة قبل خروج الوقت فلا يجوز الاستخلاف ثم قال بنى هناك حقيقة أخرى وهي أن اقامة الجمعة عبارة عن أمرين الخطبة والصلاة والموقوف على الاذن هو الاول دون الثاني اذ لا حاجة فيه الى الاذن اه وما ذكره من التقييد بالعدول تبع فيه صاحب الدرر حيث صرح في اثناء كلامه بأنه لا يجوز خطابة النائب بحضور

لاستدعائها الجماعات فهي جامعة لها فلا يفيد لانه حاصل مع التعدد ولهذا قال العلامة ابن جرباش في الجمعة في تعداد الجمعة لا يقال ان القول بالاجتماع المطلق قول بالاحتياط وهو متعين في مثله ليخرج به المكلف عن عهده ما كلف به يبين لان الاجتماع أخص من مطلق الاجتماع ووجود الأخص يستلزم وجود الأعم من غير عكس ولان الاحتياط هو العمل بأقوى الدلائل ولم يوجد دليل عدم جواز التعدد بل قضية الضرورة عدم اشتراطه وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها وقال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج اه بالمقظة مع ما لزمن فعلها في زماننا من المفسدة العظيمة وهو اعتقاد الجهلة ان الجمعة ليست بفرض لما يشاهدون من صلاة الظهر فيظنون انها الفرض وان الجمعة ليست بفرض فيتركسون عن أداء الجمعة فكان الاحتياط في تركها وعلى تقدير فعلها من لا يخاف عليه مفسدة منها الا ولى ان تكون في بيته خفية خوفاً من مفسدة فعلها والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والسلطان أو نائبه) معطوف على المصير والسلطان هو والى الذي لا ولى فوقيه وانما كان شرطاً للجمعة لانها تقام بجمع عظيم وقد تقع المنازعة في التقديم والتقدم وقد تقع في غيره فلا بد منه تقيماً الامر ودخل تحت النائب العبد اذا قلد عمل باحبة فصلى بهم الجمعة جاز ولا تجوز لان الجمعة تترى ولا قضاءه ودخل القاضي والشرطي لكن قال في الخلاصة وليس للقاضي أن يصلى الجمعة بالناس اذ لم يؤمر به ويجوز لصاحب الشرط وان لم يؤمر به وهذا في عرفهم اه وفيها والى مصرمات ولم يبلغ الخليفة موته حتى مضت بهم جمع فان صلى بهم خليفة الميت أو صاحب الشرط أو القاضي أجزأهم ولو اجتمعت العامة على تقديم رجل لم يأمره القاضي ولا خليفة الميت لم يجز ولم تكن جمعة ولو لم يكن ثمة قاض ولا خليفة الميت فاجتمع العامة على تقديم رجل جاز للضرورة ولو لمات الخليفة وله ولاية وأمره على أشياء من أمور المسلمين كانوا على ولايتهم يقيمون الجمع اه وأطلق في السلطان فشمع العادل والباطل والمتغلب ولهذا قال في الخلاصة والمتغلب الذي لا عهد له أى لا منشور له ان كان سيرته فيما بين الرعية سيرة الامراء يحكم فيما بينهم بحكم الولاية تجوز الجمعة بحضوره اه والعبرة لاهلية النائب وقت الصلاة لا وقت الاستئابة حتى لو أمر الصبي أو الذمي وفوض اليهما الجمعة قبل يوم الجمعة فبلغ الصبي وأسلم الذمي كان لهما ان يصليا الجمعة ولا ينافيهما ذكره في الخلاصة قبله النصراني اذا أمر على مصر ثم أسلم ليس له ان يصلى الجمعة بالناس حتى يؤمر بعد الاسلام وكذا الصبي اذا أمر ثم أدرك وكذا الواسعة قضى صبي أو نصراني ثم أدرك الصبي وأسلم النصراني لم يجز حكمهما اه لانه في الاول فوض اليه امر الجمعة صريحاً وفي الثاني لا وظاهر ما في الخاتمة ان الفرق انما هو قول بعض المشايخ وان الراجح عدم الفرق لان التفويض وقع باطلاً فعلى هذا المعتبر أهليته وقت الاستئابة ولا خفاء في أن من فوض اليه امر العامة في مصر وان له أن يقيم الجمعة وان لم يفوضها اليه السلطان صريحاً كما في الخلاصة من أن من فوض اليه امر العامة من أصحاب السلطان وان له اقامتها ولا يخفى ان له الاستئابة كتنولية خطيب في جامع كاهو الواقع في الامصار وهذا متفق عليه وانما وقع الاشتباه في ان الخطيب المقرر من جهة الحاكم هل له أن يستنيب من غير ضرورة فصرح من لا خسر و في شرح الدرر والغرر بان الخطيب ليس له الاستئابة الا أن يفوض اليه ذلك وهذا مما يجب

الاصيل عند عدم الاذن وللشربة لالى رسالة حافلة في الرد عليهم ما في جميع ما ذكره بالنصوص الصريحة قال ويلزمه ما أن لا يصح للسلطان ولا نوابه جمعة ولا عيد لان السلطان يصلى خلف ما موره مع أنه قادر على الخطبة بنفسه والصلاة ونقل عن التاتارخانية التصريح بالجواز ومنع ما ذكره من الدققة وأطال في المقام بما ينبغي مراجعته وللشيخ محمد الغزالي رسالة في هذه المسئلة أيضاً

(قوله ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب) أي لا يشترط الاذن من السلطان أو نائبه للخطيب الاخر بعد موت الاول أو غيبته مثلاً بل يكفي له فتصح استنابته وأذنه وان لم يأذن السلطان لهذا الثاني وكذلك الثاني يأذن الثالث وهم جوا وليس المراد أن السلطان إذا أذن بأقامة الجمعة في مسجد صار أذن لكل من أراد الصلاة في ذلك المسجد سواء أذن له الخطيب المقرر فيه أو لم يأذن كما قد يتوهم من قول المؤلف وان الاذن منسحب لكل من خطب بل معناه أن كل من خطب بالاذن فهذا الاذن اذن له بأقامتها بنفسه وبنائبه ولا يشترط لصحة اقامتها من نائبه تحديد الاذن من السلطان كما هو صريح عبارة جرباش الآتية (قوله فلك التفويض الى الغير) مقتضى تقريره على قوله لكنه عجز الخ انه علك التفويض بسبب العجز وذلك لا يدل على خلاف ما في الدرر فان صاحب الدرر شرط العجز لجواز الاستنابة في الصلاة وأما الاستنابة في الخطبة فانه منعها مما لنا كما مر (قوله فقد جواز لنائبه أن يستناب)

حفظه والناس عنه غافلون اه وقد عمل بذلك بعض القضاة في زماننا حتى أخرج خطيباً من وظيفته بسبب استنابته من غير اذن وفي النجعة في تعداد الجمعة للعلامة ابن جرباش أحد شيوخ مشايخي ان اذن السلطان أو نائبه انما هو شرط لا قامتها عند بناء المسجد ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب فاذا قرر الناظر خطيباً في مسجد فله اقامتها بنفسه وبنائبه وان الاذن منسحب لكل من خطب وعبارة والحاصل ان حق التقدم في امامة الجمعة حق الخليفة الا انه لا يقدر على اقامة هذا الحق بنفسه في كل الامصار فيقيمها غيره بنائبه والسابق في هذه النياحة في كل بلدة الامير الذي ولي على تلك البلدة ثم الشرطي ثم القاضي ثم الذي ولاه قاضي القضاة وفي العتائية عن ابن المبارك الشرطي أولى من القاضي وفي الخاتمة الامام اذا أحدث بعد ما صلى ركعة من الجمعة فتقدم واحد من القوم لا بتقديم أحد لا تجوز صلاتهم خلفه وان قدمه واحد من جماعة السلطان ممن فوض اليه أمر العامة يجوز واذا قدر عرفت هذا فيتمشى عليه ما يقع في زماننا من استئذان السلطان في اقامة الجمعة فيما يستجد من الجوامع وان أذنه بأقامتها في ذلك الموضع لربه صحيح لاذن رب الجامع لمن يقيمها خطيباً ولاذن ذلك الخطيب لمن عساه أن يستنابه ولا يكون ذلك اذناً للجهر ليقع فاسداً على ما توهمه البعض لانه لا بد أن يسأل السلطان في ذلك شخص معين بالضرورة لنفسه أو لغيره فبروز الاذن يكون على وجه التعيين لا محالة لان الاذن ان كان لاسائل فظاهر وان كان لغيره فكذلك لان اذنه يقع اذناً للمسؤول له وهو معلوم عند السائل معين له بل للامام أيضاً لان السائل يجري ذكره عنده بما يصح السؤال له وهو كاف في صحة الاذن وان مثل ذلك كاف في تولية القضاة والولاة ألا ترى ان شخصاً نائباً عن الامام أو قريباً غائباً عن حضرته لو وصف له بأوصاف جيدة فؤلاه حال غيبته عنه صح ولا يشترط معرفة شخصه في صحة توليته له فبالك بما نحن فيه واذا صح الاذن أعطى لمن أذن له حكم الوالي والقاضي في صحة الاقامة منسوبة ومن يأذن له لان المصحح لصحتها من الامام والشرطين والقضاة انما هو اقامة الامام لهم واذنه المحصل لدفع الفتنة الذي هو السبب الداعي لاشتراط الامام في صحة اقامة الجمعة وهو حاصل فيما ذكرنا فلا التفات لمتعنت والله سبحانه وتعالى اعلم اه كلامه وهو كلام حسن لكنه لم يستند فيه الى نقل عن المشايخ وظاهر كلامهم يدل عليه قال الولوالجي في فتاواه الامام اذا خطب فأمر من لم يشهد الخطبة ان يجمع بهم فأمر ذلك الرجل من شهد الخطبة فجمع بهم جاز لان الذي لم يشهد الخطبة من أهل الصلاة فصح التفويض اليه لكنه عجز لفقد شرط الصلاة وهو سماع الخطبة فذلك التفويض الى الغير ولو جمع هو ولم يأمر لغيره لا يجوز بخلاف ما لو شرع في الصلاة ثم استخلف من لم يشهد الخطبة فانه يجوز وكذلك ان تكلم هذا المقدم فاستقبل بهم جاز لانه انما يؤدي الصلاة بالتحريمة الاولى اه ووجه الدلالة ان الامام ان كان المراد به نائب الوالي وهو الخطيب فقد جوزه الاستنابة في اقامة الجمعة ولم يقيده بالحدث ولا بالعذر وجوز لنائبه ان يستناب مع انه لم يفوض اليه ذلك صريحاً وان كان المراد بالامام الوالي فقد جوزه لنائبه ان يستناب وكل منهما يدل على جواز الاستنابة للخطيب من غير اذن وقال في الهداية من باب القضاء وليس للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان يفوض اليه ذلك بخلاف الأمور بأقامة الجمعة حيث له ان يستخلف لانه على شرف الغوات لتوقته فكان الامر به اذناً بالاستخلاف دلالة ولا كذلك القضاء

اه

لصاحب الدرر ان يقول نعم جوزه ذلك ولكن عند العجز كما علمت

(قوله فالحاصل الخ) فية

نظر لان قاضي القضاة
بمصر ليس بمعنى قاضي
القضاة المذكور في
الظهيرية لانه بالمعنى
الاول من بولي القضاة
في جميع بلاد السلطان
الذي ولاه فولايته عامة
وأما قاضي مصر فانه بولي
نواب عنه في البلدة التي
ولاه السلطان الخ كم فيها
وفي نوابها فلا يلزم من
كون الاول ما دونها
باقامة الجمعة أن يكون
الثاني كذلك لان الثاني

ووقت الظهر فتبطل

مولي من قبله (قوله لان
توليته قاضي القضاة اذن
بذلك) أي بالاستخلاف
للقضاء ووجه الدلالة
ان لفظة قاضي القضاة
معناها القاضي الذي
بولي القضاة (قوله لكن
ذكر في التجنيس الخ)
قال في النهر يمكن حمل
ما في التجنيس على ما اذا لم
يول قضاء القضاة أما ان
ولي أغنى هذا اللفظ عن
التنصيص عليه (قوله
ولو أن اماما مصر مصر
الخ) قلت فلو قرر خطيب
بجامع فهدم ثم أعيد هل
يحتاج الى اذن جديد
لهذا الاول أم لا وهل
يصح تقرير غيره محل
تأمل وله نظائر في كتاب

اه فقد جوز للأمر باقامتها الاستنابة ولم يقيده بالعذر فدل على جوازها مطلقا وأما تقييد الشارح
الزيلي بالاستخلاف بان يكون أحدث فلا دليل عليه والظاهر من عباراتهم الاطلاق وذكر في
البدائع أن كل من ملك اقامة صلاة الجمعة فانه ملك اقامته مقامه اه وهو صريح في جواز
الاستنابة للخطيب مطلقا أو كالصريح فيه وأيضا ليس الحديث قبل الصلاة من الضروريات لا مكان
أن يذهب الخطيب للوضوء ثم يأتي فيصلي وقد اتفقت كلماتهم على ان له الاستخلاف بشرط أن يكون
النائب شهد الخطبة ليكون كأن النائب خطب بنفسه ولم يقيدهوا باذن الحاكم فدل على ما قلنا وفي
فتاوى الولوالجي اذا أحدث الامام فقال لواحد فذهبهم اخطب ولا تصل بهم فذهب ولم يجز أجزاه
ان يخطب ويصلي بهم لانه نهاء عن الصلاة لكي يأتي فيصلي بهم وإذا لم يأت كان هـ ذاقويض
الصلاة اليه وقد وقع لبعض قضاة العساكر في زماننا بالقاهرة انه كان يرى بانه لا يصح تقريره
في وظيفة الخطابة وانما يقرر فيها الحاكم وهو المسمى بالباشا ولعله استند في ذلك الى ما قدمناه
عن الخلاصة من أن القاضي لا يقيمها الا باذن لكن قال في الظهيرية بعد نقل ما في الخلاصة
وعن أبي يوسف انه قال أما اليوم والقاضي يصلي بهم الجمعة لان الخلفاء يأمرون القضاة أن يجمعوا
بالناس لكن قيل أرادهم هذا القاضي القضاة الذي يقال له قاضي قضاة الشرق والغرب كما في يوسف
في وقته اما في زماننا فالقاضي وصاحب الشرط لا يوليان ذلك اه والحاصل ان السلطان اذا ولي
انسانا قاضي القضاة بمصر فانه له أن يولي الخطباء ولا يتوقف على اذن كما ان له أن يستخلف للقضاء
وان لم يؤذن له مع ان القاضي ليس له الاستخلاف الا باذن السلطان لان توليته قاضي القضاة اذن
بذلك دلالة كما صرح به في فتح القدير من باب القضاء لكن ذكر في التجنيس ان في اقامة الجمعة
للقاضي روايتين وبرواية المنع يفتي في ديارنا اذا لم يؤثر به ولم يكتب في منشوره وأشار المصنف
رحمه الله تعالى الى ان الامام اذا منع أهل المصر أن يجمعوا لم يجمعوا كما ان له ان يصير موضعا
كان له ان ينهائهم قال الفقيه أبو جعفر هذا اذا نهائهم مجتهدا بسبب من الاسباب وأراد أن
يخرج ذلك المصر من أن يكون مصر اما اذا نهائهم متعنتا أو اضرا رايهم فلم يجمعوا على
رجل يصلي بهم الجمعة ولو ان اماما مصر مصرائهم نفر الناس عنه لخوف عدو أو ما أشبه ذلك ثم
عادوا اليه فانه لم يجمعوا الا باذن مستأنف من الامام كذا في الخلاصة ودل كلامهم ان
النائب اذا عزل قبل الشروع في الصلاة ليس له اقامتها لانه لم يبق نائبا لكن شرطوا ان يأتيه
الكتاب بعزله أو يقدم عليه الامير الثاني فان وجد أحدهما فصلاته باطلة فان صلى صاحب شرط
جاز لان عملهم على حالهم حتى يعزلوا كذا في الخلاصة وبه علم ان الباشا بمصر اذا عزل والخطباء
على حالهم ولا يحتاجون الى اذن جديد من الثاني الا اذا عزلهم وقيدنا بكونه علم العزل قبل الشروع
لانه لو شرع ثم حضر والآخر فانه يمضي في صلاته كرجل أمره الامام ان يصلي بالناس الجمعة ثم حجب
عليه وهو في الصلاة لا يعمل بحره لان شروعه صحيح وان حجب عليه قبل الشروع عمل بحره (قوله ووقت
الظهر) أي شرط صحتها ان تؤدي في وقت الظهر فلا تصح قبله ولا بعده لان شرعية الجمعة مقام
الظهر على خلاف القياس لانه سعة وطأربع بركتين فتراعى الخصوصيات التي ورد الشرع
بها مما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يصلها عليه السلام خارج الوقت في عمره ولا بدون
الخطبة فيه فيثبت اشتراطها وكون الخطبة في الوقت بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه
ككونها خطبتين بينهما جلسة الى غير ذلك مما هو مسنون أو واجب كما سيأتي بيانه (قوله فتبطل

الوقف كذا في شرح المقدمي ولنظر ما علة التأمل فان المسجد بانهدامه لا نزول عنه المسجدية بخلاف المصرو انظر فتاوى ابن الشلبي (قوله وفيه نظر ظاهر الخ) ١٥٨ قال الرملي عن الشيخ المقدسي ليست هذه نص عبارة فتح القدير بل قلبتها

وقدمت وأثرت لتتمكن من اراد ما اخترت وعبرة المحقق بعدان ذكر قول الامام في كفاية الحمد لله ونحوها في الخطبة وان ذلك يسمى خطبة لغة وان لم يسم به عرفا وان العرف انما يعتبر فيما بين الناس ومحاوراتهم للدلالة على غرضهم واما في أمر بين العبد وربّه فتعتبر حقيقة اللفظ لغة ثم

بمخروجه والخطبة قبلها قال وهذا الكلام هو المعتمد لابي حنيفة رجه الله فوجب اعتباره ما يتفرع عنه يعنى رواية عدم اشتراط الحضور اه وكذا اعترضه أخوه في النهر ولكن ناقش المحقق فقال بعد نقل كلامه وحاصله ان الدليل انما يدل على ان الشرط مطلق الذكر المسمى خطبة لغة غير مقيّد بحضرة أحد فيعتبر فيه حقيقة اللفظ وهذا ظاهر في اقتضائه محتواه وحده لا اشتراط قصد التحميدة ونحوها يقتضى انه لو خطب وحده جاز لكن لقائل أن يقول ان الامر بالسعي الى الذكر ليس

بمخروجه) أى صلاة الجمعة بمخرج وقت الظهر ولو بعد القعود قدر التشهد لفوات شرطها فلا يبنى الظهر لاختلاف الصلاتين قدر احوالا واسما أطلقه فشمّل كل مصطلح لها ولهذا قال في المحيط لو نام خلف الامام في الجمعة ولم ينتبه حتى خرج الوقت فسدت صلاته لانه لو أتم لصار قاضيا وقضاء الجمعة في غير وقتها لا يجوز ولو انتبه في الوقت لم تفسد لانه صار مؤديا للجمعة في وقتها اه وفي تهذيب القلانسي من باب المواقيت وفي الجمعة لو خرج وقت الظهر تنقلب تطوعا عند أبي حنيفة وعندهما يبطل أصلا اه ولا يخفى مخالفة أبي يوسف أصله هنا فانه موافق للامام في انه اذا بطل الوصف لا تبطل الاصل وفي السراج الوهاج معزيا الى النوادر امام صلى بالناس الجمعة فدخل معه رجل في الصلاة فزجه الناس فلم يستطع الركوع والسجود حتى فرغ الامام ودخل وقت العصر فانه يتم الجمعة بغير قراءة بخلاف ما لو كان في الفجر والمسئلة بحالها ثم طلعت الشمس حيث تفسد صلاته لعدم مصادفة الوقت وينبغي أن يكون ما في النوادر ضعيفا لان ما في المحيط يخالفه لانه لا فرق في الملاحق بين أن يكون عذره النوم أو الزجة (قوله والخطبة قبلها) أى وشرط صحتها الخطبة وكونها قبل الصلاة لما قدمناه من أن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها دون الخطبة ونقل في فتح القدير الاجماع على اشتراط نفس الخطبة ولا نها شرط وشرط الشيء سابق عليه ولو قال فيه أى في وقت الظهر لكان أولى لانه شرط حتى لو خطب قبله وصلى فيه لم يصح وشرط الشارح أن يكون بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وان كانوا صما أو نيا ما وظاهره انه لا يفتى لوقوعها الشرط حضور واحد وفي الخلاصة ما يخالفه فانه قال لو خطب وحده ولم يحضره أحد لا يجوز وفي الاصل قال فيه روايتان ولو حضر واحد أو اثنان وخطب وصلى بالثلاثة جاز ولو خطب بحضرة النساء لم يجز ان كن وحدهن انتهى وفي فتح القدير المعتمد انه لو خطب وحده فانه يجوز أخذ ما من قولهم يشترط عنده في التسبيحة والتحميدة ان يقال على قصد الخطبة فلو جدد لعطاس لا يجزى عن الواجب انتهى وفيه نظر ظاهر لانه لا يدل على ما ذكره شيء من أنواع الدلالات كما لا يخفى وصح في الظهيرية انه لو خطب وحده فانه لا يجوز وفي المضمرات معزيا الى الزاد وهل تقوم الخطبة مقام الركعتين اختلف المشايخ منهم من قال تقوم ولهذا لا تجوز الا بعد دخول الوقت ومنهم من قال لا تقوم وهو الاصح لانه لا يشترط لها سائر شروط الصلاة من استقبال القبلة والطهارة وغير ذلك انتهى وفي البدائع ثم هي وان كانت قائمة مقام الركعتين شرط وليست بركن لان صلاة الجمعة لا تقام بالخطبة فلم تكن من أركانها اه وفي فتح القدير وأعلم ان الخطبة شرط انعقاد في حق من ينشئ التحريمة للجمعة لا في حق كل من صلاها واشترط حضور الواحد أو الجمع ليتحقق معنى الخطبة لانها من النسببات فعن هذا قالوا لو أحدث الامام فقدم من لم يشهدا جاز ان يصلى بهم الجمعة لانه بان تحريمه على تلك التحريمة المنشأة بالخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشئ التحريمة فقط لا ترى الى صحتها من المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة فعلى هذا كان القياس فيما لو أفسد هذا الخليفة ان لا يجوز ان يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنوا جواز استقباله بهم لانه لما قام مقام الاول التحق به حكما فلو فسد الاول استقبل بهم فكذلك الثاني فلو كان الاول أحدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز اه ولم يشترط المصنف انه يسلى عقب الخطبة بل تراخ فيه إشارة الى انه ليس بشرط فلذا

قالوا

الا للاستماع والمأمور جمع فاذا جازت وحده لم يجز الامر فائده وكان هذا هو وجه مارجحه في الظهيرية وبه يترجح ما جزم به الشارح من اشتراط حضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة على ما مر

قالوا ان الخطبة تعاد على وجه الاولوية لو تذكر الامام فائتة في صلاة الجمعة ولو كانت الوتر حتى فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها وكذا لو كان أفسد الجمعة واحتاج الى اعادتها أو افتح التطوع بعد الخطبة وان لم يعد الخطبة أجزاء وكذا اذا خطب جنباً كذا في فتح القدير ولم يفرق بين الفصل القليل والكثير وفرق بينهما في الخلاصة فقال ولو خطب محمداً أو جنباً ثم توجهاً أو اغتسل وصلى جاز ولو خطب ثم رجع الى بيته فتعدى أو جامع واغتسل ثم جاء استقبال الخطبة وكذا في المحيط مع اللابان الاول من اعمال الصلاة بخلاف الثاني وان ظاهره ان الاستقبال في الثاني لازم والا فلا فرق بين الكل وقد صرح في السراج الوهاج بلزوم الاستئذان وبطلان الخطبة وهذا هو الظاهر لانه اذا طال الفصل لم يبق خطبة للجمعة بخلاف ما اذا قل وقد علم من تفاريعهم انه لا يشترط في الامام أن يكون هو الخطيب وقد صرح في الخلاصة بانه لو خطب صبي باذن السلطان وصلى الجمعة رجل بالغ يجوز (قوله وسن خطبتان بجلسة بينهما وطهارة قائماً) كما روى عن أبي حنيفة انه قال ينبغي ان يخطب خطبة خفيفة يفتح بحمد الله تعالى ويثنى عليه ويتشهد ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويعظ ويذكر ويقرأ سورة ثم يجلس جلسة خفيفة ثم يقوم فيخطب خطبة أخرى بحمد الله تعالى ويثنى عليه ويتشهد ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو للمؤمنين والمؤمنات كما في البدائع وقد علم من هذا انه لا يعظ في الثانية ولهذا قال في التحنيس ان الثانية كالاولى الا انه يدعو للمسلمين مكان الوعظ وظاهره انه يسن قراءة آية في الثانية كالاولى والحاصل كما في المجتبى ان الكلام في الخطبة في أربعة مواضع في الخطبة والخطيب والمستمع وشهود الخطبة أما الخطبة فتشتمل على فرض وسنة فأما الفرض فشيان الوقت وذكر الله تعالى وأما سنتها فخمسة عشر أحدها الطهارة حتى كرهت للمحدث والمجنب وقال أبو يوسف لا يجوز وثانيها القيام وثالثها استقبال القوم بوجهه ورابعها قال أبو يوسف في الجوامع التعوذ في نفسه قبل الخطبة وخامسها أن يسمع القوم الخطبة فان لم يسمع أجزاء وسادسها ما روى الحسن عن أبي حنيفة انه يخطب خطبة خفيفة وهي تشتمل على عشرة أحدها البداء بحمد الله وثانيها الشئاع عليه بما هو أهله وثالثها الشهادتان ورابعها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وخامسها العظة والتذكير وسادسها قراءة القرآن ونار كهامسى وروى انه صلى الله عليه وسلم قرأ فيها سورة العصر ومرة أخرى لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون وأخرى ونادوا يا مالك وسابعها الجلوس بين الخطبتين وثامنها ان يعيد في الخطبة الثانية الحمد لله والثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم تاسعها ان يزيد فيها الدعاء للمؤمنين والمؤمنات وعاشرها تخفيف الخطبتين بقدر سورة من طوال المفصل ويكره التطويل وأما الخطيب فيشترط فيه ان يتأهل للامامة في الجمعة والسنة في حق الطهارة والقيام والاستقبال بوجهه لا يقوم وترك السلام من خروجه الى دخوله في الصلاة وترك الكلام وقال الشافعي اذا استوى على المنبر سلم على القوم وقوله صلى الله عليه وسلم اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام يبطل ذلك وأما المستمع فيستقبل الامام اذا بدأ بالخطبة وينصت ولا يتكلم ولا يرد السلام ولا يشتم ولا يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم وقال لا يصلى السامع في نفسه وفي جواز قراءة القرآن وذكر الفقهاء والنظر فيه لمن يستمع الخطبة اختلاف المشايخ ويكره لمستمع الخطبة ما يكره في الصلاة كالأكل والشرب والعبث والالتفات وأما التخطي فمكروه عند أبي حنيفة وقال انما يكره بعد خروج الامام وقال الرازي انما يجوز قبله اذا لم يؤذ احدًا فاما تخطي السؤال فمكروه في جميع الاحوال بالاجماع وأما شهود

وسن خطبتان بجلسة
بينهما وطهارة قائماً
(قوله وقد صرح في
الخلاصة بانه لو خطب
صبي الخ) قال في الظهيرية
لو خطب صبي اختلف
المايخ فيه والخلاف في
صبي يعقل اه فاهنا
على أحد القولين وما
سيأتى عن المجتبى مبني
على الآخر قال الشنخ
اسماعيل والا كثر على
الجواز

الخطبة فشرط في حق الامام دون المأموم اه ما في المجتبى وأطلق المصنف في الجلسة ولم يبين قدرها للاختلاف فعند الطحاوي مقدار ما عس موضع جلوسه من المنبر وفي ظاهر الرواية مقدار ثلاث آيات كما في التجنيس وغيره ومن الغريب ما ذكره في السراج الوهاج انه يستحب للامام اذا صعد المنبر وأقبل على الناس أن يسلم عليهم لانه استدبرهم في صعوده اه ومن المستحب أن يرفع الخطيب صوته كما في السراج الوهاج ومنه أن يكون الجهر في الثانية دون الاولى كما في شرح الطحاوي وفي التجنيس وينبغي أن تكون الخطبة الثانية الحمد لله نحمده ونستعينه الى آخره لان هذا هو الثانية التي كان يخطب بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الخلفاء الراشدين مستحسن بذلك جرى التوارث ويذكر العمين اه ثم قولهم ان السنة في المستمع استقبال الامام مخالف لما عليه عمل الناس من استقبال المستمع للقبلة ولهذا قال في التجنيس والرسم في زماننا ان القوم يستقبلون القبلة قال لانهم لو استقبلوا الامام لخرجوا في تسوية الصفوف بعد فراغه لكثر الزحام وجزم في الخلاصة بانه يستحب استقباله ان كان امام الامام وان كان عن يمين الامام أو عن يساره قريبا من الامام ينحرف الى الامام مستعدا للسمع ومن السنة أن يكون الخطيب على منبر اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المضمرات معزى الى روضة العلماء المحكمه في أن الخطيب يتقلد سيفا ما قد سمعت الفقيه أبا الحسن الرسغفنى يقول كل بلدة فتحت غزوة بالسيف يخطب الخطيب على منبرها متقلدا بالسيف يريهم انها فتحت بالسيف وادار جمعهم عن الاسلام فذلك السيف باقى في أيدي المسلمين نقاتلكم به حتى ترجعوا الى الاسلام وكل بلدة أسلم أهلها طوعا يخاطبون فيها بالسيف ومدينة النبي صلى الله عليه وسلم فتحت بالقرآن فيخطب الخطيب بلا سيف وتكون تلك البلدة عشرية ومكة فتحت بالسيف فيخطب مع السيف اه وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لانه يحسكه بيده كما هو المتعارف مع ان ظاهر ما في الخلاصة كراهة ذلك فانه قال ويكره أن يخطب متكئا على قوس أو عصا لكن قال في الحاوى النقدي اذ فرغ المؤذنون قام الامام والسيف يدايره وهو متكئ عليه اه وهو صريح فيه الا أن يفرق بين السيف وغيره وفي المجتبى ويخطب بالسيف في البلدة التي فتحت بالسيف وفي السراج الوهاج وأما الدعاء للسلطان في الخطبة فلا يستحب لما روى ان عطاء سئل عن ذلك فقال انه محدث وانما كانت الخطبة تذكرا وفي الخلاصة وغيرها الدنوم الامام أفصل من التباعد على الصحيح ومنهم من اخبر ان النبأ حتى لا يسمع مدح التلمذة في الخطبة ولهذا اختار بعضهم ان الخطيب مادام في الحمد والمواعظ فعليه الاستماع اذا أخذ في مدح الظلمة والثناء عليهم فلا بأس بالكلام حينئذ وحكى في الظهيرية والحانية عن ابراهيم النخعي وابراهيم بن مهاجر انهما كانا يأتيا كلما ن وقت الخطبة فقبل لابراهيم النخعي في ذلك فقال اني صليت الظهر في دارى ثم رحت الى الجمعة فقيسة ولذلك تأويلان أحدهما ان الناس كانوا في ذلك الزمان فريقين فريق منهم لا يصلى الجمعة لانه كان لا يرى الحائر سلطانا وسلطانهم يومئذ كان جائرا فانهم كانوا لا يصلون الجمعة من أجل ذلك وكان فريق منهم يترك الجمعة لان السلطان كان يؤخر الجمعة عن وقتها في ذلك الزمان فكانوا يأتون الظهر في دارهم ثم يصلون مع الامام ويجعلونها سبحة أى نافلة اه وقد سمعت في زماننا ان بعضهم يترك الجمعة متأولا بالتأويل الاول وهو فاسد لان فاعله محتمل درأى ذلك وأما المقلد لا يحنيفة فخرام عليه ذلك لان مذهب امامه ان الجائر سلطان كما قدمناه وفي أول التجنيس معزى الى الفقيه أبي الليث ينبغي أن يكون في مجلس الواعظ الحوف والرجاء ولا يجعل كله خوفا ولا كله

(قوله وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لانه يحسكه بيده كما هو المتعارف) أى كما يفعله كلام الحاوى الا فى لكن دفع المناوأة في النهر بامكانه مع التقليد

(قوله ولم أرفعما عندي

الخ) سيد كرام المؤلف

تخريج المسئلة على

مذهبنا قبيل قول

المصنف ويجب السعي

وترك البيع (قوله هل

هو مسنون أم لا) قال

ابن حجر في شرحه على

المنهاج للنووي تنبيهه

كلامهم هذا صريح في أن

اتخاذ مرق للخطيب يقرأ

الآية والخبر المشهورين

بدعة وهو كذلك لأنه

حدث بعد الصدر الأول

قبل لكنها حسنة لمحت

الآية على ما يندب لكل

أحد من أكتار الصلاة

وكفت تحميدة أو تهليلية

أو تسبيحة والجماعة

وهم ثلاثة

والسلام على رسول الله

صلى الله عليه وسلم لا سيما

في هذا اليوم وكبح

الخبر على تأكد الانصات

المفسوت تركه لفضل

الجمعة بل والموقع في

الائتم عند الاكثرين من

العلماء وأقول يستدل

لذلك أيضا بأنه صلى الله

عليه وسلم أمر من

يستنصت له الناس عند

ارادته خطبة مني في حجة

الوداع فقياسه انه يندب

للخطيب أمر غيره بان

يستنصت له الناس وهذا

رجاء لانه ورد النهي عن ذلك ولان الاول يغضى الى القنوط والثاني الى الامن فيجمع بينهما وقال
الامام أبو بكر الرستغني يجب أن يتكلم في الرجة والرجاء لقوله عليه الصلاة والسلام يسروا ولا
تعسروا وبشروا ولا تنفروا ولان من رجس الى الباب بالكرامة يكون أثبت اه وفي القنينة قال
أبو يوسف في الجامع ينبغي للخطيب اذا صعد المنبر أن يتعوذ بالله في نفسه قبل الخطبة اه وفي ضياء
المحلول مختصر شمس العلوم خطب على المنبر خطبة بضم الحاء وخطب المرأة خطبة بكسر الحاء قال الله
تعالى من خطبة النساء وفي الحديث لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه اه وفي المحاوي القدسي
والسنة أن يكون جلوس الامام في مخدعه عن يمين المنبر فان لم يكن ففي جهته أو ناحيته وتكره
صلاته في المحراب قبل الخطبة وليدسن السواد اقتداء بالخلفاء والتوارث في الاعصار والامصار اه
ولم أرفعما عندي من كتب أعتنا حكم المرقى الذي يخرج الخطيب من مخدعه ويقرأ الآية كما
هو المعهود هل هو مسنون أم لا وفي البدائع ويكره للخطيب أن يتكلم في حال خطبته الا اذا كان أمرا
بمعروف فلا يكره لكونه منها وفي خزانة الفقه لاي اللث الخطب ثمان خطبة الجمعة وخطبة عيد
الفطر وخطبة عيد الاضحي وخطبة النكاح وخطبة الاستسقاء في قول أبي يوسف ومحمد وثلاث خطب
في الحج واحدة منها بالاجلسة بمكة قبل يوم التروية بعد الظهر والثاني بعروا قبل الظهر يجلس فيها
جلسة خفيفة والثالثة بعد يوم النحر يوم في مني يخطب خطبة واحدة بعد الظهر فيبدأ في ثلاث خطب
منها بالتحميد وهي خطبة الجمعة والاستسقاء وخطبة النكاح وفي خمس يبدأ بالتكبير وهي خطبة عيد
الفطر والاضحي وثلاث خطب الحج الا ان الخطبة التي بمكة وعرفة يبدأ فيها بالتكبير ثم بالتلبية ثم
بالخطبة اه (قوله وكفت تحميدة أو تهليلية أو تسبيحة) أي وكفي في الخطبة المفروضة مطلقا ذكر الله
تعالى على وجه القصد عند أبي حنيفة لا طلاقه في الآية الشريفة وقال الشارح ان يأتي بكلام يسمى
خطبة في العرف وأقله قدر التشهد الى عبده ورسوله تقيده بالمتعارف كما قاله في القراءة وأبو
حنيفة عمل بالقاطع والظني فقال بافتراض مطلق الذ كر الآية وباستئذان الخطبة المتعارفة لفعاله
عليه الصلاة والسلام تنزيلا للشروعات على حسب أدلتها ويؤيده قصة عثمان المذكورة في كتب
الفقه وهي انه لما خطب في أول جمعة ولي الخلافة صعد المنبر فقال الحمد لله وارتج عليه فقال ان أبا بكر
وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالا وأنتم الى امام فعال أخرج منكم الى امام قوال وستأتكم الخطب بعد
وأستغفر الله لي ولكم ونزل وصلي بهم ولم ينكر عليه أحد منهم فكان اجماعا وارتج بالتخفيف على
الاصح أي استغلق عليه الخطبة فلم يقدر على اتمامها كذا في المغرب ومراد عثمان بقوله انكم الى
امام الى آخره ان الخلفاء الذين يأتون بعد الخلفاء الراشدين تكون على كثرة المقال مع قبح الفصال
فأنا وان لم أكن قوا امثلهم فانا على الخير دون الشرفا ما ان يريد بهذا القول تفضيل نفسه على الشيخين
فلا كذا في النهاية قيدنا الخطبة بالمفروضة لان المسنونة لا يكفي فيها مطلقه بل لا بد ان يأتي بما
قدمناه وقيدنا بالقصد لانه لو عطس على المنبر فقال الحمد لله على عطاسه لا ينوب عن الخطبة عند أبي
حنيفة أيضا كما في التسمية على الذبيحة وعن أبي حنيفة في رواية أخرى انه يجزئه والفرق على هذه
الرواية وهو ان الأمور به في الخطبة الذ كر مطلقا لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد وجد في باب
الذبيحة المأمور الذ كر عليه وذلك بان يقصده والاول اصح كذا في التجنيس (تولد والجماعة وهم
ثلاثة) أي شرط صحتهما ان يصلي مع الامام ثلاثة فأكثر لاجماع العلماء على أنه لا بد فيها من الجماعة
كما في البدائع وانما اختلفوا في مقدارها فاذا ذكره المصنف قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف

هو شأن المرقى فلم يدخل ذكره للخبر في حيز البدعة أم لا أه قلت لكن ينبغي تقييد جواز ذلك على مذهبنما قبل خروج الخطيب من محبته لا كما يفعل الآن وقد كنت ذكرت ذلك بخطيب السليمية في صالحة دمشق وأمر المرقى بفعل ذلك قبل خروجه وهو مستمر إلى الآن والحمد لله تعالى (قوله والافلو نفروا قبله الخ) قال في سوى الامام فان نفروا قبل سجوده بطلت والاذن العام

النهر هذا يفيد انهم لو عادوا اليه بعد ما رفع رأسه من الركوع انها تصح وليس هذا في الخلاصة بل المذكور فيها انهم لو جاؤا قبل أن يرفع رأسه من الركوع جاز ولا بد منه لانهم لو لم يفتحوها معه وانما أدركوه في الركوع جاز والا لا كما في الشرح وغيره فكنا هذا (قوله حتى ان أمير الوأغلق الخ) ينبغي حمله على ما اذا منع الناس من الصلاة والا فالاذن العام يحصل بفتح أبواب الجامع للواردين كما عراه في الدر المختار إلى الكافي وفيه عن مجمع الأنهر

اثنان سوى الامام لانهم مع الامام ثلاثة وهي جمع مطلق ولهذا يتقدمهما الامام ويصطفان خلفه وله ان الجمع المطلق شرط انعقاد الجمعة في حق كل واحد منهم بشرط جواز صلاة كل واحد منهم ينبغي ان يكون سواء فيحصل هذا الشرط ثم يصلي ولا يحصل هذا الشرط الا اذا كان سوى الامام ثلاثة اذ لو كان مع الامام اثنان لم يوجد في حق كل واحد منهم الشرط بخلاف سائر الصلوات لان الجماعة فيها ليست بشرط كذا في البدائع اطلاق الثلاثة فتشمل العبيد والمسافرين والمرضى والاميين والمحررى لصلاحياتهم للامامة في الجمعة اما الكل واحد أو لمن هو مثل حالهم في الامي والاخرس فصالحا ان يقتديا بمن فوقهما كذا في المحيط ولا يرد عليه النساء والصبيان فان الجمعة لا تصح بهم وحدهم لعدم صلاحيتهم للامامة فيها بحال لان النساء خرجن بالثاني في ثلاثة رجال وكذا الصبي لانه ليس برجل كامل والمطلق ينصرف الى الكامل وشمل ثلاثة غير الثلاثة الذين حضروا الخطبة قبل في التحنيس وغيره اذا خطب بحضرة جماعة ثم نفروا وجاء آخرون لم يشهدوا الخطبة فصل في بهم الجمعة آخرهم (قوله فان نفروا قبل سجوده بطلت) بيان لكون الجماعة شرط انعقاد الاداء لا شرط انعقاد التحريم عند أي حنيفة وعندهما بشرط انعقاد التحريم وفائدتها انهم لو نفروا بعد التحريم قبل تقييد الركعة بالسجدة فسدت الجمعة ويستقبل الظهر عنده وعندهما يتم الجمعة لانها شرط انعقاد التحريم في حق المقتسدي فكذا في حق الامام والجامع ان تحريم الجمعة اذا صحت صح بناء الجمعة عليها ولهذا اورد كذا في حق الامام في التشهد صلى الجمعة عنده وهو قول أبي يوسف الا ان محمد اتركه هنا لماسيأني ولا في حنيفة ان الجماعة في حق الامام لو جعلت شرط انعقاد التحريم لادى الى المخرج لان تحريمه حينئذ لا تنعقد بدون مشاركة الجماعة اياه فيها وذا لا يحصل الا ان تقع تكبيراتهم مقارنة لتكبير الامام وانه مما يتبعه من رعايته وبالاجماع ليس بشرط وانهم لو كانوا حضروا وكبر الامام ثم كبروا صح تكبيره وصار شارعا في الصلاة وصحت مشاركتهم اياه فلم يجعل شرط انعقاد التحريم لعدم الامكان فجعلت شرط انعقاد الاداء وهو بتقيد الركعة بالسجدة لان الاداء فعل والحاجة الى كون الفعل أداء للصلاة وفعل الصلاة هو القيام والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو حلف لا يصلي فحالف يقيد الركعة بسجدة لا يحنث فاذا لم يقيدها لم يوجد الاداء فلم ينعقد فشرط دوام مشاركة الجماعة الامام الى الفراغ عن الاداء ولا معتبر ببقاء النسوان والصبيان ولا بمجادون الثلاث من الرجال لان الجمعة لا تنعقد بهم فلو قال فان نفروا واحد منهم لمكان أولى قيد بقوله قبل سجوده أي الامام لانهم لو نفروا بعد سجوده فانها لا تبطل عندنا خلافا لغير بناء على انها عنده شرط بقاءها منعقدة الى آخر الصلاة كالطهارة وستر العورة وعندنا ليست بشرط للبقاء لسأعرف في البدائع ومن فروع المسئلة ما لو أحرم الامام ولم يحرموا حتى قرأ أو ركع فأحرموا بعد ما ركع وان أدركوه في الركوع صحت الجمعة لوجود المشاركة في الركعة الاولى والا فلا لعدمها بخلاف المسبوق فانه تبع للامام فيكتفي بالانعقاد في حق الاصل لكونه بانبا على صلاته ولا يخفى ان مراد المصنف انهم نفروا قبل سجوده ولم يعودوا قبل سجوده والا فلونفروا قبله وعادوا اليه قبله فلا فساد كما في الخلاصة وفيها واذ كبر الامام ومعه قوم متوضئون فلم يكبروا معه حتى أحدنوا ثم جاء آخرون وذهب الاولون جاز استحسانا ولو كانوا محدثين فكبر ثم جاء آخرون استقبل التكبير اه (قوله والاذن العام) أي شرط صحتها الاداء على سبيل الاشتهار حتى لو أن أميراً أغلق أبواب الحصن وصلى فيه باهله وعسكره صلاة الجمعة لا تجوز كذا في الخلاصة وفي المحيط فان فتح باب قصره وأذن

معزى الى شرح عبود المذاهب لا يضر غلق باب القاعة لعدوا ولعادة قديمة لان الاذن العام مقرر لاهله وغلقه لمنع العدو ولا المصلى
نعم لو لم يغلّق لكان أحسن اه وبه أندفع قول الشيخ اسمعيل وعلى اعتباره أى الاذن ١٩٣ العام تحصل الشبهة في صحته في قاعة

دمشق واضربا حاجث
يغلّق بابها ويمنع الناس
من الدخول حال الصلاة
كما هو المعتاد فيها بل
الظاهر حينئذ عدم الصحة
اذلا اذن عام فيها الامن
في داخلها كن في داخل
القصر (قوله فان قال
الاجير حط عنى الربع
بمقدار اشتغالى) لم أجد
لفظة الربع هنا في نسختي
الخلاصة وبدونها يظهر

وشروط وجوبها الاقامة
والدكورة والعفة
والحرية وسلامة العنين
والرجلين

المعنى وكأنها زائدة
من النسخ في نسخة
المؤلف والمعنى ما قاله في
التتارخانية ليس للاجير
ان يطالبه من الربع
المحطوط بمقدار اشتغاله
بالصلاة أقوله ولا حاجة
الى ذكره في النهران المراد
بالريض الذي خرج بقيد
العفة من ساء مزاجه
وأمكن علاجه ولكل
جهة لما قاله بعضهم ان
عدم سلامة العنين
والرجلين من الامراض
عند الاطباء الانهما في
العرف لا يعدان مرضا
فهذا خصهما بالذكر

للناس بالدخول جاز ويكره لانه لم يقض حق المسجد الجامع وعلاو الاول بانها من شعائر الاسلام
وخصائص الدين فيجب اقامتها على سبيل الاشتهار وفي المجتبى فانظر الى السلطان يحتاج الى العامة
في دينه ودنياه احتياج العامة اليه فلو امر اناسا يجمع بهم في الجامع وهو في مسجد آخر جاز لاهل
الجامع دون أهل المسجد الا اذا علم الناس بذلك اه ولم يذكرك صاحب الهداية هذا الشرط لانه غير
مذكور في ظاهر الرواية وانما هو رواية النوادر كما في البدائع (قوله وشرط وجوبها الاقامة
والذكورة والعفة والحرية وسلامة العنين والرجلين) فلا تجب على مسافر ولا على امرأة ولا
مريض ولا عبد ولا أعمر ولا متعدلان المسافر يخرج في الحضور وكذا المريض والاعمى والعبد
مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذر وادفع للمخرج والضرر ولم أر حكم الا على اذا كان
مقيما بالجامع الذي تصلى فيه الجمعة وأقيمت وهو حاضر هل تجب عليه لعدم المخرج أولا وانما لم
يذكر العقل والبلوغ والاسلام لانها شرط كل تكليف فلا حاجة الى ذكرها هنا كما في الخلاصة
وأما الشيخ الكبير الذي ضعف فهو ملحق بالمريض فلا يجب عليه وفي فتح القدير والمطر الشديد
والاختفاء من السلطان الظالم مسقط فلو قال المصنف وشرط وجوبها الاقامة والدكورة والعفة
والحرية ووجود البصر والقدرة على المشي وعدم الخس والخوف والمطر الشديد لكان أشمل
وأشار المصنف باشتراط الحرية الى عدم وجوبها على المكاتب والمأذون والعبد الذي حضر مع
مولاه باب المسجد لحفظ الدابة ولم يخل بالحفظ والعبد الذي يؤدي الضريبة لفقد الشرط لكن هل
له صلاتها بغير اذن المولى قال في التبيين واذا أراد العبد ان يخرج الى الجمعة أو الى العيدين بغير
اذن مولاه ان كان يعلم ان مولاه يرضى بذلك جاز والا فلا يخل له الخروج بغير اذنه لان الحق له في
ذلك ولو رآه فسكت حل له الخروج اليها لان السكوت بمنزلة الرضى وعن محمد في العبد يسوق دابة
مولاه الى الجامع فانه يشغل بالحفظ ولا يصلى الجمعة لانه لم يوجد الرضا باداء الجمعة والاصح ان له
ذلك اذا كان لا يخل بحق المولى في امساك دابته اه وفي السراج الوهاج وان اذن للعبد مولاه وجب
عليه الحضور وقال بعضهم يتخير وصحح الوجوب على المكاتب ومعتق البعض ولا يخفى ما فيه وجرم
في الظهيرية في العبد الذي اذن له مولاه بالتخير وهو أليق بالقواعد وأشار باشتراط سلامة العنين
الى عدم وجوبها على الاعمر مطلقا ما اذا لم يجد قائدا فجمع عليه وان وجد اما بطريق التبرع أو
الاجارة أو معه مال يستأجره به فكذلك عند أبي حنيفة وعندهما تجب عليه وأشار باقتصاره على
هذه الشروط الى انها لا تسقط عن الاجير وفي الخلاصة وللتأجر منع الاجير عن حضور الجمعة وهذا
قول الامام أبي حفص وقال الامام أبو علي الدقاق ليس له أن يمنعه لكن تسقط عنه الاجرة بقدر
اشتغاله بذلك ان كان بعيدا وان كان قريبا لا يحيط عنه شيء وان كان بعيدا واشتغل قدر ربع
النهار حط عنه ربع الاجرة فان قال الاجير حط عنى الربع بمقدار اشتغالى بالصلاة لم يكن له ذلك
اه وظاهر المتن يشهد للدقاق ولا حاجة الى ذكر سلامة العنين والرجلين لدخولهما تحت العفة
كما وقع في كثير من الكتب مع ان ظاهر العبارة مشكل لانه يقتضى أن احدهما لو لم تسلم فانه
لا تجب عليه صلاة الجمعة مع ان الامر بخلافه لانه ليس باعمر ولا بمعد فلو قال ووجود البصر والقدرة
على المشي لكان أولى الآن يقال ان الالف واللام اذا دخلت على المثني ابطالت معنى التثنية كالجمع

ولان فيها خلافا اه (قوله مع ان الامر بخلافه الخ) استدرك عليه في الدر المختار بما قاله الشافعي وغيره لا تجب على مفلوج الرجل
ولا مقطوعها وأجاب بعضهم بحمل ما ذكره المؤلف على ما اذا أصاب الاخرى مجرد العرج الغير المانع من المشي بلا مشقة

فصار بمعنى المفرد وألحق بالمريض الممرض وفي السراج الوهاج الأصح أنه إن بقي المريض ضائعا بخروجه لم يجب عليه وفي التجنيس الرجل إذا أراد السفر يوم الجمعة لأبأس به إذا خرج من الممران قبل خروج وقت الظهر لأن الوجوب بآخر الوقت وآخر الوقت هو مسافر فلم يجب عليه صلاة الجمعة قال رضي الله عنه وحكى عن شمس الأئمة الحلواني أنه كان يقول لي في هذه المسئلة اشكال وهو إن اعتبار آخر الوقت انما يكون فيما ينفرد بإدائه وهو سائر الصلوات فأما الجمعة لا ينفرد هو بإدائها وانما يؤدنها الإمام والناس فينبغي أن يعتبر وقت أدائها حتى إذا كان لا يخرج من المصر قبل أداءه الناس فينبغي أن يلزمه شهود الجمعة اهـ (قوله ومن لا الجمعة عليه ان أدائها جازع عن فرض الوقت) لانهم تعاملوه فصاروا كالسافر اذا صام وأشار بقوله جازع عن الفرض الى أنهم أهل للتكليف فلا يرد عليه الصبي والمجنون وان دخل تحت قوله ومن لا الجمعة عليه ولهذا فصل في البدائع فيمن لا الجمعة عليه فقال ان كان صبا وصلاها فهي تطوع له وان كان مجنونا فلا صلاة له أصلا وأما من كان أهلا للوجوب كالمرضى والمسافر والمرأة والعبد يجزئهم ويسقط عنهم الظهر فيسقط بالجمعة لان من لا حج عليه اذا أدى الحج فان كان لفقد المال وان الحج يسقط عنه حتى لو أيسر بعده فانه لا حج عليه لما ذكرنا وان كان لعدم أهليته كالعبد ان أدى الحج مع مولاه فانه لا يحكم بجوازه فرضا حتى يؤخذ بحجة الاسلام بعد حريته والفرق أن المنع من الجمعة كان نظر المولى والنظر ههنا في الحكم بالجواز لاننا لم نجوز وقد تعطلت منافعه على المولى لوجب عليه الظهر فتعطل عليه منافعه ثانيا فينتقل النظر ضررا وداليس بحكمة فتبين في الآخرة أن النظر في الحكم بالجواز فصار مأذونا لدلالة كالعبد المحجور عليه اذا أجرن نفسه أنه لا يجوز ولو سلم من العمل يجوز ويجب عليه كمال الاجرة لما ذكرنا كذا هذا بخلاف الحج فان هناك لا يتبين أن النظر للمولى في الحكم بالجواز لانه لا يؤخذ للحال بشئ آخر اذ لم يحكم بجوازه بل يخاطب بحجة الاسلام بعد الحرية فلا يتعطل على المولى منافعه كذا في البدائع ولم أر نقلا صريحا هل الأفضل لمن لا الجمعة عليه صلاة الجمعة أو صلاة الظهر لكن ظاهر الهداية والعناية وغاية البيان أن الأفضل لهم صلاة الجمعة لانهم ذكر وأن صلاة الظهر لهم يوم الجمعة رخصة فدل أن العزيمة صلاة الجمعة وينبغي أن يستثنى منه المرأة فان صلاتها في بيتها أفضل والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وللمسافر والعبد والمريض أن يؤم فيها) أي في الجمعة وقال زفر لا يجزئه لانه لا فرض عليه واشبهه الصبي والمرأة ولنا أن هذه رخصة فاذا حضر واتقع فرضا على ما بينا أما أداء الصبي فمسلوب الاهلية والمرأة لا تصلح لإمامة الرجال (قوله وتنعتبهم) أي الجمعة بالمسافر والعبد والمريض للإشارة الى رد قول الشافعي ان هؤلاء تصح امامتهم لكن لا يعتبهم في العدد الذي تنعتبهم الجمعة وذلك لانهم لم يصلحوا للإمامة فلان يصلحوا للاقتداء أولى كذا في العناية (قوله ومن لا عذر له لو صلى الظهر قبلها كره) أي حرم قطعا وانما ذكر الكراهة اتباعا للقيد وري مع أنه مما لا ينبغي فانه أوقع بعض الجهلة في ضلالة من اعتقاد جواز تركها وقد قدمنا أن من أنكر فرضها فهو كافر بالله تعالى قال في فتح القدير لا بد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحت الظاهر لانه ترك الفرض القطعي باتفاقهم الذي هو أكدم من الظهر فكيف لا يكون مرتكبيا محرما غير أن الظهر تقع صححة اهـ فالحاصل أن فرض الوقت هو الظهر عندنا بدلالة الاجماع على أن بخروج الوقت يصلي الظهر بنية القضاء فلو لم يكن أصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء ثم هو مأمور بالسقاطه والاتباع بالجمعة وعند زفر فرض الوقت هو الجمعة وائدة الاختلاف تطهر في ثلاثة أحدها في هذه

ومن لا الجمعة عليه ان
أدائها جازع عن فرض
الوقت وللمسافر والعبد
والمريض أن يؤم فيها
وتنعتبهم ومن لا عذر
له لو صلى الظهر قبلها كره

(قوله أحدها هذه
المسئلة) أعني مسئلة
المن أي صحة الظهر مع
الكراهة أو المحرمة فانها
لا تصح عند زفر كما في
التبيين والفتح وكان ينبغي
للمؤلف أن ينص على
ذلك ليندفع الاشتباه

(قوله وروى عنه الغرض) وتقبل عن محمد رحمه الله ان فرض الوقت الجمعة وله اسقاطها بالظهر وروى عنه انه قال لا أدري ما أصل فرض الوقت في هذا اليوم ولكنه يسقط الغرض بآداء الظهر أو الجمعة يريد ١٦٥ به ان أصل الغرض أحدهما

لا بعينه ويتعين بفعاله ولكن ظاهر الرواية عن العلماء الثلاثة ما ذكره في الكتاب (قوله فالبطالان به مقيد بما اذا كان يرجو أدراكها) الا صوب اسقاطه لاقتضائه عدم

فان سعى اليها بطل

البطالان فيما اذا لم يدركها لبعده المسافة مع انه سينقل عن السراج صحيح البطلان وعبارة السراج هكذا وهذا اذا سعى اليها والامام في الصلاة أو قبل أن يصلي وشرط بعض أصحابنا كونه يدركه والصحيح الاول وفي النهاية اذا سعى الى الجمعة قبل أن يصلها الامام الا انه لا يرجو أدراكها لبعده المسافة لم يطل ظهره في قول العراقيين ويبتطل في قول البلخيين وهو الصحيح اه وبها علم عدم صحة ما في النهر من عزوه التقيد للبطالان برجاء أدراكها وتحجج عدمه حين عدمه الى السراج وقد تابعه في الدر المختار (قوله حتى لو كان يتسه قريبان المسجد) أي وبعيدا من

المسئلة ثانيها لو نوى فرض الوقت يصير شارعا في الظهر عندنا وعندنا في الجمعة ثالثها لو تذكروا عليه وكان لو اشتغل بالقضاء تفوته الجمعة دون الظهر فانه يقضى ويصلى الظهر بعده عندنا وعندنا يصلى الجمعة ولو كان بحال تفوته الظهر والجمعة لا يقضيها اتفاقا كذا في أكثر الكتب وفي المحيط ذكر ثلاثة أقوال عندنا فرض الوقت الظهر لكن العبد مأمور باسقاطه عنه بآداء الجمعة وعند محمد الغرض هو الجمعة وله أن يسقط بالظهر رخصة وروى عنه الغرض أحدهما لا بعينه ويتعين ذلك بآدائه وعند زفر والسافعي الغرض هو الجمعة والظهر بدل عنها في حق المعذور اه وقد ظهر للعبد الضعيف صحة كلام القدوري ومن تبعه في التعبير بالكراهة لان صلاة الظهر قبل أداء الجمعة من الامام ليست مفقودة للجمعة حتى تكون حراما انما المفوت لها عدم سعيه فان سعيه بعد صلاة الظهر اليها فرض كما صرحوا به فان لم يسع فقد فوتها فحرم عليه ذلك وأما الصلاة وانها مكروهة فقط باعتبار أنها قد تكون سببا للتفويت باعتبار اعتمادها عليها وهم انما حكموا على صلاة الظهر بالكراهة ولم يقل أحد ان ترك الجمعة بغير عذر مكروه حتى يلزم ما ذكر من الايقاع في جهالة فقوله في فتح القدير لانه ترك الغرض القطعي ممنوع لما علمت أنه لا يلزم من صلاة الظهر ترك الغرض والله سبحانه الموفق للصواب قيد بقوله قبلها لانه لو صلى الظهر في منزله بعد ما صلى الامام الجمعة يجوز اتفاقا بلا كراهة كذا في غاية البيان مع أنه قد فوت الجمعة ففسد الصلاة غير مكروهة وتفويت الجمعة حرام وهو مؤيد لما قلنا وقيد بقوله لا عذراه لان المعذور اذا صلى الظهر قبل الامام فلا كراهة اتفاقا (قوله فان سعى اليها بطل) أي الظهر المؤدى عند أبي حنيفة بمجرد السعي اليها لانه مأمور بعد صلاة الظهر بنقضها بالذهاب الى الجمعة والذهاب اليها شروع في طريق نقضها بالمأمور به فيحكم بنقضها به احتياطا لترك المعصية وقال لا تبطل حتى يدخل مع الامام واختلفوا في معنى السعي اليها والمختار انه الانفصال عن داره حتى لا يبطل قبله على المختار لان السعي الراض لها هو السعي اليها على الخصوص ومثله ذلك السعي انما يكون بعد خروجه من باب داره والمراد من السعي المشي لا الاسراع فيه وانما عبروا به اتباعا للآية وقيد بقوله سعى لانه لو كان جالسا في المسجد بعد ما صلى الظهر فانه لا يبطل حتى يشرع مع الامام اتفاقا كذا في الحقائق وقيد بقوله اليها لانه لو خرج لم حاجة أو خرج وقد فرغ الامام لم يبطل ظهره اجما فالبطالان به مقيد بما اذا كان يرجو ادراكها بان خرج والامام فيها ولم يكن شرع وأطلق فشمس ما اذا لم يدركها لبعده المسافة مع كون الامام فيها وقت الخروج أو لم يكن شرع وهو قول البلخيين قال في السراج الوهاج وهو الصحيح لانه توجهه اليها وهي لم تغت بعد حتى لو كان بيته قريبا من المسجد وسمع الجماعة في الركعة الثانية وتوجهه بعد ما صلى الظهر في منزله بطل الظهر على الاصح أيضا ما ذكرنا وفي النهاية اذا توجه اليها قبل أن يصلها الامام ثم ان الامام لم يصلها العذر أو لغيره اختلفوا في بطلان ظهره والصحيح أنها لا تبطل وكذا لو توجه اليها والامام والناس فيها الا انهم خرجوا منها قبل اتمامها لاثباته فالصحيح أنه لا يبطل ظهره ثم اعلم أن الضمير المستتر في قوله سعى يعود الى مصلى الظهر لا الى من لا عذراه ليكون أقودوا شمس فانه لا فرق بين المعذور وغيره في بطلان ظهره بسعيه كما في غاية البيان والسراج الوهاج لكن التعليل المذكور أولا لا يشمله لان المعذور ليس بمأمور بالسعي اليها مطلقا فكيف يبطل به في ذنبي

باب المسجد كما في السراج (قوله ثم اعلم ان الضمير المستتر الخ) قال في النهر الضمير في صلى واقع على من غاف عنه وقع فيه غاية الامر أنه سكت عن المعذور (قوله لكن التعليل أولا لا يشمله) أجاب الشارح وكذا في الفتح في معرض الجواب عن قول زفر بانه انما

أن لا يبطل الظهر بالسعي ولا بشروعه في صلاة الجمعة لان الغرض قد سقط عنه ولم يكن مأمورا
بنقصه فتكون الجمعة بغيره كما قال به زفر والشافعي وظاهر ما في المحيط أن ظهره انما يبطل
بحضوره الجمعة لا بمجرد سعيه كما في غير المعذور وهو أخف اشكالا وأسند المصنف البطلان الى
الظهر ليعيد أصل الصلاة لم يبطل فينقلب فلا كما في السراج الوهاج وذكر في الظهيرية والخلاصة
لرستاق اذا سعى يوم الجمعة الى مصر يريد به اقامة الجمعة واقامة حوائج نفسه في مصر ومعظم
مقصوده اقامة الجمعة ينال ثواب السعي الى الجمعة وان كان قصده اقامة الحوائج لا غير أو كان معظم
مقصوده اقامة الحوائج لا ينال ثواب السعي الى الجمعة اهـ وبهذا يعلم أن من شرك في عبادته فان
العبرة للاغلب وفيه سعي المصلي لان المأموم لو لم يسمع اليها وسعى امامه فانه لا يبطل ظهره المأموم
وان بطل ظهره امامه لان بطلانه في حق الامام بعد الفراغ فلا يضر المأموم كما صرح به في المحيط (قوله
وكره للمعذور والمسجون أداء الظهر بجماعة في مصر) لان المعذور قد يقتدى به غيره فيؤدي
الى تركها وما عمل به في الهداية أولا بقواه لما فيه من الاخلال بالجمعة اذ هي جامعة للجماعات
مبنى على عدم جواز تعددها في مصر واحد وهو خلاف المنصوص عليه رواية ودراية قيد بالمصر
لان الجماعة غير مكروهة في حق أهل السواد لانه لا جمعة عليهم وأقارب الكراهة ان الصلاة صحيحة
لاستجماع شرائطها وفي فتاوى الولوالجي قوم لا يجب عليهم أن يحضروا الجمعة لبعدها عن الموضع صلوا
الظهر جماعة لانه لا يؤدي الى تقليل الجماعة في الجمعة اهـ فان كانوا في السواد فظاهر وان كانوا
في المصر فهم مستثناة من كلام المصنف ولو حذف المصنف المعذور والمسجون لكان أولى فان
أداء الظهر بجماعة مكروه يوم الجمعة مطلقا قال في الظهيرية جماعة فاتهم الجمعة في المصر فانهم
يصلون الظهر بغبر أذان ولا اقامة ولا جماعة اهـ وذكر الولوالجي ولا يصلي يوم الجمعة جماعة في
مصر ولا يؤذن ولا يقيم في سجن وغيره لصلاة ولو زاد أو اداؤه منفردا قبل صلاة الامام لكان
أولى لما في الخلاصة ويستحب للمريض أن يؤخر الصلاة الى أن يفرغ الامام من صلاة الجمعة وان لم
يؤخره بكره هو الصحيح اهـ ولعله اما لاحتمال أن يقتدى به غيره فيؤدي الى تركها أو يعاقب
فيحضرها وقد اقتصر في المجتبى على الثاني وانما صرح بالمسجون مع دخوله في المعذور للاختلاف
في أهل السجن فان في السراج الوهاج ان المسجونين ان كانوا ظلمة قد روعا على ارضاء المحصوم وان
كانوا مظلومين أمكنهم الاستغاثه وكان عليهم حضور الجمعة وقيد بالجماعة لما في التفريق أن
المعذور يصلي الظهر باذان واقامة وان كان لا تستحب الجماعة وقيد بالظهر لان في غيرها لا بأس
أن يصلوا جماعة وأشار المصنف الى أن المساجد تغلق يوم الجمعة الا الجامع لئلا يجتمع فيها جماعة
كذا في السراج الوهاج وظاهر كلامهم ان الكراهة في مسألة الكتاب تحريرية لان الجماعة مؤدية
الى المحرم وما أدى اليه فهو مكروه تحريرا (قوله ومن أدركها في التشهد أو في سجود السهو أو تم
جمعة) يعني عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمدان أدرك معه أكثر الركعة الثانية بني عليها الجمعة
وان أدرك أقلها بني عليها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوان بعض الشرائط في حقه
فيصلي أربع اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتبارا بالجمعة ويقرأ في الاخير بين
لا احتمال التولية وإهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى تشترط نية الجمعة وهي ركعتان ولا وجه
لما ذكر لانها مختلفة فان لا يبنى أحدهما على تحريره الا تنزوي وجود الشرائط في حق الامام يجعل
موجودا في حق المسبوق وأشار المصنف رحمه الله الى انه لا بد أن ينوي الجمعة دون الظهر حتى لو نوى

وكره للمعذور والمسجون
أداء الظهر بجماعة في
المصر ومن أدركها في
التشهد أو في سجود
السهو أو جمعة

رخص له تركها لعذر
وبالالتزام التحق بالصحيح
(قوله ولو حذف المصنف
وقوله الا في ولو زاد أو
أداؤه الخ) قال في النهر أما
الحذف كما ذكره غير محتاج
إليه لانه معلوم بالأولى
وأما الزيادة فلانها توهم
ان الكراهة فيها كالتى
قبلها تحريرية وظاهر
الخلاصة يقتضى انها
تنزيهية (قوله في سجن
وغيره لصلاة) عبارة
الولوالجية لصلاة الظهر

الظاهر لم يصح اقتداءه كذا في المبسوط وفي المضمهرات انه مجمع عليه وأشار أيضا الى ان الامام يسجد
 للسجود في الجمعة والعديد والمتأخرين ان لا يسجد في الجمعة والعديد له وهم الزيادة
 من الجهال كذا في السراج الوهاج وغيره ثم اذا قام هذا المسبوق الى قضائه كان مخيرا في القراءة ان
 شاء جهر وان شاء خافت كذا في السراج الوهاج أيضا وفي المجتبى ولو زجه الناس فلم يستطع السجود
 فوقف حتى سلم الامام فهو لاحق يعضى في صلاته بغير قراءة اه وقيد بالجمعة لان من أدرك الامام
 في صلاة العيد في التشهد فانه يتم العيد اتفاقا كذا في فتح القدير من صلاة العيد وذكري السراج
 ان عند محمد لم يصرم مدر كالعيد وفي الظهيرية معزيا الى المنتقى مسافرا أدرك الامام يوم الجمعة في
 التشهد يصلي أربعين التكبير الذي دخل فيه اه وهو مخصص لما في المتن من مقتض محملها على ما اذا
 كانت الجمعة واجبة على المسبوق اما اذا لم تكن واجبة فانه يتم ظهرا (قوله واذا خرج الامام فلا
 صلاة ولا كلام) لما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم كانوا
 يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الامام وقيل الصحابي حجة ولان الكلام بمقتضى طبعه فيجوز
 بالاستماع والصلاة قد تستلزمه أيضا وبه اندفع قوله ما انه لا بأس بالكلام اذا خرج قبل ان يخطب
 واذا نزل قبل ان يكبر وأجمعوا ان الخروج قاطع للصلاة وفي العميون المراد اجابة المؤذن اما غيره من
 الكلام فيكره اجماعا كذا في السراج الوهاج وفسر الشارح الخروج بالصعود على المنبر وهكذا في
 المضمهرات وذكري السراج الوهاج يعني خروج من المقصورة وظهر عليهم وقيل صعد المنبر وان لم يكن
 في المسجد مقصورة يخرج منها لم يتركوا القراءة والذكر الا اذا قام الامام الى الخطبة اه وفي شرح
 المجمع عبارة الخروج واردة على عادة العرب من انهم يتخذون للامام مكانا خاليا تعظيما لشأنه
 فيخرج منه حين اراد الصعود هكذا شاهدناه في ديارهم والقاطع في ديارنا يكون قيام الامام للصعود
 اه والحاصل ان الامام ان كان في خلوة فالقاطع انفصاله عنها وظهوره للناس والافقيام للصعود
 وأطلق في الصلاة فشمل السنة وتحية المسجد ويدل عليه الحديث اذا قلت لصاحبك والامام يخطب
 يوم الجمعة أنصت فقد لغوت فانه يفيد بطريق الدلالة منعهما بالاولى لان المنع من الامر بالمعروف
 وهو أعلى من السنة وتحية المسجد وما في صحيح مسلم من قوله صلى الله عليه وسلم اذا جاء أحدكم والامام
 يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما فمحمول على ما قبل تحريم الكلام فيها فدل على المعارضة وجوابهم
 بحمله على ما اذا أمسك عن الخطبة حتى يفرغ من صلاته كما اجابوا به في وائعة سليلك الغطفاني فغير
 مناسب لمذهب الامام لما علمت انه يمنع الصلاة بمجرد خروجه قبل الخطبة الى ان يفرغ من الصلاة
 وفي فتح القدير ولو خرج وهو في السنة يقطع على ركعتين اه وهو قول ضعيف وعزاه قاضيان الى
 النوادر قال فاذا قطع يلزمه أربع ركعات والصحیح خلافه كما في المحط قال الوالوجي في فتاواه اذا شرع
 في الاربع قبل الجمعة ثم افتتح الخطبة أو الاربع قبل الظهر ثم أقيمت هل يقطع على رأس الركعتين
 تسكلم وافيه والصحیح انه يتم ولا يقطع لانها بمنزلة صلاة واحدة واجبة اه وكذا في المبتهنى
 بالغين المجمة ولا يرد عليه قضاء فائنة لم يسقط الترتيب بينها وبين الوقتية فانها لا تذكره كما في السراج
 الوهاج لانه أطلق فيها لما قدمه ان الترتيب واجب بمعنى الشرط وأطلق في منع الكلام فشمل
 الخطيب قال في البدائع ويكره للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة الا اذا كان أمرا بمعروف فلا يكره
 لما روى ان عمر كان يخطب يوم الجمعة فدخل عليه عثمان فقال له أبة ساعة هذه فقال له ما زدت
 حين سمعت النداء بأمر المؤمنين على ان توصأت فقال والوضوء أيضا وقد علمت ان رسول الله أمر

واذا خرج الامام فلا
 صلاة ولا كلام

(قوله وهو مخصص لما
 في المتن الخ) قال في النهر
 الطاهر ان هذا يخرج
 على قول محمد غاية الامر
 انه جزم به لا اختياره اياه
 والمسافر مثال لا قيد اه
 ويؤيده ما مر في الرد على
 محمد (قوله وهو أعلى من
 السنة وتحية المسجد)
 كان المناسب اسقاط
 قوله وهو وليكون قوله
 أعلى خبر الآن

(قوله كما صرح به في الخلاصة) قال في النهر لم يذكر التسبيح في الخلاصة وانما عبارته ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة حتى لا ينبغي أن يأكل ويشرب والامام في الخطبة ويحرم الكلام وسواه كان أمرا بالمعروف أو كلما آخر نعم في البدائع يكره الكلام حال الخطبة وكذا قراءة القرآن وكذا الصلاة وكذا كل ما شغل باله عن سماع الخطبة من التسبيح والتهايل والسكابة بل يجب عليه أن يسمع ويسكت وهذا قول ١٦٨ الامام وقال لا بأس به اذا خرج قبل أن يخطب واذا نزل قبل أن يكبر واذا جلس

بالاعتسال اه فاستفيد منه انه لا يسلم اذا صعد المنبر وروى انه يسلم كما في السراج الوهاج وشمل التسبيح والذكر والقراءة وفي النهاية اختلف المشايخ على قول أبي حنيفة قال بعضهم انما كان يكره ما كان من كلام الناس أما التسبيح ونحوه فلا وقال بعضهم كل ذلك مكروه والاول اصح اه وكذا في العمالية وذكر الشارح ان الاحوط الانصات اه ويجب أن يكون محل الاختلاف قبل شروعه في الخطبة ويدل عليه قوله على قول أبي حنيفة وأما وقت الخطبة والكلام مكروه تحريرا ولو كان أمرا بمعروف أو تنبيها أو غيره كما صرح به في الخلاصة وغيره اوزاد فيها ان ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة من أكل وشرب وكلام وهذا ان كان قريبا وان كان بعيدا فقد تقدم من المصنف ان الثاني كالقريب وهو الاحوط في المحيط وهو الاصح وأما دراسة الفقه والنظر في كتب الفقه ففيه اختلاف وعن أبي يوسف انه كان ينظر في كتابه ويحججه وقت الخطبة ولو لم يتكلم لكن أشار بيده أو بعينه حين رأى منكرا الصحيح انه لا بأس به وشمل تسميت العاطس ورد السلام وعن أبي يوسف لا يكره الرد وهو خلاف المذهب واختلفا في الحمد اذا عطس السامع وصححو انه يرد في نفسه لكن ذكر الوالو الجي ان الاصوب انه لا يجب فيهما لانه يختل الانصات وانه مأمور به وعليه الفتوى وكذا اختلفوا في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند سماع اسمه والصواب انه يصلي في نفسه كما في فتح القدير ولا يرد على المصنف لو رأى رجلا عند بدئ تخاف وقوعه فيها أو رأى عقربا تدب الى انسان فانه يجوز له ان يحذره وقت الخطبة لان ذلك يجب لحق آدمي وهو محتاج اليه والانصات لحق الله تعالى ومبناه على المسامحة كما في السراج الوهاج وفي المحتبى الاستماع الى خطبة النكاح والختم وسائر الخطب واجب والاصح الاستماع الى الخطبة من أولها الى آخرها وان كان فيها ذكر الولاية اه ثم اعلم ان ما تعرف من ان المرقى للخطيب يقرأ الحديث النبوي وان المؤذنين يؤمنون عند الدعاء ويدعون للحجابة بالرضي واللسان بالنصر الى غير ذلك فكله حرام على مقتضى مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأغرب منه ان المرقى ينهى عن الامر بالمعروف بمنتهى الحديث الذي يقرأه ثم يقول أتصتوا رجمكم الله ولم أرنفسا في وضع هذا المرقى في كتب أئمتنا (قوله ويجب السعي وترك البيع بالاذان الاول) لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وانما اعتبر بالاذان الاول لحصول الاعلام به ومعلوم انه بعد الزوال اذ الاذان قبله ليس باذان وهذا القول هو الصحيح في المذهب وقيل العبرة للاذان الثاني الذي يكون بين يدي المنبر لانه لم يكن في زمنه عليه الصلاة والسلام الا هو وهو ضعيف لانه لو اعتبر في وجوب السعي لم يتمكن من السنة القبلية ومن الاستماع بل ربما يخشى عليه فوات الجمعة وفي صحيح البخاري مسند الى السائب بن يزيد قال كان النداء ليوم الجمعة أوله اذا جلس الامام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فلما كان عثمان وكثر الناس زاد النداء الثالث على الزوراء

عند الثاني قبل الخلاف في اجابة المؤذن أما غيره فيكره اجماعا وقيل في كلام يتعلق بالاذان أما المتعلق بالنداء فيكره اجماعا (قوله انه يرد) الظاهر أن يقول بحمد (قوله في نفسه) قال القهستاني قبيل الامامة ويجب السعي اليها وترك البيع بالاذان الاول بان يسمع نفسه أو يصحح الحروف فانهم فسروه به وعن أبي يوسف انه يصلي قلبا اثم اثار الامرا لانصات والصلاة عليه صلى الله عليه وسلم كما في الكرماني اه وفي امداد الفتح عن الفتح بعد رواية أبي يوسف قال وهو الصواب (قوله ثم اعلم الخ) نقل الحسير الرملي عن الرملي الشافعي ان والده أفتى بانه ليس له أصل في السنة وانه لم يفعل بين يديه صلى الله تعالى عليه وسلم بل كان يعمل حتى يخرج الناس فاذا جمعو اخرج

اليهم وحده من غير شأويش يصح بين يديه وكذلك الخلفاء الثلاثة بعده ثم قال انه بدعة حسنة لان قراءة الآية ترغيبا في الصلاة عليه صلى الله تعالى عليه وسلم وفي قراءة الحديث تيسيرا لاجتناب الكلام وأقره رملينا وقال انه لا ينبغي القول بتحرمة قراءة الحديث على الوجه المتعارف لتوافر الامنة وتظاهرهم عليه اه ولا ينبغي ما فيه فان العرف لا يصير الحرام مباحا تامل (قوله زاد النداء الثالث) قال في الفتح وفي رواية للبخاري زاد النداء الثاني وتسميته ثالثا قال

لان الاقامة تسمى اذانا كما في الحديث بين كل اذانين صلاة (قوله وصرح في السراج بعدمها) قال في النهرو ينبغي التعديل على الاول (قوله للاختلاف في وقته) قال في النهرو وقوع الخلاف في وقته لا يمنع القول بفرضيته وكفالك بوقت العصر شاهداه وفيه نظر لان مراد المؤلف ان اصل السعي فرض وأما كونه عند الاذان الاول فهو واجب ١٦٩ وليس بفرض للاختلاف فيه

فاورث شبهة وهذا بخلاف وقت العصر على انه لا يتأتى القول بالوجوب هناك ولا بوصف الوقت بالواجب ولا بالفرض (قوله وقيل ما يلي المقصورة) نقل في التتارخانية ان في زماننا لا يمنع الامراء ان يدخل الفقراء المقصورة الداخلة والصف الاول وان جلس على المنبر اذن بين يديه وأقيم بعد تمام الخطبة

ما كان في المقصورة الداخلة وفيها عن التهذيب المقام في الصف الاول ما هو اقرب الى الامام خلفه ثم عن يمينه ثم عن يساره وفيها عن النصاب ان سبق أحد بالدخول في المسجد مكانه في الصف الاول فدخل رجل أ كبر منه سنا أو أهل علم ينبغي له أن يتأخر ويقدمه تعظيما له اه هذا وظاهر كلامهم هنا ان المقصورة اذا كانت وسط المسجد كمقصورة مسجد دمشق ان ما كان خارج المقصورة مما هو عن يمين الصف

قال البخاري الزوراه موضع بالسوق بالمدينة وفي فتح البدير وقد تعلق بما ذكرنا بعض من نفى ان للجمعة سنة وأنه من المعلوم انه كان عليه السلام اذ اذرق المنبر أخذ بلال في الاذان فاذا أكمله أخذ عليه السلام في الخطبة فحتى كانوا يصلون السنة ومن ظن انهم اذا فرغ من الاذان قاموا وفر كعوا فهو من أجهل الناس وهذا مدفوع بان خروجه عليه السلام كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعد ما كان يصلي الاربع ويجب الحكم بوقوع هذا الجوز لما قدمنا من عموم انه كان عليه السلام يصلي اذا زالت الشمس اربعاً وكذا يجب في حقهم لانهم هم ايضا يعلمون الزوال كما تؤذن بل ربما يعلمونه بدخول الوقت لتؤذن اه والمراد من البيع ما يشغل عن السعي اليها حتى لو اشتغل بعمل آخر سوى البيع فهو مكروه أيضا كذا في السراج الوهاج وأشار بعطف ترك البيع على السعي الى انه لو باع أو اشترى حالة السعي فهو مكروه أيضا وصرح في السراج الوهاج بعدمها اذا لم يشغله وصرح بالوجوب لينيدان الاشتغال بعمل آخر مكروه كراهة تحريم لانه في رتبته ويصح اطلاق اسم الحرام عليه كما وقع في الهداية وبه اندفع ما في غاية البيان من ان فيه نظر لان البيع وقت الاذان جائز لانه مكروه وان المراد بالجواز الصحة لا المحل وبه اندفع أيضا ما ذكره القاضي الاسدي جاني من ان البيع وقت النداء مكروه للآية ولو فعل كان جائزا والامر بالسعي من الله تعالى على الندب والاستحباب لا على الحتم والایجاب اه فانه يفيدان الكراهة تنزيهية وليس كذلك بل تحريمية اتفاقا ولهذا وجب فسحده لوقوعه وأيضاً قوله ان الامر بالسعي للندب غير صحيح لانهم استدلوا به على فرضية صلاة الجمعة فلم انه للوجوب وتول الاكمل في شرح المنار ان الكراهة تنزيهية مردود لما علمت وانما لم يقل ويفترض السعي مع انه فرض للاختلاف في وقته هل هو الاذان الاول أو الثاني أو العبرة لدخول الوقت وفي المضمرات والذي يبيع ويشترى في المسجد أو على باب المسجد أعظم انما وأنتقل وزرا (قوله فاذا جلس على المنبر اذن بين يديه وأقيم بعد تمام الخطبة) بذلك جرى التوارث والضمير في قوله بين يديه عائد الى الخطيب الجالس وفي القدوري بين يدي المنبر وهو محاذ اطلاقاً لاسم المحل على الحال كما في السراج الوهاج فاطلاق اسم المنبر على الخطيب وفي كثير من الكتب لو سمع النداء وقت الاكل يتركه اذا خاف فوت الجمعة كخروج وقت المكتوبات بخلاف الجماعة في سائر الصلوات وفي المحيط وغيره ويستحب لمن حضر الجمعة ان يدهن ويمس طيباً ان وجدته ويلبس أحسن ثيابه ويغتسل ويجلس في الصف الاول لان الصلاة فيه أفضل ثم تكلموا في الصف الاول قيل هو خلاف الامام في المقصورة وقيل ما يلي المقصورة وبه أخذ الفقهاء أبو الليث لانه يمنع العامة عن الدخول في المقصورة فلا تتوصل العامة الى نيل فضيلة الصف الاول ومن مات يوم الجمعة يرجى له فضل وفي البدائع وينبغي للامام ان يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة مقدار ما يقرأ في صلاة الظهر ولو قرأ في الاولى بسورة الجمعة وفي الثانية بسورة المنافقين أو في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بسورة هل أتاك حديث الغاشية فحسن تبركاً بفعله عليه السلام ولكن لا يواطىء على قراءتها بل يقرأ غيرهما في بعض الاوقات كيلا يؤدي الى هجر الباقي

﴿ ٢٢ - بحر ثاني ﴾ الداخل وعن يساره لا يسمى صفاً أول فليتامل الآن يقال ان مرادهم بالمقصورة بيت داخل الجدار القبلي كبيت الخطيب في مسجد دمشق الذي يخرج منه الخطيب فالظاهر ان ملوكهم كانوا يصلون فيه خوفاً من الاعداء فلا يمكنون الناس من الدخول فيه أما مثل مقصورة دمشق فالذي يظهر ان ما عن طرفها قرب الحائط القبلي صف أول

﴿باب العيدين﴾ (قوله وهو كذلك لوجهين) قال في النهر فيه نظر اما أولاً فلان الجامع وان صنف بعد الان قوله ولا يترك واحداً منهما يدل على الوجوب اذ مثل هذا الكلام في الرواية يذكّر في الواجب غالباً كما في المعراج وأما ثانياً فلانه صرح في الاصل في موضع آخر بالوجوب ففي المجتبى ذكر محمد في الاصل رأيت العيدين هل يجب الخروج فيهما على أهل القرى والجمال والسواد قال انما يجب على الامصار ١٧٠ والمدائن فنص على الوجوب اهـ وبهذا يستغنى عما مر من ان في الاصل ما يدل على

الوجوب وفي البسائع وتأويل ما في الجامع انها وجبت بالسنة او هي سنة مؤكدة وانها في معنى الواجب على ان اطلاق اسم السنة لا ينفي الوجوب بعد قيام الدليل على

ولا يظنه العامة حتماً وفي الخلاصة ولا يعمل للرجل ان يعنى سؤال المساجد هكذا ذكر في الفتاوى قال الصدر الشهيد المختار ان السائل اذا كان لا يرب بين يدي المصلي ولا يتخطى رقاب الناس ولا يسأل المحافو يسأل لا مراً بل بدله منه لا بأس بالسؤال والاعطاء واذا حضر الرجل الجامع وهو ملائح ان يتخطى يؤذى الناس لم يخط وان كان لا يؤذى أحداً بان كان لا يطأ ثوباً ولا جسداً فلا بأس بان يتخطى ويدن من الامام وعن اصحابنا بانه لا بأس بالتخطى ما لم يأخذ الامام في الخطبة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿باب العيدين﴾

أي صلاة العيدين ولا خفاء في وجه المناسبة وسمى به لما ان الله سبحانه وتعالى فيه عوائد الاحسان الى عباده اولاً لانه يعود ويتكرر اولاً لانه يعود بالفرح والسرور أو تفاعلاً بعوده على من أدركه كما سميت القافلة قافلة تفاعلاً لا بقولها أي برجعوها وجمعها أعياد وكان حقها أعياداً لانه من العود ولكن جمع بالياء للزومها في الواحد والفرق بينه وبين عود الخشب فانه يجمع على عيدان وعود الله وفاته يجمع على أعياد كما في العيني وكانت صلاة عيد الفطر في السنة الاولى من الهجرة كما رواه أبو داود مسنداً الى أنس رضي الله عنه قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال ما هذان اليومان قالوا كنا نلعب فيهما في الجاهلية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله قد أبدلكم بهما خيراً منهما يوم الاضحى ويوم الفطر (قوله تجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة) تصريح بوجوبها وواحدى الروايتين عن أبي حنيفة وهو الاصح كما في الهداية واختار كما في الخلاصة وهو قول الاكثرين كما في المجتبى ويدل عليه في الرواية قول محمد في الاصل ولا يصلي نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف فانه من العيد فعلم انه ليس من النوافل ومن جهة الدليل مواظبته صلى الله عليه وسلم عليهما من غير ترك وفي رواية أخرى انها سنة لقول محمد في الجامع الصغير في العيدين يجتمعان في يوم واحد قال يشهدهما جميعاً ولا يترك واحداً منهما والاولى منهما سنة والاخرى فريضة قال في غاية البيان وهذا أظهر ولم يعلمه وهو كذلك لوجهين أحدهما ان الجامع الصغير صنفه بعد الاصل فخافه هو المعول عليه وثانيهما انه صرح بالسنة بخلاف ما في الاصل والظاهر أنه لا خلاف في الحقيقة لأن المراد من السنة السنة المؤكدة بدليل قوله ولا يترك واحداً منهما وكما صرح به في المبسوط وقد ذكرنا ههنا انها بمنزلة الواجب عندنا ولهذا كان الاصح أنه يأتى بترك المؤكدة كالواجب وفي المجتبى الاصح انها سنة مؤكدة وأما ان جميع شرائط الجمعة وجوبا وصحة شرائط العيد الا الخطبة فانها ليست بشرط حتى لو لم يخطب أصلاً وصح وأساء لترك السنة ولو قدمها على الصلاة صح وأساء ولا تعاد الصلاة

﴿باب صلاة العيدين﴾

تجب صلاة العيدين على من تجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة

وجوبها ذكر أبو موسى الضرب في مختصره انها فرض كفاية والصحيح انها واجبة اهـ وقيل في المسئلة روايتان كذا في الظهيرية (قوله أحدهما ان الجامع الصغير الخ) قال في النهر فائدة سمي الاصل أصلاً لانه صنف أولاً ثم الجامع الصغير ثم الكبير ثم الزيادات كذا في غاية البيان وذكر الحلبي في بحث التجميع ان محمداً قرأ على أبي يوسف الا ما كان فيه اسم الكبير كما مضاربة الكبير

والمزارة الكبير والمآذن الكبير والسير الكبير وفي عقد الفرائد ان السير الكبير هو آخر تأليف محمد رحمه الله تعالى (قوله فانها ليست بشرط) أي بل سنة لأنها تؤدي بعد الصلاة وشرط الشيء يسبقه أو يقارنه كذا في النهر قال وتأنى خبرها الى ما بعد صلاة العيد سنة كذا في الظهيرية وهذا يقتضى أنه لو خطب قبلها كان آتياً بأصلها وفيه توقف اذ لم ينقل قال الشيخ اسمعيل وليس بصحيح لجواز المتقدمة وعدم اعادتها كما وقع بهما التصريح

وبه اندفع مافي السراج الوهاج من ان المملوك تحب عليه العيد اذا اذن له مولاه ولا تحب عليه الجمعة لان الجمعة لها بدل وهو الظهر وليس كذلك العيد فانه لا بدل له لان منافعه لا تصير مملوكة له بالاذن فانه بعد الاذن كماله قبله وفي القنية صلاة العيد في الرسا يتق تكراهة تحريمه لانه اشتغال بما لا يصح لان المصير شرط الصحة (قوله وندب يوم الفطر ان يطعم ويغتسل ويستاك ويتطيب ويلبس أحسن ثيابه) اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم ويستحب كون ذلك المطعم وحلوا لما روى البخاري كان عليه الصلاة والسلام لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وتراً وأما ما يفعله الناس في زماننا من جمع التمر مع اللبن والفطر عليه فليس له أصل في السنة وظاهر كلامهم تقديم الاحسن من الثياب في الجمعة والعيد وان لم يكن أبيض والدليل دال عليه فقد روى البيهقي انه عليه الصلاة والسلام كان يلبس يوم العيد بريدة جراء وفي فتح القدير واعلم ان الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط حجر وخضر لانها احمر بحت فليكن يحمل البردة أحدهما اه بدليل نهيه عليه السلام عن لبس الاحمر كما رواه أبو داود والقول مقدم على الفعل والحاطر مقدم على المبيح لو تعارضاً فكيف اذا لم يتعارضاً بالحمل المذكور وزاد في الحاوي القدسي ان من المستحبات التزين وان يظهر فرحاً وبشاشة ويكثر من الصدقة حسب طاقته وقدرته وزاد في القنية استحباب التحتم والتكبير وهو سرعة الانتباه والابتكار وهو المسارعة الى المصلي وصلاة الغداة في مسجد حبه والخروج الى المصلي ماشياً والرجوع في طريق آخر والتهنئة بقوله تقبل الله منا ومنكم لا تنكر وفي المحتجب فان قلت عدد الغسل ههنا مستحباً وفي الطهارة سنة قلت للاختلاف فيه والصحيح انه سنة ومما مستحباً لاشتمال السنة على المستحب وعدسات المستحبات المذكورة ههنا في بعض الكتب سنة اه (قوله ويؤدي صدقة الفطر) معطوف على يطعم فيقتضي أن يكون الاداء مندوباً وهو كذلك لان الكلام كله قبل الخروج الى المصلي فالصدقة الفطر أحوال أحدها قبل دخول يوم العيد وهو جائز نأنيها يومه قبل الخروج وهو مستحب نأنيها يومه بعد الصلاة وهو جائز رابعها بعد يوم الفطر وهو صحيح ويأتى بالتأخير الا انه يرتفع بالاداء كن أخرج بعد القدرة فانه يأتى ثم يزول بالاداء كما سيأتي وانما استحباب الاداء قبله للحديث من أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات ولقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة ولان المستحب أن يأكل قبل الخروج الى المصلي فيقدم للفقير ليأكل قبلها فيتفرغ قلبه للصلاة (قوله ثم يتوجه الى المصلي) ضبطه في غاية البيان بالرفع وقال لا بالنصب ولم يبين وجهه ووجهه ان التوجه واجب وليس بمستحب ولهذا أتى بأسلوب آخر وهو والعطف به وفي السراج الوهاج المستحب أن يتوجه ماشياً ولا يركب في الرجوع لان النبي صلى الله عليه وسلم ماركب في عيده ولا جنازة ولا بأس ان يركب في الرجوع لانه غير قاصد الى قرينة وفي التجنيس والخروج الى الجبانة سنة لصلاة العيد وان كان يسعهم المسجد الجامع عند عامة المشايخ والصحيح اه وفي المغرب الجبانة المصلي العام في الصحراء وعلى هذا فيجوز أن يكون منصوباً عطفاً على يطعم لان التوجه الى المصلي مندوب كما أوداه في التجنيس وان كانت صلاة العيد واجبة حتى لو صلى العيد في الجامع ولم يتوجه الى المصلي فقد ترك السنة وانما أتى بهم لافادة ان التوجه مترشح عن جميع الافعال السابقة وفي الخلاصة ولا يخرج المنبر الى الجبانة يوم العيد واختلف المشايخ في بناء المنبر في الجبانة قال بعضهم يكرهه وقال بعضهم لا يكرهه وفي نسخة الامام خواهر زاده هذا حسن في زماننا وعن أبي حنيفة

وندب في الفطر أن يطعم
ويغتسل ويستاك
ويتطيب ويلبس أحسن
ثيابه ويؤدي صدقة
الفطر ثم يتوجه الى المصلي

(قوله وبه اندفع مافي
السراج) أي بما أفاده
المصنف ان جميع شرائط
الجمعة وجوباً وصحة شرائط
للعيد ومن جعلتها الحرية
فلا تجب العيد أيضاً
وان أدن له كالجُمعة
لكن قد تنقل في الجمعة
عن السراج ان الجمعة
تجب عليه وقال بعضهم
يختار

غير مكبر ومتنفل قبلها

(قوله وهو مردود الخ)

يقال عليه ان الامام

المحقق له علم بالخلاف

أيضا في البدائع وأما في

عيد الفطر فلا يكبر جهرا

في قول أبي حنيفة وعند

أبي يوسف ومحمد يجهره

وكذا في السراج الوهاج

والتارخانية ومواهب

الرحمن ودرر البحار وقال

في النهر غير مكبر أي جهرا

وهذا رواية المعلى عن

الامام وروى الطحاوي

عن ابن أبي عمير ان

البغدادى عن الامام انه

يكبر جهرا وهو قولهما

واختلف المشايخ في

الترجيح فقال الرازى

الصحيح من قول أصحابنا

مارواه ابن أبي عمير وما

رواه المعلى لم يعرف عنه

وفي الخلاصة الاصح ما

رواه المعلى كذا في الدراية

قال الرازى وعليه مشايخنا

بما رواه النهر فالخلاف

في الجهر وعدمه كما صرح

به في التبيين وعليه جرى

في غاية البيان والشرح

اه وكذا جرى عليه في

مختارات النوازل وشرح

الهداية وعزاه في النهاية

الى المبسوط وتحفة الفقهاء

وزاد الفقهاء

انه لا بأس به اه (قوله غير مكبر ومتنفل قبلها) أى قبل صلاة العيد أما الاول فظاهر كلامه انه لا يكبر يوم الفطر قبل صلاة العيد لاجهرا ولا سراوانه لافرق بين التكبير في البيت أو في الطريق أو في المصلى قبل الصلاة لكن أود بعد ذلك ان أحكام الاضحية كالفطر ألا انه يكبر في الطريق جهرا فصار معنى كلامه هنا انه لا يكبر في الطريق جهرا وفي غاية البيان المراد من نفي التكبير بصفة الجهر لان التكبير خير موضوع لا خلاف في جوازه بصفة الانخفاء اه وفي الخلاصة ما يخالفه قال ولا يكبر يوم الفطر وعندهما يكبر ويخاف وهو احدى الروايتين عن أبي حنيفة والاصح ما ذكرنا انه لا يكبر في عيد الفطر اه فأود ان الخلاف في أصله لا في صفة وان الاتفاق على عدم الجهرية ورده في فتح القدير بانه ليس بشئ اذا لم يمنع من ذكر الله بسائر اللفاظ في شئ من الاوقات بل من ايقاعه على وجه البسطة فقال أبو حنيفة رفع الصوت بالذكرة بدعة ويخالف الامر من قوله تعالى واذا كرر بك في نفسك ضرا وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر على مورد الشرع وقد ورد به في الاضحية وهو قوله تعالى واذا كرر الله في أيام معدودات جاء في التفسير ان المراد التكبير في هذه الايام اه وهو مردود لان صاحب الخلاصة أعلم بالخلاف منه ولان ذكر الله تعالى اذا قصده التخصيص بوقت دون وقت أو بشئ دون شئ لم يكن مشروعا حيث لم يرد الشرع به لانه خلاف المشروع وكلامهم انما هو فيما اذا خص يوم الفطر بالتكبير ولهذا قال في غاية البيان من باب المهر عند ذكر المتعة وقوله ولا يكبر في طريق المصلى عند أبي حنيفة أى حكما العيد ولكن لو كبر لانه ذكر الله تعالى يجوز ويستحب اه والحاصل ان الجهر بالتكبير بدعة في كل وقت الا في المواضع المستثناة وصرح قاضيان في فتاواه بكرامة الذكرة جهرا وتبعه على ذلك صاحب المستصفي وفي الفتاوى العلامة وتمنع الصوفية من رفع الصوت والصفق وصرح بحرمة العين في شرح التحفة وشنع على من يفعله مدعي انه من الصوفية واستثنى من ذلك في القنية ما يفعله الأئمة في زماننا فقال امام يعتاد في كل غداة مع جماعته قراءة آية الكرسي وآخر البقرة وشهادة الله ونحوه جهرا لا بأس به والافضل الانخفاء ثم قال التكبير جهرا في غير أيام التشريق لا يسن الا بازاء العدو أو للصوم وقاس عليه بعضهم الحريق والخواف كلها ثم رقم برقم آخر قاس وعنده جمع كثير يرفعون أصواتهم بالتلهيل والتسبيح جله لا بأس به والانخفاء أفضل ولو اجتمعوا في ذكر الله والتسبيح والتلهيل يخفون والانخفاء أفضل عند الفزع في السفينة أو ملاعبتهم بالسيف وكذا الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم اه وأما التكبير خفية وان قصد أن يكون لاجل يوم الفطر فهو مكروه أيضا والافهم مستحب ولو كان يوم الفطر وأما الثاني وهو التنفل قبلها فهو مكروه وأطلقه فشمع ما اذا كان في المصلى أو في البيت ولا خلاف فيما اذا كان في المصلى واختلفوا فيما اذا تنفل في البيت فعامة منهم على الكراهة وهو الاصح كما في غاية البيان وقيد بقوله قبلها لان التنفل بعدها فيه تفصيل وان كان في المصلى فكروه عند العامة وان كان في البيت فلا ودليل الكراهة ما في الكتب الستة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج فصلى بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها وهذا النفي بعدها محمول على ما اذا كان في المصلى لمحدث ابن ماجه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئا واذا رجع الى منزله صلى ركعتين اه قال في فتاوى قاضيان والخلاصة والافضل أن يصلى أربع ركعات بعدها وأطلقه فشمع صلاة الضحى وشمل من يصلي صلاة العيد اماما كان أو غيره ومن لم يصلها كما في السراج الوهاج ولهذا قال في الخلاصة للنساء اذا أردن أن يصلين

(قول المصنف ووقتها من ارتفاع الشمس) قال الشارح الزيلعي المراد بالارتفاع أن تبيض ١٧٣ (قوله ففعله امتثالا لامره)

لان طاعة الامام فيما ليس
معصية واجبة وهذا ليس
معصية لانه قول بعض
الصحابة كذا في المعراج
وقال في شرح المنية
والدي ذكره من عمل
الامة بنول ابن عباس
لامرينه الخلفاء بذلك
كان في زمنهم اما في زماننا
تعدال اذلا حليفة الا ان
والدي يكون بمصر فهو
حليفة اسمالامعنى لا تنفاه
بعض شروط الخلافة فيه
وقتها من ارتفاع الشمس
ليزوالها ويصلي ركعتين
مثليا قبل الزوائد وهي
ثلاث في كل ركعة

على ما يخفى على من له
دنى علم بشروطها والعمل
الاسما هو المذهب
عندنا لكن حيث لا يقع
الالتباس على الناس اه
أقول يؤخذ من هذان
امر الحليفة بشئ لا يبق
حكمه بعدموته أو عزله
ادلو في العمل بامر واجب
لوجب علينا الى اليوم
العمل بما أمر به هرون
أبا يوسف وبه يعلم حكم
أوامر سلاطين بني عثمان
فتدبر (قوله ولهذا
قيل ينوي بكل تكبيرة
الافتتاح الخ) أقول
ظاهرة انه ينوي بما زاد

الضحى يوم العيد صلين بعد ما يصلي الامام في الجماعة اه وهذا كله انما هو بحسب حال الانساز
وأما العوام فلا يمنعون من تكبير قبلها قال أبو جعفر لا ينبغي أن يمنع العامة من ذلك لقله رغبتهم
في الخبرات اه وكذا في التنفل قبلها قال في التجنيس مثل شمس الائمة المحلوا في ان كسالى العوام
يصلون الفجر عند طلوع الشمس أفترجهم عن ذلك قال لانهم اذا منعوا عن ذلك تركوها أصلا
وأدأوها مع تجويز أهل الحديث لها أولى من تركها أصلا اه (قوله ووقتها من ارتفاع الشمس
الى زوالها) أما ابتداء فلانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي العيد والشمس على تبتدرج أو رمحير
وهو بكسر القاف بمعنى قدر وأما الانتهاء فلما في السنن ان ركبا جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم
يشهدون انهم رأوا الهلال بالأمس فأمرهم أن يفطروا واذا أصبحوا يغدون الى مصلاهم ولو جاز
فعلها بعد الزوال لم يكن للتأخير الى الغد معنى واستفيد منه أنها لا تصح قبل ارتفاع الشمس بمعنى
لا تكون صلاة عيد بل نقل محرم ولو زالت الشمس وهو في اثنا فاسدت كما في الجمعة صرح به في
السراج الوهاج وعلى هذا فينبغي ادخاله في المسائل الاثني عشرية لما فيها كاجمعة وقد أغفلوها
عن ذكرها ويستحب تعجيل صلاة الاضحية لتعجيل الاضحية وفي المجتبى ويستحب أن يكون خروجه
بعد ارتفاع قدر رمح حتى لا يحتاج الى انتظار القوم وفي عيد الفطر يؤخر الخروج قليلا كتب
النبي صلى الله عليه وسلم الى عمرو بن حزم عجل الاضحية وأخر الفطر قيل ليوذى الفطرة يعجل الاضحية
(قوله ويصلي ركعتين مثليا قبل الزوائد) أما كونها ركعتين فنحن في عليه وأما كون الثناء قبل
التكبيرات فلانه شرع أول الصلاة فيقدم عليها في ظاهر الرواية كما يقدم على سائر الافعال والاذكار
(قوله وهي ثلاث في كل ركعة) أى الزوائد ثلاث تكبيرات في كل ركعة وهو قول ابن مسعود
رضي الله عنه وبه أخذنا ثمنا أبو حنيفة وصاحبه وأما ما في الخلاصة وعن أبي يوسف كما قال ابن
عباس رضي الله عنه فما خمس في الاولى وخمس في الثانية أو أربع على اختلاف الروايات والائمة
في زماننا يكبرون على مذهب ابن عباس لان الخلفاء شرطوا عليهم ذلك اه فليس مذهبا لابي
يوسف وانما فعله امتثالا لامره هرون الرشيد قال في السراج الوهاج لما انتقلت الولاية الى بني العباس
أمروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا ذلك في مناشيرهم وهذا تأويل ما روى
عن أبي يوسف أنه قدم بغداد فصلى بالناس صلاة العيد وخلفه هرون الرشيد فكبر تكبيرا ابن
عباس فيحتمل أن هرون أمره ان يكبر تكبيرا جده ففعله امتثالا لامره وأما مذهبه فهو على تكبير
ابن مسعود رضي الله عنه لان التكبير ورفع الايدي خلاف المعهود فكان الأخذ به بالاول
أولى اه وكذا هو مروي عن محمد قال في الظاهرية انه ما فعلا ذلك امتثالا لامر الحليفة لا مذهبا
ولا اعتقادا وذكروا في المجتبى ثم يأخذ بأى هذه التكبيرات شاء وفي رواية عن أبي يوسف ومحمد قال
في الموطأ بعد ذكر الروايات فما أخذت به فحسن ولو كان فيها نسخ ومنسوخ لكان محمد بن الحسن
أولى بمعرفة تقدمه في علم الحديث والفقه وقيل لا تخزنه نسخ الاول والصحیح ما قلناه والاخذ
بتكبيرات ابن مسعود أولى اه وبهذا ظهر ان الخلاف في الاولوية وفي المحيط ولو كبر الامام أكثر
من تكبير ابن مسعود اتبعه ما لم يكبر أكثر مما حابه الا ثمارا لانه مولى عليه فيلزمه العمل بأى
الامام وذلك الى ستة عشر فان زاد لا يلزمه متابعتة لانه مخطئ ييقن ولو سمع التكبيرات من المكبرين
يبأى بالكل احتياطا وان كثر لاحتمال الغلط من المكبرين ولهذا قيل ينوي بكل تكبيرة الافتتاح

على الستة عشر لانه الذي ظهر به احتمال الغلط ولعل وجهه انه لما زاد على المأثور احتمل خطأ المكبرين بانهم زادوا تكبيرة مثلا
واحتمل أن تكون هذه الزائدة هي تكبيرة الافتتاح تقدموا بها على الامام فلم يصح الشروع فلذا ينوي بما زادوه الافتتاح

(قوله كما لو ركع الإمام الخ) هذا مخالف لما ذكره في باب الوتر والنوافل من أنه يكبر في الركوع وذكره سالك الفرق بينه وبين القنوت إذا تذكر في الركوع ١٧٤ حيث لا يعود إليه لأن القنوت لم يشرع إلا في محض القيام ومخالف لما في شرح المنية

من أنه يعود إلى القيام ويكبر وتكاف للفرق بينه وبين القنوت فإنه على هذا القول يشكك أكثر منه على الأول وأما على ما هنا فلا فرق بينهما فلا أشكال أصلا وما هنا صرح بمثله ابن أمير حاج في شرح المنية ويؤلى بين القراءتين ويرفع يديه في الزوائد ويخطب بعدها خطبتين حيث قال وان تذكر في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويعضي على صلاته وعلى ما ذكره الكرخي ومشى عليه صاحب البدائع وهو رواية النواذر يعود إلى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يعيد في الفصلين القراءة اهـ (قوله فان تكبيري في الركوع الخ) ظاهره ان تكبير الركوع في الركعتين واجب يجب بتركه سجود السهو وهكذا فهمه في الشربلية من عبارة المؤلف واعترضه بان السكال صرح في باب سجود السهو بأنه لا يجب بترك تكبيرات الانتقال

لاحتمال التقدم على الإمام في كل تكبيرة اهـ ثم قال الأصل ان المنفرد يتبع رأي نفسه في التكبيرات وليقتدي بتبع رأي إمامه ومن أدرك الإمام راكعا في صلاة العبد فحسب أن يرفع رأسه يركع ويكبر في ركوعه عندهما خلافاً لابي يوسف ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كما لو ركع الإمام قبل أن يكبر فان الإمام لا يكبر في الركوع ولا يعود إلى القيام ليكبر في ظاهر الرواية ومن فاتته أول الصلاة مع الإمام يكبر في المحال ويكبر برأى نفسه (قوله ويؤلى بين القراءتين) اقتداءً بابن مسعود رضي الله عنه ولتكون التكبيرات مجتمعة لانها من أعلام الشريعة ولذلك وجب الجهر بها والجمع يحقق معنى الشعائر والأعلام هذا الآن في الركعة الأولى ثلاث الزوائد بين تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع فوجب الضم إلى أحدهما والضم إلى تكبيرة الافتتاح أولى لانها سابقة وفي الركعة الثانية الأصل فيه تكبيرة الركوع لا غيره فوجب الضم إليها ضرورة كذا في المحيط والهداية والظاهر أن المراد بالوجوب في عبارتهما الثبوت لا المصطلح علمه لان الموالاة بينهما مستحبة لما تقدم من أن الخلاف في الأولوية ثم المسبوق ركعة إذا قام إلى القضاء فانه يقرأ ثم يكبر لانه لو بدأ بالتكبير يصير موالي السابن التكبيرات ولم يقل به أحد من الصحابة ولو بدأ بالقراءة يصير فعله موافقاً للقول على فكان أولى كذا في المحيط وهو مخصص لقوله لم أن المسبوق يقتضي أول صلاته في حق الاذكار ويكبر المسبوق على رأي نفسه بخلاف اللاحق فانه يكبر على رأي إمامه لانه خلاف الإمام حكماً كذا في السراج الوهاج وفي المجتبى الأصل ان من قدم المؤخر أو أخر المقدم ساهياً أو اجتهدا فان كان لم يفرغ مما دخل فيه يعيد وان فرغ لا يعود اهـ وفي المحيط ان بدأ الإمام بالقراءة سهواً ثم تذكر فان فرغ من قراءة الفاتحة والسورة يعضي في صلاته وان لم يقرأ إلا الفاتحة كبر وأعاد القراءة ولما لان القراءة اذا لم تتم كان امتناعاً عن الاتمام لارضاء للفرض ولو تحول رأيه بعدما صلى ركعة وكبر بالقول الثاني فان تحول إلى قول ابن عباس بعدما كبر يقول ابن مسعود وقرأ ان لم يفرغ من القراءة يكبر ما بقي من تكبيرات ابن عباس ويعيد القراءة وان فرغ من القراءة كبر ما بقي ولا يعيد القراءة (قوله ويرفع يديه في الزوائد) توضيح لما أبهمه سابقاً بقوله ولا يرفع الايدي الا في فتعس صمعي فان العين الأولى للإشارة إلى العبد فيبين هنا أنه خاص بالزوائد دون تكبيرة الركوع فان تكبيري في الركوع لما ألحقت بالزوائد في كونهما واجبتين حتى يجب السهو وتركهما ساهياً كما صرح به في السراج الوهاج ربما توهم انهما التحقنابهما في الرفع أيضاً فنص على أنه خاص بالزوائد وعن أبي يوسف لا يرفع يديه فيها وهو وضعيف ويستثنى منه ما إذا كبر كما لكونه مسبوقاً كما قدمناه فانه لا يرفع يديه كما ذكره الاستيعابي وفيه يرفع يديه وأشار المصنف إلى أنه يسكت بين كل تكبيرتين لانه ليس بينهما كرمسنون عندنا ولهذا يرسل يديه عندنا وقد مر مقدار ثلاث تسبيحات زوال الاشتباه وذكر في المبسوط ان هذا التقدير ليس بلازم بل يختلف بكثرة الزحام وقتله لان المقصود ازالة الاشتباه ولم يذكر هنا الجهر بالقراءة لما علم سابقاً في فصل القراءة ويقرأ فيها كما يقرأ في الجمعة وفي الظهير يقو صلى خلف إمام لا يرى رفع اليدين عند تكبيرات الزوائد ويرفع يديه ولا يوافق الإمام في الترك اهـ (قوله ويخطب بعدها خطبتين)

الافى تكبيرة ركوع الركعة الثانية من صلاة العبد اهـ قلت والمؤلف أيضاً صرح بذلك هناك فيتعين جل اقتداء كلامه هنا على ان المراد بتكبير في الركوع التكبيرتان في ركوعي الركعة الثانية من صلاة العبد وهذا وان كان فيه نوع بعد لكنه يرتكب توفيقاً بين كلاميه

اقتداء بفعله عليه الصلاة والسلام بخلاف الجمعة فإنه يخطب قبلها لان الخطبة فيها شرط والشرط
 متقدم أو مقارن وفي العيد ليست بشرط ولهذا اذا خطب قبلها صح وكره لانه خالف السنة كما
 لو تركها أصلاً وفي المجتبى ويسد باب التعميد في خطبة الجمعة وخطبة الاستسقاء وخطبة النكاح
 ويبدأ بالتكبيرات في خطبة العيدين ويستحب أن يستفتح الأولى بتسعة تكبيرات تترى والثانية
 بسبع قال عبد الله بن عتبة بن مسعود هو من السنة ويكره قبل أن ينزل من المنبر أربع عشرة أه
 ويجب السكوت والاستماع في خطبة العيدين وخطبة الموسم كذا في المجتبى (قوله ويعلم الناس
 فيها أحكام صدقة الفطر) لأنها شرعت لأجله قال في السراج الأوهاج وأحكامها خمسة على من يجب
 ولن يجب ومتى يجب وكيف يجب وأما على من يجب فعلى الحر المسلم المالك للنصاب وأما لمن
 يجب فللفقراء والمساكين وأما متى يجب فبطلوع الفجر وأما كم يجب فنصف صاع من بر أو صاع من
 تمر أو شعير أو زبيب وأما من يجب فن أربعة أشياء المذكورة وأما ما سواها فبالقيمة (قوله ولم تقض
 ان فاتت مع الإمام) لان الصلاة به هذه الصفة لم تعرف قربة الا بشرائط لا تتم بالمنفرد فإرادته في
 صلاتها واحدة والأفادات مع إمام أو مكنته أن يذهب إلى إمام آخر وأنه يذهب إليه لانه يجوز
 تعدداه في مصر واحد في موضعين وأكثر اتفاقاً لنا الخلاف في الجمعة وأطلقه فشمهل ما اذا كان
 في الوقت أو خرج الوقت وما اذا لم يدخل مع الإمام أصلاً أو دخل معه وأفسدها فلا قضاء عليه أصلاً
 وقال أبو يوسف اذا أفسدها بعد الشروع يقضى لان الشروع في الإيجاب كالنذر كذا في المحط
 ولا يخفى أنه اذا لم يلزمه القضاء والاثم عليه لترك الواجب من غير عذر كالسجدة الصلاة اذا لم
 يسجد لها حتى فرغ من صلاته وفي البدائع وأما حكمها اذا فسدت أو فاتت فكل ما يفسد سائر
 الصلوات والجمعة يفسدها من خروج الوقت ولو بعد القعود وفوت الجماعة على التفصيل
 والخلاف المذكور في الجمعة غير أنها ان فسدت بفحو حدث عمد يستقبلها وان فسدت بخروج
 الوقت سقطت ولا يقضيها عندنا كالجمعة ولكنه يصلى أربعاً مثل صلاة الأضحية ان شاء لأنها اذا فاتته
 لا يمكن تداركها بالقضاء لفقد الشرائط فلو صلى مثل الضحية لنيل الثواب كان حسناً وهو مروي عن
 ابن مسعود (قوله وتؤخر بعذر إلى الغد فقط) لان الأصل فيها ان لا تقضى لكن ورد الحديث
 بتأخيرها إلى الغد للعذر فبقى ما عداه على الأصل فلا تؤخر إلى الغد بعذر ولا إلى ما بعده بعذر
 ولما قدم ان انتهاء وقته زال الشمس من اليوم الأول لم يحتج إلى التقيد هنا بالعبارة الجيدة وتؤخر
 بعذر إلى الزوال من الغد فقط ولم يذكر في الكتب المعتمة اختلاف في هذا وذكر في المجتبى عن
 الطحاوي في شرح الآثار أن هذا قول أبي يوسف وقال أبو حنيفة ان فاتت في اليوم الأول لم تقض
 لأبي يوسف حديث أنس قال أخبرني عمو من الانصار ان الهلال خفي على الناس في آخر ليلة من
 شهر رمضان فأصبحوا صياماً فشهدوا عند النبي صلى الله عليه وسلم بعد الزوال أنهم رؤوا الهلال
 في الليلة الماضية فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالفطر وأطروا وخرج بهم من الغد فصلى بهم
 صلاة العيد ولا يحنف أن الأصل ان لا تقضى لكن تركاه في الأضحية لمخصائس العبدمة وهو
 جواز النحر وحرمة الصوم وفيما عداه جرينا على الأصل قال الطحاوي في حديث أنس ولخرجوا
 لعيدهم من الغد وليس فيه أنه صلى صلاة العيد بهم فيحتمل أن يكون خروجهم لأطهار سواد المسلمين
 وأرهاب العدو هم أه (قوله وهي أحكام الأضحية) أي الأحكام المذكورة لعيد الفطر ثابتة لعيد
 الأضحية صفة وشرطاً ووقتاً ومندوباً بالاستسقاء واثمها دليل واستثنى المصنف رحمه الله من ذلك فقال

يعلم فمهما أحكام صدقة
 الفطر ولم تقض ان فاتت مع
 الإمام وتؤخر بعذر إلى
 الغد فقط وهي أحكام
 الأضحية

(قوله فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل) قال في النهر اى تحريما اه والظاهر انه غير صحيح لقول التبيين بعد ولكن يستحب أن يأكل وهو يعطى نفى التزبه كالا يخفى قاله الشيخ اسمعيل فليتأمل والاحسن الاستدلال بما قاله في البدائع وأما في عيد الاضحى فان شاء ذاق وان شاء لم يذق والآدب أن لا يذوق شيئا الى وقت الفراغ من الصلاة حتى يكون تناوذا من القرابين اه فان هذا التعبير يفيد نفى الكراهة ١٧٦ أصلا وانظر ما قدمناه في مكروهات الصلاة قبيل الفصل (قوله فينبغي للخطيب

أن يعلمهم الخ) قال في النهر قد مناهيا يستغنى به عن ذلك وارجع اليه وانا قد مره في خطبة صلاة الفطر يمكن أن تظهر في حق من أتى بها في العام القابل أو في حق من لم يؤدها قبل الصلاة اه ولا يخفى ما فيه وان من العام الى العام ينسى

لكن هنا يؤخر الاكل عنها ويكبر في الطريق جهرا ويعلم الاضحية وتكبير التشريق وتؤخر بغير الى ثلاثة أيام والتعريف ليس بشئ

(لكن هنا يؤخر الاكل) لا اتباع فيهما وهو مستحب ولا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة اذ لا بد لها من دليل خاص فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل قبل الصلاة وأطلقه فشمعل من لا ينفى وقيل انه لا يستحب التأخير في حقه وشمل من كان في مصر ومن كان في السواد وقيد في غاية البيان بان هذا في حق المصري أما القروي فانه يذوق من حين أصبح ولا يمكك كما في عيد الفطر لان الاضاحى تذبح في القرى من الصباح (قوله ويكبر في الطريق جهرا) لا اتباع أيضا وظاهره أنه ليس بمستحب في البيت وفي المصلى وفي المحيط ويكبر في حال خروجه الى المصلى جهرا فاذا انتهى الى المصلى يترك وفي رواية لا يقطعها ما لم يفتح الامام الصلاة لانه وقت التكبير فانه يكبر عقب الصلاة جهرا ويسن الجهر بالتكبير اظهار للشعائر اه وجزم في البدائع بالاولى وعمل الناس في المساجد على اربعة ايات (قوله ويعلم الاضحية وتكبير التشريق في الخطبة) لانها شرعت لتعليم أحكام الوقت هكذا ذكر رابع أن تكبير التشريق يحتاج الى تعليمه قبل يوم عرفته ليعلموه يوم عرفته فانه ابتدأوه فينبغي للخطيب أن يعلمهم أحكامه في الجمعة التي قبل عيد الاضحية كما أنه ينبغي له أن يعلمهم أحكام صدقة الفطر في الجمعة التي قبل عيد الفطر ليعلموها ويخرجوها قبل الخروج الى المصلى ولم أره منقولا والعلم امانة في عنق العلماء ويستفاد من كلامهم أن الخطيب اذ ارأى بهم حاجة الى معرفة بعض الاحكام وأنه يعلمهم اياها في خطبة الجمعة خصوصا في زماننا من كثرة الجهول وقلة العلم فينبغي أن يعلمهم أحكام الصلاة كما لا يخفى (قوله وتؤخر بغير الى ثلاثة أيام) لانها موقوفة بوقت الاضحية فتجوز مادام وقتها باقيا ولا تجوز بعد حروجه لانها لا تقضى قيد بالعدول لان تأخيرها غير عذر عن اليوم الاول مكروه بخلاف تأخير عيد الفطر لغير عذر فانه لا يجوز ولا يصلى بعده والتقييد بالعدول هنا لنفي الكراهة وفي عيد الفطر للجهة كذا في أكثر الكتب المعتمدة وفي المجتبى وانما قدمه بالعدول لانه لو تركها في اليوم الاول بغير عذر لم يصلها بعد كذا في صلاة الجلاي وهو من جملة غرائب رحمة الله (قوله والتعريف ليس بشئ) وهو في اللغة الوقوف بعرفات والمراد به هنا وقوف الناس يوم عرفته في غير عرفات تشبها بالواقفين بها واختلف في معنى هذا اللفظ ففي فتح القدير أن ظاهره أنه مطلوب الاجتناب فيكون مكرها وفي النهاية ليس بشئ يتعلق به الثواب وهو يصدق على الاباحية وفي غاية البيان أي ليس بشئ في حكم الوقوف لقول محمد بن ابي ابي حمزة في حكم الوقوف ليس بشئ في حكم الدماء وهذا لانه شئ حقيقة لكونه موجودا الا أنه لما لم يكن معتبرا في نفسه اسم الشئ وانما لم يعتبر تعريفهم لان الوقوف لما كان عبادة مخصوصة بمكان لم يجز فعله الا في ذلك المكان كالطواف وغيره ألا ترى أنه لا يجوز الطواف حول سائر البيوت تشبها بالطواف حول الكعبة اه

وظاهره

المختار في أول باب صدقة الفطر عن الشئ انه كان عليه الصلاة والسلام يخطب قبل الفطريين ومن يأمر باخراجها (قوله وفي المجتبى وانما قدمه بالعدول الخ) قال في النهر أقول الذي في المعراج عن المجتبى ما قدمناه يعني من قوله في صلاة الفطر لو أخرها بلا عذر لم يصلها بخلاف عيد الاضحية قال وهو الموافق لكلامهم والظاهر ان ما في البحر سهو اه قلت الذي رأيته في المجتبى عين اذ كره المؤلف فلا ينبغي الحكم عليه بالسهو بدون مراجعة له كما هو مقتضى نقله عن المعراج وأغرب منه ما فعله الرمي حيث نقل صدر عبارة المجتبى وحكم على المؤلف بالسهو مع ان قول المجتبى وانما قيد الخ مذكور عقيب ما نقله الرمي بلا فاصل وأعله ساقط من نسخته والله تعالى أعلم

(قوله وفي الذخيرة من كتاب المحظر والاباحة الخ) فيه انه لا شاهد فيه لما نحن فيه لما ان العلة في كراهة التخصية كونها من رسوم المحوس وهي منتفسة هنا الا ان يقال ان الجامع التشبه في كل من المستلتي فان التشبه هنا وان كان بالتسليم فهو مكر وه كما يفيد كلام المحقق في الفتح وغيره وفي النهر والحاصل ان عباراتهم ناطقة بترجيح الكراهة وشذوذ غيره (قوله

١٧٧

وقد يقال الخ) يؤخذ جوابه مما قاله في الفتح اختلاف في ان تكبيرات التشريق واجبة في المذهب أو سنة والاكثر على انها واجبة ودليل السنة أنهض وهو موافقته صلى الله تعالى عليه وسلم وأما الاستدلال

وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله أكبر الخ بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجاعة مستحبة

بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في أيام معلومات فالظاهر منها ذكر اسم الله في أيام معلومات على الذبحة نسجالة كرم عليها غيره في الجاهلية بدليل على ما رزقهم من بهيمة الانعام بل قد قيل ان الذكر كناية عن نفس الذبح اه الا ان يقال مراده ان من استدلال بالآية يلزمه القول بالفرضية تأمل (قوله والحق كما قدمناه مرارا الخ) أي الحق في الجواب عن المصنف حيث سماء سنة لافي

وظاهره أن الكراهة تحريرية وفي الذخيرة من كتاب المحظر والاباحة التخصية بالديك أو بالدجاج في أيام الاضحية ممن لا أضحية عليه لعسرتة طريق التشبه بالمخين مكر وه لان هذا من رسوم المحوس اه (قوله وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله أكبر الى آخره بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجاعة مستحبة) بيان لتكبير التشريق والاضافة فيه بيانية أي التكبير الذي هو التشريق فان التكبير لا يسمى تشريقا الا اذا كان بتلك الالفاظ في شيء من الأيام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل وبهذا اندفع ما في غاية البيان من أن هذه الاضافة وقعت على قولها لانه لا تكبير في أيام التشريق عند أبي حنيفة اه فان التكبير في هذا الوقت الخاص يسمى تشريقا فاذا صار علماء عليه خرج من افادته معناه الاصل من تشريق اللحم مع أنه ان روعي هذا المعنى لم يكن متفرعا على قول أحد لانهم اتفقوا على تكبير التشريق في يوم عرفة وليس المعنى موجودا فيه وما في المحقق من أنه انما أضيف الى التشريق مع أنه يؤتى به في غيرها لما ان أكثره في أيام التشريق ولا أكثر حكم الكل يؤل الى أنه على قولها كما لا يخفى وعلى هذا في الخلاصة والبدائع من أن أيام النحر ثلاثة وأيام التشريق ثلاثة ويمضي ذلك كله في أربعة أيام العاشر من ذي الحجة للنحر خاصة والثالث عشر للتشريق خاصة واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق جميعا اه فبيان للواقع من أفعال الناس من انهم يشرقون اللحم في أيام مخصوصة لا بيان لتكبير التشريق لا تفاههم على أن اليوم الاول من أيام النحر يكر فيه ثم صرح في البدائع بان التشريق في اللغة كما يطلق على القاء لحوم الاضاحي بالشرقة يطلق على رفع الصوت بالتكبير قاله النضر بن شميل ولذا استدلال أبو حنيفة على اشتراط المصر لوجوب التكبير بقوله على لاجعة ولا تشريق ولا نطر ولا أضحية الا في مصر جامع فحينئذ ظهر ان الاضافة فيه على قول الكل ثم سماه في الكتاب سنة تبعا للكرخي مع انه واجب على الاصح كما في غاية البيان لا في قوله تعالى واذكروا الله في أيام معدودات وقوله تعالى ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على القول بان كلا منهما أيام التشريق وقيل المعدودات أيام التشريق والمعلومات أيام العشر وقيل المعلومات يوم النحر ويومان بعده والمعدودات أيام التشريق لانه أمر في المعدودات بالذكر مطلقا وفي المعلومات الذكر على ما رزقهم من بهيمة الانعام وهي الذبائح ومطلق الامر للوجوب واطلاق اسم السنة على الواجب جائز لان السنة عبارة عن الطريق بقدر الرضوية أو السيرة الحسنة وكل واجب هذا صفة كذا في البدائع ولا يخفى انه مجاز عرفا فيحتاج الى قرينة والا انصرف الى المعنى الحقيقي وهي في كلام المصنف قوله بعده وبالاقتداء يجب على المرأة والماسا فصرح بالوجوب بالاقتداء ولو لانه واجب لما وجب بالاقتداء وقد يقال ان الامر في الآية يفيد الافتراض لانه قطعي فلا بد له من صارف منه الى الوجوب والحق كما قدمناه مرارا ان السنة المؤكدة والواجب متساويان في الرتبة فلذا نارة يصرحون في الشيء بانه سنة ويصرحون فيه بعينه بانه واجب لعدم التفاوت في استحقاق الاثم بتركه وبين وقته فأفاد ان أوله عقب فجر يوم عرفة فالمراد ببعد عقب في عبارته ولا

بحر ثاني ﴿ الجواب عن قوله فقد يقال فكان ينبغي ناخرا القيل الى ما بعد الجواب هذا وفيما قاله نظر لان الذي قدمه مرارا انها متساويان في أصل الاثم بتركهما لا انها في رتبة واحدة بل الاثم فيهما متفاوت وظاهر كلامهما انها متحدة في ما صدق عليه كالانسان والبشر وليس كذلك يدل عليه ما شاع بينهم وحرروه في كتبهم من ذكر الخلاف في الوتر هل هو سنة أو واجب وترجيحهم قول الامام بوجوبه فلو كانا متساويين لما ساء ذلك

خلاف فيه وأفاد آخره بقوله الى عثمان أى مع عثمان صلوات فلذا لم يقل عثمانية وهي من الغايات التي
تدخل في المعيا كذا في المصنف وهذا عند أبي حنيفة فالتكبير عند عقب عثمان صلوات فينتهي
بالتكبير عقب العصر يوم النحر وعندهما ينتهي بالتكبير عقب العصر من آخر أيام التشريق وهي
ثلاث وعشرون صلاة وهو قول عمر وعلي ورجمه لانه أكثر وهو الاحوط في العبادات ورجح أبو
حنيفة قول ابن مسعود لان الجهر بالتكبير بدعة فكان الاخذ بالاكل أولى احتياطاً وقد ذكرنا في
مسائل السجدة ان ما تردد بين بدعة وواجب فانه يؤتى به احتياطاً وما تردد بين بدعة وسنة يترك
احتياطاً كما في المحيط وغيره وهو يقتضى ترجيح قولهما ولهذا ذكرنا سببنا في وغيره ان الفتوى على
قولهما وفي الخلاصة وعليه عمل الناس اليوم وفي المجتبى والعمل والفتوى في عامة الامصار وكافة
الاعصار على قولهما وهذا بناء على انه اذا اختلف أبو حنيفة وصاحبا في الاصح ان العبرة بقوة الدليل
كما في آخر الحاوى القدسي وهو مبني على ان قولهما في كل مسألة مروى عنه أيضاً كما ذكره في
الحاوى أيضاً والافكي فيفتي بغير قول صاحب المذهب وبه اندفع ما ذكره في فتح القدير من
ترجيح قوله هنا ورد فتوى المشايخ بقولهما الا ان يريدوا بالواجب المذكور في باب السجدة
الفرض ويلتزم ان ما تردد بين بدعة وواجب اصطلاحاً فانه يترك كالسنة فيترجى قوله وفي قوله مرة
اشارة الى رد ما نقل عن الشافعي انه يكرر التكبير ثلاثاً وقول الله أكبر الى آخره بيان لالفاظه
وهو الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله والله أكبر الله أكبر والله الحمد وقد ذكر الفقهاء انه مأثور عن
الحليل عليه السلام وأصله ان جبريل عليه السلام لما جاء بالفداء خاف العجلة على ابراهيم فقال
الله أكبر الله أكبر فلما رآه ابراهيم عليه السلام قال لا اله الا الله والله أكبر فلما علم اسمعيل الفداء
قال اسمعيل الله أكبر والله الحمد كذا في غاية البيان وكثير من الكتب ولم يثبت عند المحدثين كافي
فتح القدير وقد صرحوا بان الذبيح اسمعيل وفيه اختلاف بين السلف والخلف فطائفة قالوا به
وطائفة قالوا بانه اسحق والخنفية ماثلون الى الاول ورجحه الامام أبو الليث السمرقندي في البستان
بانه أشبه بالكتاب والسنة فاما الكتاب فقوله تعالى وقد بيناه بذبح عظيم ثم قال بعد قصة الذبيح
وبشرناه باسحق الآية وأما الخبر فاروى عنه عليه السلام أنا ابن الذبيحين يعني أباه عبد الله
واسمعيل واتفقت الامة انه كان من ولد اسمعيل وقال أهل التوراة مكتوب في التوراة انه كان
اسحق فان صح ذلك فما آمنابه اه وأما محل أدائه فدير الصلاة وفوره من غير ان يتخلل ما يقطع
حرمة الصلاة حتى لو ضحك فقهة أو أحدث متعمداً أو تكلم عامداً أو ساهياً وأخرج من المسجد
أو جاوز الصفوف في العجاء لا يكبر لان التكبير من خصائص الصلاة حيث لا يؤتى به الا عقب
الصلاة فبراعى لا تيان حرمتها وهذه العوارض تقطع حرمتها ولو صرف وجهه عن القبلة ولم يخرج
من المسجد ولم يجاوز الصفوف أو سبقه المحدث يكبر لان حرمة الصلاة باقية والاصل ان كل ما يقطع
البناء يقطع التكبير وما لا فلا وإذا سبقه المحدث فان شاء ذهب وتوضأ ورجع فكبر وان شاء كبر
من غير تطهير لانه لا يؤدي في تحريم الصلاة فلا يشترط له الطهارة قال الامام السرخسي والاصح
عندي انه يكبر ولا يخرج من المسجد للطهارة لان التكبير لم يفتقر الى الطهارة كان خروجه
مع عدم الحاجة قاطعاً للفور الصلاة فلا يمكنه التكبير بعد ذلك فيكبر للعال جزم كذا في البدائع
وشرط الإقامة احترازاً عن المسافر فلا تكبير عليه ولو صلى المسافر في المصر جماعة على الاصح
كما في البدائع وقيد بالمصر احترازاً عن أهل القرى وقيد بالمكتوبة احترازاً عن الواجب كصلاة

(قوله ولا خلاف فيه)
كذا نقله في النهر عن
السراج قال وفيه نظر
(قوله الا ان يريدوا بالواجب
المذكور الخ) يبعده انهم
ذكرنا في شئ في الوتر
انها الثانية أو الثالثة انه
يقنت فيها وعلوه بذلك
كما في باب مع ان القنوت
غير فرض (قوله والاصح
عندي انه يكبر) وكذا
ذكر في الفتح انه الاصح
قال في الشريعة لالسة
ويخالفه ما قاله الزيلعي
وان سبقه المحدث قبل أن
يكبر توضأ وكبر على الصحيح

بصحح الخ) قال في النهر بل

هو صحيح اذ من شرائطه
الوقت أعني أيام التشريق
حتى لو فاتته صلاة في
أيامه فقصاها في غير
أيامه من القابل لا يكبر
وإذا لم يشترط السلطان
أو نائبه فلا معنى لاشتراط
الاذن العام وكأنهم
استغنوا بذكر السلطان
عنه على ما قدمنا ان
الاذن العام لم يذكر في
الظاهر نعم بقي أن يقال
من شرائطها الجماعة
التي هي جمع والواحد
هنا مع الامام جماعة

وبالافتداء يجب على
المرأة والمسافر

فكيف يصح أن يقال
ان شروطة شروط الجمعة
اه والجواب أن المراد
الاشتراك في اشتراط
الجماعة فيها لا من
كل وجه والاستقص ما
أجاب به أولا فان الشرط
في الجمعة وقت الظهر
فلا اشتراك في اشتراط
الوقت فيها مطلقا
فكذا الجماعة تدبر
(قوله فقصاها فيها) أي
في العام القابل في هذه
الايام (قوله حتى لو صاها)
أي حيث نسي ما لا ينسى
عادة حين علمه خلفه وذلك

الوتر والعبدان وعن النافذة فلا تكبير عقبها وفي المجتبى والبلخيون يكبرون عقب صلاة العبد
لأنها تؤدي بجماعة وشبه الجمعة اه وفي مبسوط أبي الليث ولو كبر على اثر صلاة العبد لا بأس
به لان المسلمين توارثوا هكذا فوجب ان يتبع توارث المسلمين اه وفي الظهيرية عن الفقيه أبي جعفر
قال سمعت ان مشايخنا كانوا يرون التكبير في الاسواق في الايام العشر اه وفي المجتبى لا تمنع
الجماعة عنه وبه نأخذ وتدخل الجمعة في المكتوبة كما في المحيط وأراد بالمكتوبة الصلاة المفروضة
من الصلوات الخمس فلا تكبير عقب صلاة الجنازة وان كانت مكتوبة وقيدها بالجماعة فلا تكبير
على المنفرد وقيدها بكونها مستحبة احترازا عن جماعة النساء والعراة ولم يشترط الحرية لأنها ليست
بشرط على الاصح حتى لو أم العبد قوما وحب عليه وعلمهم التكبير وذكر الشارح ان المحاصل ان
شروطه شروط الجمعة غير الخطبة والسلطان والحرية في رواية وهو الاصح اه وليس بصحيح اذ
ليس الوقت والاذن العام من شروطه وهذا كله عند أي حنفية أخذنا من قول على لاجمعة ولا
تشريق ولا فطر ولا أضحى الا في مصر جامع فان المسرا دبال تشريق التكبير كما قدمناه لان تشريق
الحجم لا يختص بمكان دون مكان وأما عندهم ما فهو واجب على كل من يصلي المكتوبة لانه تبع لها
فيجب على المسافر والمرأة والقروي قال في السراج الوهاج والجوهرية والفتوى على قولهما في
هذا أيضا والمحاصل ان الفتوى على قولهما في آخر وقته وفيمن يجب عليه وأطلق المصنف في
التكبير عقب هذه الصلوات فشمع الاداء والقضاء وهي رابعة لا تكبير في ثلاثة منها الاولى
فاتته في غير أيام التشريق فقصاها فيها ثانيها فاتته في هذه الايام فقصاها في غير هذه الايام
ثالثها فاتته في هذه الايام فقصاها فيها من السنة القابلة ولا تكبير في الاولين اتفاقا وفي الثالثة
خلاف أبي يوسف والصحيح ظاهر الرواية والتكبير انما هو في الرابعة وهي ما اذا فاتته في هذه
الايام فقصاها فيها من هذه السنة فانه يكبر لقيام وقته كالأضحية ثم الذي يؤدي عقب الصلاة ثلاثة
أشياء سجود السهو وتكبير التشريق والتلبية الا ان السهو يؤدي في تحريمة الصلاة حتى صح
الاقتداء بالساهي بعد سلامه والتكبير يؤدي في حرمتها لا في تحريمها حتى لم يصح الاقتداء بالامام
بعد السلام قبل التكبير والتلبية لا تؤدي في شيء منها ولذا قال في الخلاصة ويبدأ الامام بسجود
السهو ثم بالتكبير ثم بالتلبية ان كان محرم وفي فتاوى الولوالجي لو بدأ بالتلبية سقط السجود
والتكبير ولمسالم يكن مؤدى في تحريمها لو تركه الامام فعلى القوم ان يأتوا به كسامع السجدة مع تاليها
بخلاف ما اذا لم يسجد الامام للسهو وفاتهم لا يسجدون قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة
فسهوت ان أكبرهم فكبر بهم أبو حنيفة رحمه الله وقد استنبط من هذه الواقعة أشياء منها هذه
المسئلة ومنها ان تعظيم الأستاذ في اطاعته لا فيما يظنه طاعة لان أبا يوسف تقدم بامر أبي حنيفة ومنها
انه ينبغي للاستاذ اذا تفرس في بعض أصحابه الخيران يقدمه ويعظمه عند الناس حتى يعظموه
ومنها ان التلميذ لا ينبغي أن ينسى حرمة أستاذه وان قدمه أستاذه وعظمه ألا ترى ان أبا يوسف شغله
ذلك عن التكبير حتى سها (قوله وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر) أي باقتدائهما بمن يجب
عليه يجب عليهما بطريق التبعية والمرأة تتخافت بالتكبير لان صوتها عورة وكذا يجب على المسبوق
لانهم قد تخرجه لكن لا يكبر مع الامام ويكبر بعد ما قضى ما فاتته وفي الاصل ولو تابعدا لا تفسد صلاته
وفي التلبية تفسد كذا في الخلاصة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

ان العادة انما هو نسيان التكبير الاول وهو الكاش عقيب فجر عرفة فاما بعد توالي ثلاثة اوقات فلم تجز العادة بنسيانه لعدم
بعد العهد به كذا في الفتح

باب صلاة الكسوف

مناسبتة للعيد هو ان كلا منهما يؤدى بالجماعة نهرا بغير اذان ولا اقامة وأخرها عن العبد لان صلاة العيد واجبة على الاصح يقال كسفت الشمس تكسف كسوفوا وكسفها الله كسفا يتعدى ولا يتعدى قال جرير بن عمار بن عبد العزيز

الشمس طالعة ليست بكاسفة * تبيك عليك نجوم الليل والقمر

أى ليست تكسف ضوء النجوم مع طالعها القلة ضوءها وبكائها عليك ولا جمل ذلك لم يظهر لها نور فعلى هذا انتصب قوله نجوم على المفعول به والقمر معطوف عليه وتماه في السراج الوهاج ومنهم من جعل الكسوف للشمس والقمر ومنهم من جعل الكسوف للشمس والكسوف للقمر والاصل في صلاة الكسوف حديث البخارى ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد من الناس ولكنهما آيتان من آيات الله فاذا رأيتما فاضلوا وفي رواية فادعوا (قوله يصلى ركعتين كالنفل

امام الجمعة) بيان لمقدارها ولصفة أدائها امامة مقدارها فذكر انهار ركعتان وهو بيان لاقبلها ولدا قال في المجتبى ان شأوا صلوا ركعتين أو أربعاً أو أكثر كل ركعتين بتسليمة أو كل أربع وأما صفة أدائها فهي صفة أداء النفل من أن كل ركعة بر كوع واحد وسجدة واحدة ومن انه لا اذان له ولا اقامة ولا خطبة وينادى الصلاة جامعة ليحتمعوا وان لم يكونوا اجتمعوا ومن انها لا تصلى في الاوقات المكروهة ومن انه لا يكره تطويل القيام والركوع والسجود والادعية والادكار الذى هو من خصائص النوافل واحترز بقوله كالنفل عن قول أبى يوسف فانه قال كهية صلاة العيد وتقيده امام الجمعة بيان للمستحب قال القاضي السبجاني ويستحب في كسوف الشمس ثلاثة أشياء الامام والوقت والموضع اما الامام فالسلطان أو القاضي ومن له ولاية اقامة الجمعة والعبد ومن له ولاية اقامة وهو الذى يباح فيه التطوع والموضع الذى يصلى فيه صلاة العيد أو المسجد الجامع ولو صلوا في موضع آخر أجزأهم ولكن الاول أفضل ولو صلوا وحدها في منازلهم جاز ويكره ان يجتمع في كل ناحية اه وبه اندفع ما في السراج الوهاج ان في ذكر الامام اشارة الى انه لا بد من شرائط الجمعة وهو كذلك الا الخطبة اه لكن جعله الوقف من المستحبات لا يصح لانه لا تجوز الصلاة في الاوقات المكروهة ولم يبين المصنف رجه الله صفته من الوجوب والسنية وقد ذكر في البدائع قولين وذكر محمد في الاصل ما يدل على عدم الوجوب فانه قال ولا تصلى نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف استثناهما من النافلة والمستثنى من جنس المستثنى منه فدل على كونها نافلة لكن مطلق الا مرفى قواه عليه الصلاة والسلام فصولا يدل على الوجوب الا لصارف وما قد يتوهم من انه ذكره مع قوله وادعوا فان الدعاء ليس بواجب اجماعا فكذا الصلاة غير صحيح لان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم (قوله بلا جهر) تصريح بمعا - لم من قوله كالنفل لان النفل النهارى لا يكون جهرا لدفع قولهما من الجهر لحديث ابن عباس صلى بنار رسول الله صلى الله عليه وسلم الكسوف فقام بنا قايما طويلا نحو من سورة البقرة ولو جهر لما احتج الى الحذر وقد ترك الدلائل الكثيرة في هذا الباب والكلام مع الشافعي والصاحبين روملا للاختصار قال في المجتبى وأما قدر القراءة فيها فروى انه عليه السلام قام في الركعة الاولى بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر سورة آل عمران فان طول القراءة خفف الدعاء أو على العكس اه (قوله وخطبة) أى بلا خطبة لانه عليه الصلاة والسلام أمر بها ولم يبين الخطبة وما ورد من خطبته يوم مات ابراهيم وكسفت الشمس فانما كان الرد

باب صلاة الكسوف (قوله وبه اندفع ما في السراج الخ) قال في النهر معنى قوله لا بد من شرائط الجمعة أى في تحصيل كمال السنة نعم ظاهر ما قاله السبجاني يفيد أنه لو صلاها عند الاستواء صححت فتدبره (قوله فدل على كونها نافلة) ذكر

باب صلاة الكسوف يصلى ركعتين كالنفل امام الجمعة بلا جهر وخطبة

في البدائع الجواب عنه وهو أن تسمية مجدياها نافلة لا ينسب الوجوب لان النافلة عبارة عن الزيادة وكل واجب زيادة على الفرائض الموطقة اه قلت لى فيه نظر فانه اذا كان المراد من النافلة الزائد على الفرائض يلزم عليه خروج العيد مع انها لا تصلى بدون جماعة وفي العناية ذهب الى وجوبها بعض أصحابنا واختاره صاحب الاسرار والعمامة ذهب الى كونها سنة لانها ليست من شعائر الاسلام فانها توجد بعارض لكن صلاها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فكانت سنة والامر للنائب

(قول المصنف كالمخوف الخ) قال العيني أطلق الشيخ المحكم فيهما والتفصيل فيه ان صلاة الكسوف سنة أو واجبة وضلاة
المخوف حسنة وكذا البقية (قوله وعموم الامراض) قال في النهر اعلم أن كلمتهم متفقة على انهم يصلون فرادى ويدعون في عموم
الامراض وهو شامل للطاعون لان الوباء اسم لكل مرض عام فكل طاعون في ذلك وباء ولا ينعكس وان الدعاء برفعه كما فعله
الناس في الجبل مشروع وليس دعاء برفع الشهادة لانه اثره لا عينه وعلى هذا فاقاله ١٨١ ابن حجر من ان الاجتماع

للدعاء برفعه بدعة يعني
حسنة فاداء الجماعة وصلى
كل واحد ركعتين ينوي
بهما رفعه وهذه المسئلة
من حوادث الفتوى اه
والكلام في هذه المسئلة

ثم يدعو حتى تغيب
الشمس والاصلوا فرادى
كالمخوف والظلمة والريح
والفرع
باب الاستسقاء
له صلاة لا بجماعة ودعاء
واستغفار لا قلب رداه

بسطه المؤلف في الاشياء
والنظائر

باب الاستسقاء
(قوله وان الجماعة ليست

بمشروعة) قال في النهر
وأما عدم مشروعية
الجماعة فيها فلقول محمد
كافي الكافي لاصلاة في
الاستسقاء وانما فيها
دعاء بلفظ عن رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم
انه خرج ودعا بلفظ عن
عمر أنه صعد على المنبر
ودعا واستسقى ولم يبلغنا
عن النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم في ذلك صلاة

على من قال انها كسفت لموته لالانها مشروعة له ولذا خطب بعد الانجلاء ولو كانت سنة له لخطب
قبله كالصلاة والدعاء (قوله ثم يدعو حتى تغيب الشمس) أي يدعو والامام والناس معه حتى تغيب
الشمس للحديث المتقدم أطلقه فأفاد ان الداعي مخير ان شاء دعا جاسما مستقبل القبلة وان شاء دعا
قائما يستقبل الناس بوجهه قال الحلواني وهذا أحسن ولو قام ودعا معتمدا على عصا أو قوس كان
أيضا حسنا وأفاد بكلمة ثم ان السنة تأخير الدعاء عن الصلاة لانه هو السنة في الادعية وفي المحيط
ولا يصعد الامام على المنبر للدعاء ولا يخرج (قوله والاصلوها فرادى) أي ان لم يحضر امام الجماعة
صلى الناس فرادى تحرزا عن الفتنة ادهى تقام بجمع عظيم وروى عن أبي حنيفة ان لكل امام
مسجد أن يصلي بجماعة والصحيح ظاهر الرواية لان اداء هذه الصلوات بالجماعة عرف باقامة رسول
الله صلى الله عليه وسلم فانما يقيمها الا من هو قائم مقامه فان لم يقمها الامام صلى الناس فرادى
ان شاؤا ركعتين وان شاؤا أربعاً وأربعاً أو اربعاً أفضل ثم ان شاؤا طولوا القراءة وان شاؤا قصر واواشغلوا
بالدعاء حتى تغيب الشمس كذا في البدائع (قوله كالمخوف والظلمة والريح والفرع) أي حيث
يصل الناس فرادى لانه قد خسف القمر في عهده عليه السلام مراراً ولم ينقل انه جمع الناس له ولان
الجمع فيه متعسر كالزلازل والصواعق وانتشار الكواكب والضوء الهائل بالليل والثلج والامطار
الدائمة وعموم الامراض والخوف الغالب من العدو ونحو ذلك من الافزاع والاهوال لان ذلك كله
من الآيات المخوفة والله تعالى يخوف عباده ليتروا المعاصي ويرجعوا الى الطاعة التي فيها فوزهم
وخلاصهم وأقرب احوال العبد في الرجوع الى ربه الصلاة وذكري البدائع اهم يصلون في منازلهم
وفي المجتبى وقيل الجماعة جائزة عندنا لكنها ليست بسنة والله أعلم

باب الاستسقاء

هو طلب السقيان من الله تعالى بالثناء عليه والفرع اليه والاستغفار وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة
والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام حين أجهد قومه القحط والجذب
فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وأما السنة فصحيح في الآثار الكثيرة
أن النبي صلى الله عليه وسلم استسقى مراراً وكذا الخلفاء بعده والامة أجمعت عليه خلفاء من سلف من
غير تكبر (قوله له صلاة لا بجماعة) عند أبي حنيفة بيان لكونها مشروعة في حق المنفرد وان
الجماعة ليست بمشروعة لها ولم يميز صفتها في اختلاف فيها والظاهر ما في الكتاب من انها جائزة
وليست بسنة وقال صلى الامام ركعتين لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كصلاة
العبد قلداً فاعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة كذا في الهداية (قوله ودعاء واستغفار) أي للاستسقاء
دعاء واستغفار لما تلونا (قوله لا قلب رداه) أي ليس فيه قلب رداه لانه دعاء فيعتبر بسائر الادعية ولا
فرق بين الامام والقوم وقال لا يقلب الامام رداه واختاره القدوري وهو ان يجعل الايمن على الايسر

الاحديث واحد شاذ اه وهذا يفيد ان الجماعة فيها مكروهة ويدل على ذلك ما مر عن الاصل (قوله وقال لا يقلب الامام رداه) قال
في النهر لانه صلى الله تعالى عليه وسلم فعل ذلك ولا في حنيفة أنه دعاء فيعتبر بسائر الادعية وما روى من فعله كان تفاؤلاً واعتراض
بانه لم يتفاد من ابتلى به تأسيسه عليه الصلاة والسلام وأجيب بانه علم بالوحي أن الحال ينقلب متى قلب الرداء وهذا مما لا يتأني
في غيره فلا فائدة بالتأني ظاهر اكد في العناية وغيرها وفيه بحث اذا صل في أفعاله عليه الصلاة والسلام كونها شرعاً ما حتى

ثبت دليل الخصوص وقوله في البدائع يحتمل أنه تغير عليه فأصلحه فظان الراوي أنه قلبه أبغض من العبد ومن هنا جزم التمدوري بقول محمد وأما القوم فلا
 ١٨٢ يقبلون أردتهم بالتشديد أي في يقبلون كما في المراج عند كافة العلماء خلافا لما لك

والا يسر على الايمان ليلب الله تعالى الحال من الجذب الى الخصب ومن العسر الى اليسر وقيل ان يجعل أعلاه أسفل وفي الدور يعتبر اليقين واليسار (قوله وانما يخرجون ثلاثة أيام) يعني متتابعات ويخرجون مشاة في ثياب خلق غسيلة أو مرقعة متذللين متواضعين خاشعين لله تعالى ناكسي رؤسهم ويقدمون الصدقة في كل يوم قبل خروجهم ويجددون التوبة ويستغفرون للمسلمين ويتواضعون بينهم ويستسقون بالضعفة والشيوخ وفي المجتبى والاولى أن يخرج الامام بالناس وان امتنع وقال اخرجوا جازوا وان خرجوا بغير اذنه جاز ولا يخرج في الاستسقاء منه بل يقوم الامام والقوم قعودا وان اخرجوا المنبر جاز تحديث عائشة رضي الله عنها أنه أخرج المنبر لاستساقته صلى الله عليه وسلم وقيد بالخروج ثلاثة أيام لانه لم ينقل أكثر منها (قوله ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء) انتهى عمر رضي الله عنه ولان المقصود هو الدعاء قال تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وفي فتاوى قاضيان اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافرين ولم يرج وذكر الوالوي ان الفتوى على أنه يجوز أن يقال يستجاب دعاءه اه وأطلق المصنف الخروج للاستسقاء واستثنى في فتح القدير مكتوب بيت المقدس فيجتمعون في المسجد ولم يستثن مسجد المدينة لعله لضيقه والا فهو أفضل من بيت المقدس والله تعالى أعلم

باب الخوف

أي صلاته ووجه المناسبة أن شرعية كل منها لعارض خوف وقدم الاستسقاء لان العارض هناك انقطاع المطر وهو سماوي وهنا اختياري وهو الجهاد الذي سببه كفر الكافر (قوله ان اشتد من عدو أو سبع وقف الامام طائفة بازاء العدو وصلى بطائفة ركعة وركعتين لو مقيما ومضت هذه الى العدو وجاءت تلك فصلى بهم مابقي وسلم وذهبوا اليهم وجاءت الاولى وأتموا بقراءة وسلموا ثم الانى وأتموا بقراءة) هكذا صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عمر وهناك كيفيات أخرى معلومة في الخلافات وذكر في المجتبى ان الكل جائز وانما الخلاف في الاولى وفي العناية ليس الاشتداد شرطاً عند عامة مشايخنا قال في التحفة سبب جواز صلاة الخوف بنفس قرب العدو من غير ذكر الخوف والاشتداد وقال نفع الاسلام في مبسوطه المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف لان حضرة العدو أقيمت مقام الخوف على ما عرف في أصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر لا حقيقة المشقة لان السفر سبب المشقة وأقيم مقامها فكذلك حضرة العدو وهناسب الخوف وأقيم مقامه حقيقة الخوف اه وفي فتح القدير واعلم ان صلاة الخوف على الصفة المذكورة وانما تلزم اذا تنازع القوم في الصلاة اما اذ لم يتنازعوها فالأفضل أن يصلى باحدى الطائفتين تمام الصلاة ويصلى بالطائفة الاخرى امام آخر تمامها اه وذكر الاسيحي ان من انصرف منهم الى وجه العدو راكبا فإنه لا يجوز سواء كان انصرفه من القبلة الى العدو وعكسه وانما تتم الطائفة الاولى بلاقراءة لانهم لا حقون ولذا لو حاذتهم امرأة فسدت صلاتهم والثانية بقراءة لانهم مسبوقون ولذا لو حاذتهم امرأة لا تفسد صلاتهم ويدخل تحتها المقيم خلف المسافر حتى يقضى ثلاث ركعات بلاقراءة ان كان من الطائفة الاولى وبقراءة ان كان من الثانية والمسبوق ان أدرك ركعة من الشفع الاول فهو من الطائفة الاولى والا فهو من الثانية وأطاني في الصلاة فشم كل صلاة تؤدي بجماعة

بقول محمد وأما القوم فلا (قول المصنف ولا يحضر أهل الذمة) كان بتسخة المتن التي وقعت للوثاف هذا أو تابع الزياحي والا والذي في المتن مجردا وعليه شرح في النهر وحضر ورذمي وانما يخرجون ثلاثة أيام

باب الخوف
 اذا اشتد الخوف من عدو أو سبع وقف الامام طائفة بازاء العدو وصلى ركعة وركعتين لو مقيما ومضت هذه الى العدو وجاءت تلك فصلى بهم مابقي وسلم وذهبوا اليهم وجاءت الاولى وأتموا بلاقراءة وسلموا ثم الانى وأتموا بقراءة

يستجاب في الشدة لقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الآية اه قلت ولقوله تعالى قال رب انظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين ولعل هذا وجه ما عليه الفتوى

باب الخوف

كالصلوات

كالصلوات الخمس ومنها الجمعة وكذا العيدين والمجتمعي ويسجد للسجدة في صلاة الخوف لعموم الحديث ويتابعه من خلفه ويسجد الآخر في آخر صلاته (قوله وصلى في المغرب بالاولى ركعتين وبالثانية ركعة) لان الركعتين شطري المغرب ولهذا شرع العود عقيبهما ولان الواحد لا يتعزى فكانت الطائفة الاولى اولى بها للسبق فادترجت عند التعارض لزم اعتباره ومسائل خطأ الامام وتفاريعهم تركها عمدا للاستغناء عنها (قوله ومن قاتل بطلات صلاته) لانه عمل كثير مفسد للصلاة وهو مراده بالمقاتلة والافلو قاتل بعمل قليل كالزمية لا تقصد كما علم في مفسدات الصلاة واستدل في المجتبى بحديث المغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فصلاهن من بعدهما مضي من الليل ولو جاز مع القتال لما أحرهن عن وقتن اه وأشار المصنف الى ان السامع في البحر اذا لم يمكنه أن يرسل أعصاه ساعة فانه لا يصلي فان صلى لا تصح وان أمكنه ذلك فانه يصلي بالاعاء كذا في المجتبى (قوله فادترجت الخوف صلوات ركنا مرادى بالاعاء الى أى جهة قدروا) لقوله تعالى وان خفتم فرحالا أو ركنا والتوجه الى القبلة يسقط للضرورة اذ اذا اشتداد ان لا يتبها لهم الترويل عن الدابة كما في غاية البيان قيد بقوله فرادى لانه لا يجوز بجماعة لعدم الاتحاد في المكان الا اذا كان راكبا مع الامام على دابة واحدة فانه يجوز اقضاء المتأخر منهما بالمتقدم اتفاقا ويرد على المصنف ما ادعى الى راكبا في المصنف فانه لا يجوز الا أن يقال انه معلوم مما قدمه من ان التطوع لا يجوز في المصرا كما فكذا الفرض للضرورة وقيد بالركوب لانه لا يجوز ماشيا غير المصرا لان المشي عمل كثير مفسد للصلاة كالعريق السامع كما قدمناه وفي المحيط والراكب ان كان طالبا لا يجوز صلاته على الدابة لعدم ضرورة الخوف في حقه وان كان مطلوبا فلا بأس ان يصلي وهو سائر لان السير فعل الدابة حقيقة وانما أضيفت اليه معنى بتفسيره وادعاء العذر انقطعت الاضافه اليه بخلاف ما وصلى وهو عيشى حيث لا يجوز لان المشي فعله حقيقة وهو مناف للصلاة اه (قوله ولم تجز بلا حضور عدو) لعدم الضرورة حتى لو رأوا أسودا فقتلوا به عدو فصلاوا صلاة الخوف ثم بان انه ليس بعدوا عاودوها لما قلنا الا اذا بان لهم فسدل أن تجاوروا والصعوب فان لهم ان يبدوا استحسانا وهذا كله في حق القوم وأما الامام فصلاته جائرة لكل حال لعدم المفسد في حقه والله أعلم

كتاب الخناثر

جمع جنازة وهي بالكسر السرير والفتح الميت وقبل هما العتان كذا في المعرب ومما سئله ما قبله ان الخوف والقتال يفضي الى الموت ولما فرغ من بيان الصلاة حال الحياة شرع في بيانها حال الموت وأخر الصلاة في الكعبة ليكون ختم كتاب الصلاة بما تبرك بها حالا ومكانا وصفتها انها فرض كفاية بالاجماع حتى لا يبع للكل تركها كالجهد وسب وحو بها الميت المسلم لانها شرعت قضاء لحقه ولهذا تصاف اليه فيقال صلاة الجنازة بالفتح بمعنى الميت وركعتها التكبيرات والقيام لان كل تكبيرة متوافقة مقام ركعة وشرطها على الخصوص اثنان كونه مسلما وكونه مفسولا كذا في المحيط ويزاد على الشرطين كونه امام المصلي كما صرح حواه وسننها التمجيد والثناء والدعاء وما ذكره منها من كونه مكفنا بثلاثة أثواب أو ثيابه في الشهد فهو تساهل كما في فتح القدير اذ ليس السكفن من سنن الصلاة (قوله ولي المحتضر القباه على يمينه) أى وجهه من حضره الموت فالمحتضر من قرب من الموت وعلامته أن يسترخي قدماه فلا ينتصبان وينعوج أنفه

(قوله الا أن يقال انه معلوم مما قدمه الخ) هذا بعد جدا

كتاب الخناثر

وصلى في المغرب بالاولى ركعتين وبالثانية ركعة ومن قاتل بطلت صلاته وان اشتد الخوف صلوا ركنا مرادى بالاعاء الى أى جهة قدروا ولم تجز بلا حضور عدو

كتاب الخناثر

ولى المحتضر القباه على يمينه

(قوله لان الخصلة تتعلق بالموت) الباء سببية أى بسبب الموت (قوله ولا يمتنع) أى لزوماً ماسياً فى (قوله ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر) قال السيوطى ١٨٤ فى حاشيته على صحيح مسلم قال النووى معناه اذا خرج الروح من الجسد تبعه البصر

ناظراً أين تذهب قلت
وفى فهم هذا دقة وأنه قد
يقال ان البصر انما يبصر
مادام الروح فى البدن
فاذا فارقه تعطل الابصار
كما يتعطل الاحساس
والذى ظهر لى فيه بعد
النظر ثلاثين سنة أن
يجاب باحد امرين

ولقن الشهادة فان مات
شد لحياه ونغض عيناه

أحدهما أن ذلك بعد
خروج الروح من أكثر
البدن وهى بعد باقية
فى الرأس والعنق فاذا
خرج من الغم أكثرها
ولم تنته كلها نظر البصر
الى القدر الذى خرج
وقد ورد أن الروح على
قدر أعضائه واذا خرج
بقية من الرأس والعين
سكن النظر فيكون قوله
اذا قبض الروح معناه اذا
شرع فى قبضه ولم ينته
قبضه الثانى أن يحمل
على ما ذكره كثير من العلماء
أن الروح لها اتصال
بالبدن وان كانت
خارجة فترى وتسمع وترى
السلام ويكون هذا
المحدث من أقوى الأدلة

ويخفف صدغاه وتمتد جلدة الخصلة لان الخصلة تتعلق بالموت وتسد لى جلستها ولا يمتنع حضور
الجنب والمخاض وقت الاحتضار وانما يوجه الى القبلة على يمينه لانه السنة المنقولة واختار
مشايخنا بما وراء النهر الاستلقاء على ظهره وقدماه الى القبلة لانه أيسر لخروج الروح وتعبه فى فتح
القدر وغيره بانه لم يذكر فيه وجه ولم يعرف الانتقال والله أعلم بالآيسر منها ولكن له سر لتغميضه
وشد لحيته وأمنع من تقوس أعضائه ثم اذا ألقى على القفايرفع رأسه قليلاً ليصير وجهه الى القبلة
دون السماء اه وفى المبتغى بالمجتمعة والاصح انه يوضع كما تيسر لاختلاف المواضع والا ما كن
اه وهذا كله اذا لم يشق عليه واذا شق عليه ترك على حاله كذا فى المجتبى وذ كرى المحيط الاضطجاع
للمريض أنواع أحدها فى حالة الصلاة وهو أن يستلقى على قفاه والثانى اذا قرب من الموت يفتح على
الاعين واختير الاستلقاء والثالث فى حالة الصلاة على الميت يفتح على قفاه معترضاً للقبلة والرابع
فى اللحد يفتح على شقه الايمن ووجهه الى القبلة هكذا توارثت السنة اه وفى معراج الدراية
والمرجوم لا يوجه اه (قوله ولقن الشهادة) بان يقال عنده لا اله الا الله محمد رسول الله ولا يؤمر
بها الحديث الصحيح من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وهو تحرير يرض على التلقين بها
عند الموت فيفيد الاستحباب وحينئذ فلا حاجة الى الاستدلال بالحديث الآخر لقنوا موتاكم
قول لا اله الا الله فان حقيقته التلقين بعد الموت وقد اختلفوا فيه وقوله انه مجاز تسمية لاشئ باسم
ما يؤل اليه قول لا دليل عليه لان الاصل الحقيقة وقد اطال المحقق فى فتح القدير فى رده وفى المجتبى
واذا قالها مرة كفاه ولا يكثر عليه ما لم يتكلم بعد ذلك ولما أكثر على ابن المبارك عند الوفاة قال اذا
قلت ذلك مرة فانا على ذلك ما لم أتكلم لان الغرض من التلقين أن يكون لا اله الا الله آخر قوله اه
وفى القنية اشتد مرضه ودنا موته فلما وجب على احواله وأصدقائه أن يلقنوه الشهادة اه وينبغى
أن يكون مستجيباً كما قدمناه لان الامر فى الحديث لم يكن على حقيقته بل استعمال فى مجازة فلم يكن
قطعى الدلالة فلم يفد الوجوب قالوا واذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره ويعامل معاملة
موتى المسلمين جملة على انه فى حال زوال عقله ولذا اختار بعض المشايخ أن يذهب عقله قبل موته
لهذا الخوف وبعضهم اختاروا قيامه حال الموت وقد اعتاد الناس قراءة يس عند المحتضر وسيأتى
(قوله فان مات شد لحياه ونغض عيناه) بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن وتقدم فى
الوضوء ان اللحية يفتح اللام منبت اللحية من الانسان أو العظم الذى عليه الاسنان وعن أم سلمة ان
النبي صلى الله عليه وسلم دخل على أى سلة بعد الوفاة وقد شق بصره فأغمضه ثم قال ان الروح اذا
قبض تبعه البصر ثم قال اللهم اغفر لآبى سلة وارفع درجته فى المهدين واخلفه فى عقبه فى الغابرين
واغفر لنا وله يا رب العالمين وافسح له فى قبره ونور له فيه قال فى المجتبى وينبغى أن يحفظه كل مسلم
فيدعوه عند الحاجة وفى التنف يصنع باثنتى عشرة أشياء يوجه الى القبلة على قفاه أو يمينه
وبعد أعضائه ويغض عيناه ويقرأ عنده سورة يس ويحضر عنده من الطيب ويأقن لا اله الا الله
ويخرج من عنده المخاض والنفاس والجنب ويوضع على بطنه سيف لئلا ينتفخ ويقرأ عنده القرآن
الى أن يرفع اه أى الى أن يرفع روحه وفى التبيين ويقول مغضه بسم الله وعلى ملة رسول الله صلى

على ذلك والله تعالى أعلم بمراد نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم وفى الروح لغتان التذكير والتأنيث كذا فى شرح الله
الباقى قلت والجواب الثانى يرجع الى ما ذكره النووى تدبر (قوله الى أن يرفع) أقول الذى رأيت فى التنف الى أن يرفع الى
الغسل وهكذا نقله عنها القهستاني لكن عبارة الزبلى تذكره القراءة عنده حتى يغسل اه وكذا قال فى شرح المنية لابن

أمر حاج قالوا وتكره القراءة عليه بعدمونه حتى يغسل اه (قول المصنف بلامضة واستنشاق) هذا لو كان طاهراً أما لو كان جنباً أو حائضاً أو نفساء فعلاً تنجس بالطاهرة ككافي الامداد عن شرح المقدسي وفي حاشية الرمي اطلاق المتون والشرح يشتمل من مات جنباً وكذلك اطلاق الفتاوى والعلة تقتضيه ولم أر من صرح به لكن الاطلاق يدخله اه وفي حاشية مسكين أنهما لا يفعلان وعزاه الى الزبيلي قلت ولم أجد ذلك فيه ونقل بعده عن الشاذلي قال فذا ذكره المحل الى أي في شرح القدوري من أن الجنب يعضض ويستنشق غريب مخالف لعامة الكتب ثم قال في الحاشية ما ذكره ١٨٥ المحل الى يتجه على مذهب

الامام في غسل الشهيد الجنب وما ذكره غيره يتجه على قولهما بعدم غسله اه وفيه أن التعديل بالمرح يقتضي عدمه عندهم تأمل (قوله غير ووضع على سرير حجر وتراوستر عورته وجرد ووضي بلامضة واستنشاق وصب عليه ماء مغلي بسدر أو خرض

ان اخراج الماء متعذر) قال في البدائع الا أن الميت لا يعضض ولا يستنشق لأن ادارة الماء في فم الميت غير ممكن ثم يتعذر اخراجه من الفم الا بالكب وأنه مثله مع أنه لا يؤمن أن يسيل منه شيء لو فعل ذلك به وكذا الماء لا يدخل الحياشيم الا بالجذب بالنفس وذا غير متصور من الميت ولو كلف الغسل بذلك لوقع في المخرج اه (قوله لانه لم يكن بحيث يغسل

الله عليه وسلم اللهم يسر عليه أمره وسهل عليه ما بعده وأسعده بلقائك واجعل ما خرج اليه حبراً ما خرج عنه وفي المحيط وليسر في جهازه لقوله عليه الصلاة والسلام عجّلوا بموتناكم فان يك خيراً فدمتموه اليه وان يك شراً فبعد الالهل النار (قواد ووضع على سرير حجر وترا) لئلا يعتبر به نداوة الارض ولن يصب عنه الماء عند غسله وفي التجميع تعظيمه وازالة الرائحة الكريهة والوتر أحب الى الله من غيره وكيفية أن يدار بالجمرة حول السرير مرة أو ثلاثاً أو خمساً ولا يزداد عليها كذا في التبيين وفي النهاية والكافي وفتح القدير أو سبعاً ولا يزداد عليه وفي الظهيرية وكيفية الوضع عند بعض أصحابنا الوضع طويلاً ككافي حالة المرض اذا أراد الصلاة بآساء ومنهم من احتسار الوضع عرضاً كما يوضع في القبر والاصح انه يوضع كما تيسر اه وظاهر كلامه ان السرير يجمر قبل وضعه عليه وانه يوضع عليه كمات ولا يؤخر الى وقت الغسل وفي الغاية يفعل هذا عند ارادة غسله اخفاء لرائحة الكريهة وقال القدوري اذا أرادوا غسله وضعوه على سريره والاول أشبه لما ذكرنا وفي التبيين وتكره قراءة القرآن عنده الى أن يغسل وفي المغرب جرثوبه وأجره بخره (قوله وستر عورته) اقامة لواجب الستر ولأن النظر اليها حرام ككافي عورة المحي وأطاني العورة فشملت الحفيظة والغليظة وصححه في التبيين وغاية البيان وصح في الهداية والنجني انها العورة الغليظة تيسر أول بطلان الشهوة وجعله في الكافي والظهيرية طاهر الرواية وفي المحيط ويغسل عورته تحت الخرقة بعد أن ياف على يده خرقة لتصير الخرقة حائلة بين يديه وبين العورة لان اللبس حرام كالنظر (قوله وجرد) أي من ثيابه ليمكنهم التنظيف وتغسله عليه الصلاة والسلام في قميصه خصوصاً له قالوا يجرد كمات لان الثياب تحمي فيسرع اليه التغيير (قوله ووضي بلامضة واستنشاق) لان الوضوء سنة الاعتسال غير ان اخراج الماء متعذر فستر كان وفي الظهيرية ومن العلماء من قال يجعل الغاسل خرقة في أصبعه يمسح بها أسنانه ولهاثة ولثته ويدخل في مخزبه أيضاً اه وفي الجنب وعليه العمل اليوم وظاهر كلام المصنف ان الغاسل يمسح رأس الميت في الوضوء وهو ظاهر الرواية كالجذب وفي رواية لا فيهما لكنه لا يؤخر غسل رجليه في هذا الوضوء ولا يبدأ بغسل يديه بل بوجهه فحالف الجنب فيهما كذا في المحيط ولم يذكر استنجاء للاختلاف فيه فعندهما يستحب وعند أبي يوسف لا وأطلقه فتعمل البالغ والصبي الا ان الصبي الذي لا يعقل الصلاة لا يوضأ لانه لم يكن بحيث يصلي (قوله وصب عليه ماء مغلي بسدر أو خرض) مبالغته في التنظيف لان تسخين الماء كذلك مما يزيد في تحقيق المطلوب فكان مطلوباً شرعاً وما يظن مانعاً وهو كون سخونته توجب اخلاص ما في الباطن فيكثر

٢٤ - بحر ثاني قال المحلواني ما ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلاة فأما الذي لا يعقلها فيغسل ولا يوضأ لانه لم يكن بحيث يصلي فتح قال في النهر وهذا يقتضي أن من بلغ مجنوناً لا يوضأ أيضاً ولم أره لهم وأنه لا يوضي الا من بلغ سبعا لانه الذي يؤثر بالصلاة حينئذ اه قال الشيخ اسمعيل وفي كل منهما بحث أما الاول فالفرق ظاهر لانه اجتمع فيه المقتضي والمانع بخلاف الصبي وأما الثاني فالتعليق على من لم يعقل وكونه لم يكن بحيث يصل يقتضي خلافه فليتأمل اه وفي شرح المنية بعد سوقه كلام المحلواني وهذا التوجيه ليس بقوى اذ يقال ان هذا الوضوء سنة الغسل المفروض للميت لا يتعلق لكون الميت بحيث يصلي أولاً ككافي المجنون اه وظاهر كلامه أنه لا كلام في المجنون أن يوضأ

(قوله هذا اذا كان في رأسه شعر) ١٨٦ قال في النهر ولم يقل ومحيطه لان الغالب وجود شعر فيها حتى لو كان أمرداً وأجرد لا يفعل

(قوله تنظيغاله) قال الرمي أي لا شرط حتى لو صلى عليه من غير غسله جاز لما يأتي ولما تقدم أن شرط الصلاة عليه كونه مسلماً وكونه

والا فالقراخ وغسل رأسه ومحيطه بالخطمي وأضجع على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه ثم على يمينه كذلك ثم اجلس مسنداً اليه ومسح بطنه رقيقاً وما خرج منه غسله ولم يعد غسله ونشف في ثوب وجعل المحنوط على رأسه ومحيطه والكافور على مساحده

مغسولاً وهذا مما لا يتوقف فيه تأمل اه أقول بل فيه توقف لانهم علاوا شرطية غسله بكونه اماماً من وجهه وهذا يقتضي اشتراط طهارته ولانه صرح في النهر بانها لا تصح على من لم يغسل ولا على من عليه نجاسة وسيأتي عن القنية في شرح قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته أن طهارة الثوب والمكان والبسند شرط في حق الامام والميت جميعاً (قوله فغير صحيح) عبر في المعراج

الخارج هو عند ناداع لا مانع لان المقصود يتم باستفراغ ما في الباطن تمام النظافة والامان من تلويث الكفن عند حركة الحاملين له فعندنا الماء الحار افضل على كل حال والمحرض اشنان غير مطحون والمغلى من الاغلاء من الغلى والغليان لانه لازم كذا في المعراج (قوله والقراخ) أي ان لم يتيسر ما ذكر فيصوب عليه الماء الخالص لان المقصود هو الطهارة ويحصل به (قوله وغسل رأسه ومحيطه بالخطمي) لانه أبلغ في استخلاص الوسخ وان لم يكن فبالصابون ونحوه لانه يعمل عمله هذا اذا كان في رأسه شعر اعتباراً بحالة الحياة والخطمي بكسر الحاء ثبت يغسل به ازرأس كما في الصحاح ونقل القاضي عياض في تنبيهاته الفتح لا غير والمراد به خطمي العراق (قوله واضجع على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه ثم على يمينه كذلك) لان السنة هي البداءة من الميامن والمراد بما يلي التخت منه الجنب المتصل بالتخت والتخت بالحاء المحملة لا بالحاء المهملة لان بالحاء المهملة يوهن ان غسل ما يلي التخت من الجنب لا الجنب المتصل بالتخت اما بالحاء المحملة يفهم الجنب المتصل كذا في معراج الدراية وبه اندفع ما ذكره العيني من جواز الوجهين (قوله ثم اجلس مسنداً اليه ومسح بطنه رقيقاً وما خرج منه غسله) تنظيغاله ثم اعلم ان المصنف ذكر غسله مرتين الاولى بقوله وأضجع على يساره فيغسل الثانية بقوله ثم على يمينه كذلك ولم يذكر الغسلة الثالثة تمام السنة قال في المحيط بعد اقعاده ثم يضعه على شقه الايسر ويغسله لان التثليث مسنون في غسل المحي فكذا في غسل الميت وما قيل من انه ذكرها بقوله وصب عليه ماء مغلى فغير صحيح لانها ليست غسلة من الثلاث بدليل قوله بعد وغسل رأسه ومحيطه بالخطمي فان السنة أن يبدأ بغسلها قبل الغسلة الاولى وانما هو كلام اجامى لبيان كيفية الماء والحاصل ان السنة انه اذا فرغ من وضوئه غسل رأسه ومحيطه بالخطمي من غير تسريح ثم يضعه على شقه الايسر ويغسله وهذه مرة ثم على الايمن كذلك وهذه ثانية ثم يبعده ويمسح بطنه كما ذكر ثم يضعه على الايسر فيصوب الماء عليه وهذه الثالثة لكن ذكر خواهر زاده ان المرة الاولى بالماء القراخ والثانية بالماء المغلى فيه سدر أو حرض والثالثة بالماء الذي فيه الكافور ولم يفصل صاحب الهداية في مياه الغسلات بين القراخ وغيره وهو ظاهر كلام المحاكم وفي فتح القدير والاولى أن يغسل الاوليان بالسدر ولم يذكر المصنف كمية الصبات وفي المجتبى يصب الماء عليه عند كل اضعاج ثلاث مرات وان زاد على الثلاث جاز (قوله ولم يعد غسله) لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة وكذا لا تجب اعادة وضوئه لان الخارج منه من قبل أو دبر أو غيرهما ليس يحدث لان الموت حدث كالحارج فلما لم يؤثر الموت في الوضوء وهو موجود لم يؤثر الخارج وضبط في معراج الدراية الغسل هنا بالضم وفي العناية يجوز فيه الضم والفتح وذكر في السراج الوهاج من بحث الطهارة انه بفتح الغين كغسل الثوب قال والضابط انك اذا أضفت الى المغسول فتحت واذا أضفت الى غير المغسول ضمنت (قوله ونشف في ثوب) كيلا يبتلأ كمانه وفي الولو الجية المنديل الذي يمسح به الميت بعد الغسل كالمنديل الذي يمسح به المحي آه يعني انه طاهر (قوله وجعل المحنوط على رأسه ومحيطه) لان التطيب سنة وذكر الرازي ان هذا الجعل مستحب والمحنوط عطر مركب من أشياء طبية ولا بأس بساثر الطيب غير الزعفران والورس اعتباراً بالحياة وقد ورد النهي عن المزعر للرجال وبهذا يعلم جهل من يجعل الزعفران في الكفن عند رأس الميت في زماننا (قوله والكافور على مساحده) زيادة في تكريمها

(قوله وفي رواية يغسل مرة واحدة) قال الرملي قال في الفتح كان هذه الرواية ذكر فيها القدر الواجب (قوله وفي فتاوى قاضيان ميت غسله أهله الخ) كان نكتة ذكره ذلك بكلام الفتح الإشارة إلى أن قول قاضيان أجزاءهم وإطلاق عدم الاشتراط المنقول عن الغاية والاستيعجابي ربما يخالف ما ذكره تأمل ثم رأيت المحلبي في شرح المنية بحث مع الفتح بما حاصله أن ما مر عن محمد وعن أبي يوسف يفيدان الغرض فعل الغسل له مناحي لوعده لتعليم الغير كفي وليس فيه ما يفيد اشتراط النية لاسقاط الوجوب بحيث يستحق العقاب بتركها وقد تقرر في الأصول ما وجب لغيره من الأفعال المحسية ١٨٧ يشترط وجوده لا إيجاده

كالسعي والطهارة نعم لا ينال ثواب العبادة بدونها ونقل كلامه الباقي وأقره عليه وأيده بما في المحيط لو وجد الميت في الماء

ولا يسرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعره

لا بد من غسله لأن الخطاب

يتوجه إلى بني آدم ولم

يوجد منهم فعل اه

فالحاصل أنه لا بد في

اسقاط الواجب من الفعل

وأما النية فشرط التحصيل

الثواب ولذا صح تغيب

النية وزوجها كما سيأتي

مع أن النية من

شروطها الاسلام فظهر

أن ما استظهره في الفتح

غير ظاهر بل الظاهر ما

جزم به في الحائنة واختاره

في الغاية والاستيعجابي ثم

الظاهر أيضا أن الشرط

حصول الفعل سواء كان

من المكاف أو لا بدليل

قصة حفظه غسل

وصيانة للميت عن سرعة الفساد وهي موضع سجوده جمع مسجد بالفتح لا غير كذا في المغرب واختلف فيها فذكر السرخسي أنها الجهة والانس واليسدان والر كبتان والغدمان وذكر القدوري في شرح التكرخي أنها الجهة واليسدان والر كبتان ولم يذكر أن الانف والقدمين كذا في غاية اليمان ولم يذكر المصنف في الغسل استعمال القطن لأنه لم يرد في الروايات الظاهرة وعن أبي حنيفة أنه يجعل القطن المخلوج في منخريه وفيه وقال بعضهم في صماخيه وقال بعضهم في دبره أيضا قال في الظهيرية واستقبحه عامة المشايخ (قوله ولا يسرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعره) لأنها الزينة وقد استغنى عنها والظاهر أن هذا الصنيع لا يجوز قال في القنية أما التزين بعدموتها والامتناع وقطع الشعر لا يجوز والطيب يجوز والأصح أنه يجوز للزوج أن يراها وفي المجتبى ولا بأس بتقبيل الميت وذكر اللحية مع الشعر من باب عطف الجزء على الكل اهتماما بمنع تسريحها وليس هو من قبيل التكرار كما توهمه الشارح وفي الظهيرية ولو تسكر ظفر الميت فلا بأس بان يؤخذ روى ذلك عن أبي حنيفة وأبي يوسف اه ولم يذكر المصنف صفة الغسل ومن يغسل والغاسل وحكم الميت قبله وبعده أما الأول فهو من فروض الكفاية كالصلاة عليه وتجهيزه ودفنه حتى لو اجتمع أهل بلدة على تركها قتلوا ولو صلوا عليه قبل الغسل أعادوا الصلاة وكذا إذا ذكر وأقبل أن يهل عليه التراب ينزع اللبن ويخرج ويغسل ويصلي عليه وإن أهالوه لم ينبش ولم تعد الصلاة عليه ولو بقي منه عضو فذكره بعد الصلاة والتكفين يغسل ذلك العصور ويعاد وإن بقي أصبع ونحوها بعد التكفين لا يغسل وقال محمد يغسل على كل حال كذا في المجتبى وفي القنية وجد رأس آدمي لا يغسل ولا يصلى عليه ولو غسل صار الماء مستعملا ولو مات في بيته فقالت الورثة لا نرضى بغسله فيه ليس لهم ذلك لأن غسله في بيته من حوائجه وهي مقدمة على الورثة اه وفي الظهيرية والأفضل أن يغسل الميت مجانا فإن ابتغى الغاسل الأجر فهو على وجهين إن كان هناك غيره يجوز أخذ الأجر والأفلا واختلفوا في استحباب الحياطة لحياطة الكفن وأجرة الحاملين والمخفارين والدفان من رأس المال اه وفي الحائنة إذا جرى الماء على الميت أو أصابه المطر عن أبي يوسف أنه لا ينوب عن الغسل لانا أمرنا بالغسل وجريان الماء وأصابه المطر ليس يغسل والغريق يغسل ثلاثا عند أبي يوسف وعن محمد إذا نوى الغسل عند الانحراج من الماء يغسل مرتين وإن لم ينو يغسل ثلاثا وفي رواية يغسل مرة واحدة اه وفي فتح القدير الظاهر اشتراط النية فيه لاسقاط وجوبه عن المكلف لا التحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلاة عليه اه وفي فتاوى قاضيان ميت غسله أهله بغير نية أجزاءهم ذلك اه واختاره في الغاية والاستيعجابي لأن غسل الحي لا يشترط له النية

الملائكة رضي الله تعالى عنه وعلى هذا الظاهر سقوط الواجب بفعل صبي يعقل أيضا كما يسقط عن المكلفين رد السلام بفعله إذا سلم عليهم رجل وفيهم صبي فرد السلام وكما تصح ذبيحته مع أن شرط حلها التسمية فهو أهل لفعل الواجب في الجملة وكذا ينبغي أن يسقط الوجوب بمحمله الميت ودفنه وقال في الاشياء والنظائر في أحكام الصبيان وأما فرض الكفاية فهل يسقط بفعله فقالوا يسقط كذا في بعض نسخ الاشياء وفي بعضها فقالوا لا ويؤيد النسخة الاولى ما قدمناه

(قوله والصبي الذي لا يشتهى والصبيّة كذلك) قال في الفتح قدره في الاصل بان يكون قبل أن يتكلم (قوله ولومات عن امرأته وهي مجوسية الخ) أي لومات من كان مجوسيا فاسلم لم تغسله الا اذا أسلمت بعند موته قبل أن يغسل (قوله وكذا لومات عن امرأته الخ) صورتها ١٨٨ وطى أخت زوجها بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى أن تنقض عدة الموطوءة

فكذا غسل الميت وأما الثاني فالمتوفى ضربان من يغسل ومن لا يغسل والاول ضربان من يغسل ليصلى عليه ومن يغسل لا للصلاة والاول من مات بعد الولادة وله حكم الاسلام والثاني الجنين الميت على ما سيأتي وكذا الكافر غير المحرم في اقامات وله في مسلم كما سيأتي والثاني ضربان من لا يغسل اهانة وعقوبة كقتلى أهل البغي والحرب وقطاع الطريق وضرب لا يغسل اكراما وفضيلة كالشهداء ولو اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار يغسلون ان كان المسلمون أكثر والا فلا ومن لا يدري أم مسلم أم كافر ان كان عليه سيم المسلم من أوفى بقاع ديار الاسلام يغسل والا فلا ولو وجد الاكثر من الميت أو النصف مع الرأس غسل وصلى عليه والا فلا وأما الغاسل فمن شرطه أن يحل له النظر الى المغسول فلا يغسل الرجل المرأة ولا المرأة الرجل والمحبوب والمحصى ولما الخنثى المشكل المراهق اذا مات ففيه اختلاف والظاهر انه ييمم واذا ماتت المرأة في السفريين الرجال ييممها ذور رحم محرم منها وان لم يكن انف الاجنبي على يديه خرقة ثم ييممها وان كانت أمة ييممها الاجنبي بغير ثوب وكذا اقامات رجل بين النساء تيمم ذات رحم محرم منه أو زوجته أو أخته بغير ثوب وغيرهن بثوب والصبي الذي لا يشتهى والصبيّة كذلك غسلهما الرجال والنساء ولا يغسل الرجل زوجته والزوجة تغسل زوجها دخل بها ولا بشرط بقاء الزوجية عند الغسل حتى لو كانت مبانة بالطلاق وهي في العدة أو محرمة بردة أو رضاع أو وصاهرة لم تغسله ولم يغسل المولى أم ولده وكذا مدينته ومكاتبته وكذا على العكس في المشهور وعن أبي حنيفة الكل في المحتى وفي الوقعات رجل له امرأتان قال احدا كما طالق ثلاثا بعد الدخول بهما ثم مات قبل أن يبين فليس لواحدة منهما ان تغسله لجواز أن كل واحدة منهما مطلقة ولهما الميراث وعليهما عدة الطلاق والوفاة ولومات عن امرأته وهي مجوسية لم تغسله لانه كان لا يحل له المس حال حياته فكذا بعد وفاته بخلاف التي طاهر منها لان الحبل قائم فان أسلمت قبل أن يغسل غسلته باعتبار الجمالة الحية وكذا لومات عن امرأته واختها في عده لم تغسله فان انقضت عدتها قبل أن يغسل غسلته لما قلنا اه وفي الولو الجمية اذا ارتدت المنكوحة بعهده وموته أو قبلت ابنه لا تغسله وكذا اذا وطئت بالشبهة لان هذه الاشياء تنافي النكاح وتحرم المس وفيها اذا كان مع النساء رجل من أهل الذمة أو مع الرجال امرأة ذمية يعلمان الغسل لان السنة تتأدى بغسله ولكن لا يهتدى الى السنة فيعلم وفي المحيط لومات عنها وهي حامل فوضعت لا تغسله لانه قضاء عدتها وفي المحتى وأما ما يستحب للغاسل والاولى أن يكون أقرب الناس الى الميت فان لم يعلم الغسل فأهل الامانة والورع للحديث وان كان الغاسل جنبا أو حائضا أو كافرا جاز واليه ودية والنصرانية كالمسلمة في غسل زوجها الكنه أقيم وليس على من غسل ميتا غسل ولا وضوء اه وأما حكمه قبله ففيه اختلاف فقيل انه محدث وهو سبب وجوبه بالنجاسة حلت به وانما وجب غسل جميع الجسد لعدم المخرج وقيل بنجس بالموت واقتصر عليه في المحيط مستدلا بانه لو وقع في الماء القليل قبل الغسل نجسه ولو صلى وهو حامل للميت لا يجوز فيجب تطهيره بالغسل شرعا كرامة له وشرفا اه وصححه في الكافي ونسبه في البدائع الى عامة المشايخ قال في فتح القدير وقد روى في حديث أبي

فكذا غسل الميت وأما الثاني فالمتوفى ضربان من يغسل ومن لا يغسل والاول ضربان من يغسل ليصلى عليه ومن يغسل لا للصلاة والاول من مات بعد الولادة وله حكم الاسلام والثاني الجنين الميت على ما سيأتي وكذا الكافر غير المحرم في اقامات وله في مسلم كما سيأتي والثاني ضربان من لا يغسل اهانة وعقوبة كقتلى أهل البغي والحرب وقطاع الطريق وضرب لا يغسل اكراما وفضيلة كالشهداء ولو اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار يغسلون ان كان المسلمون أكثر والا فلا ومن لا يدري أم مسلم أم كافر ان كان عليه سيم المسلم من أوفى بقاع ديار الاسلام يغسل والا فلا ولو وجد الاكثر من الميت أو النصف مع الرأس غسل وصلى عليه والا فلا وأما الغاسل فمن شرطه أن يحل له النظر الى المغسول فلا يغسل الرجل المرأة ولا المرأة الرجل والمحبوب والمحصى ولما الخنثى المشكل المراهق اذا مات ففيه اختلاف والظاهر انه ييمم واذا ماتت المرأة في السفريين الرجال ييممها ذور رحم محرم منها وان لم يكن انف الاجنبي على يديه خرقة ثم ييممها وان كانت أمة ييممها الاجنبي بغير ثوب وكذا اقامات رجل بين النساء تيمم ذات رحم محرم منه أو زوجته أو أخته بغير ثوب وغيرهن بثوب والصبي الذي لا يشتهى والصبيّة كذلك غسلهما الرجال والنساء ولا يغسل الرجل زوجته والزوجة تغسل زوجها دخل بها ولا بشرط بقاء الزوجية عند الغسل حتى لو كانت مبانة بالطلاق وهي في العدة أو محرمة بردة أو رضاع أو وصاهرة لم تغسله ولم يغسل المولى أم ولده وكذا مدينته ومكاتبته وكذا على العكس في المشهور وعن أبي حنيفة الكل في المحتى وفي الوقعات رجل له امرأتان قال احدا كما طالق ثلاثا بعد الدخول بهما ثم مات قبل أن يبين فليس لواحدة منهما ان تغسله لجواز أن كل واحدة منهما مطلقة ولهما الميراث وعليهما عدة الطلاق والوفاة ولومات عن امرأته وهي مجوسية لم تغسله لانه كان لا يحل له المس حال حياته فكذا بعد وفاته بخلاف التي طاهر منها لان الحبل قائم فان أسلمت قبل أن يغسل غسلته باعتبار الجمالة الحية وكذا لومات عن امرأته واختها في عده لم تغسله فان انقضت عدتها قبل أن يغسل غسلته لما قلنا اه وفي الولو الجمية اذا ارتدت المنكوحة بعهده وموته أو قبلت ابنه لا تغسله وكذا اذا وطئت بالشبهة لان هذه الاشياء تنافي النكاح وتحرم المس وفيها اذا كان مع النساء رجل من أهل الذمة أو مع الرجال امرأة ذمية يعلمان الغسل لان السنة تتأدى بغسله ولكن لا يهتدى الى السنة فيعلم وفي المحيط لومات عنها وهي حامل فوضعت لا تغسله لانه قضاء عدتها وفي المحتى وأما ما يستحب للغاسل والاولى أن يكون أقرب الناس الى الميت فان لم يعلم الغسل فأهل الامانة والورع للحديث وان كان الغاسل جنبا أو حائضا أو كافرا جاز واليه ودية والنصرانية كالمسلمة في غسل زوجها الكنه أقيم وليس على من غسل ميتا غسل ولا وضوء اه وأما حكمه قبله ففيه اختلاف فقيل انه محدث وهو سبب وجوبه بالنجاسة حلت به وانما وجب غسل جميع الجسد لعدم المخرج وقيل بنجس بالموت واقتصر عليه في المحيط مستدلا بانه لو وقع في الماء القليل قبل الغسل نجسه ولو صلى وهو حامل للميت لا يجوز فيجب تطهيره بالغسل شرعا كرامة له وشرفا اه وصححه في الكافي ونسبه في البدائع الى عامة المشايخ قال في فتح القدير وقد روى في حديث أبي

التصحيح وقد يقال ما استشهد به في المحيط من المسئلتين ليس على اطلاقه بل يخص بما خص به كلام هريزة الاصل أي بنجس الماء ولا تجوز صلاة حامله لانه لا يخلو عن النجاسة غالبا فلو علم عدم النجاسة فيه لا ينجس الماء وتجوز صلاة حامله وبه يترجح القول بانه حدث

(قوله فان صحت وجب ترجيح انها المحدث) فيه بحث لان مقتضى ما مر من الفرعين يخالفه فان صحت الرواية وجب تأويلها وهو كما في شرح المنية انه لا ينحس أى بالمحدث الذي دل عليه سياق الحديث وهو ١٨٩

حنابة أى هريرة أى لا يصير
نحسا بالحنابة كالنجاسات
الحقيقية التى ينبغى
إبعادها عن المحترم كالنبي
صلى الله تعالى عليه
وسلم والا ولا جاع بانه
يتنجس بالنجاسة الحقيقية
اذا أصابته اه لكن
قال الخقق ابن أمير حاج

وكفنه سنة ازار وقيص
ولفافة وكفاية ازار
ولفافة

قلت وقد أخرج الحاكم
عن ابن عباس رضى الله
عنه ما قال قال رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم
لا تنجسوا موتاكم فان
المسلم لا ينحس حيا ولا
ميتا وقال صحيح على شرط
البخارى ومسلم في ترجيح
القول بانه حدث اه
(قوله وصرح في المجتبى
بكراتها) قال في النهر
والمدكور وفي غاية
البيان انه لا بأس بالزيادة
على الثلاثة في كفن
الرجل ذكره في كتاب
الحنثى فلاقتصار على
الثلاث لئلا يكون الاقل
مسنونا (قوله كما علل به
في البدائع) قال في النهر
المراد بالتوبيخ في كلام

هريرة سبحان الله ان الميت لا ينحس حيا ولا ميتا فان صحت وجب ترجيح انها المحدث اه واتفقوا
ان حكمه بعده ان كان مسلما الطهارة ولذا يصلى عليه قبايته وهم من أن الحنفية انما منعوا من
الصلاة عليه في المسجد لاجل نجاسته خطأ واتفقوا على أن الكافر لا يطهر بالغسل وأنه لا تصح صلاة
حامله بعده (قوله وكفنه سنة ازار وقيص ولفافة) الحديث البخارى كفن رسول الله صلى الله
عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض سحولية وسحول بفتح السين قرية باليمن ولا زار واللفافة من القرن
الى القدم والقرن هنا معنى الشعر واللفافة هى الرداء طولا وفي بعض نسخ المختار أن الازار من
المنكب الى القنم هذا ما ذكره وبحث فيه في فتح القدير بانه ينبغى أن يكون ازار الميت كما زار المحي
من السرة الى الركبة لانه عليه السلام أعطى الملقى غلمان ابنته حقوة وهى فى الاصل معتدلة الازار
ثم سمي به الازار للمجاورة والقميص من المنكب الى القدم بلا دخار يص لانها تفعل في قميص المحي
ليتسع أسفله للشي وبلا جيب ولا كمين ولا يكف أطرافه ولو كفن في قميص قطع جنبه ولبنته
كذا في التبيين والمراد بالجيب الشق النازل على الصدر وفي العناية التكفين في ثلاثة أثواب هو
السنة وذلك لا ينافى أن يكون أصل التكفين واجبا ولم يذكروا المصنف العمامة لما في المجتبى
وتكره العمامة فى الاصح وفي فتح القدير واستحسنها بعضهم لساروى عن ابن عمر أنه كان يعمده
ويجعل العذبة على وجهه اه وفي الظهيرية استحسنها بعضهم للعلماء والاشراف فقط وأشار المصنف
الى انه لا يراد للرجل على ثلاثة وصرح في المجتبى بكراتها واستثنى في روضة الزندوستى ما اذا أوصى
بان يكفن في أربعة أو خمسة فانه يجوز بخلاف ما اذا أوصى أن يكفن في ثوبين فانه يكفن في ثلاثة
ولو أوصى بان يكفن بالف درهم كفن كفنا وسطا اه ولم يبين ثوبين الا كفان لجواز كل لون لكن
أحبها البياض ولم يبين جنسها لجواز الكل لا ما لا يجوز لبسه حال الحياة كالحجر بل للرجل وقد قالوا
في باب الشهيد أنه يترع عنه الفرو والحشوم ملين بانه ليس من جنس الكفن فظاهره أنه لا يجوز
التكفين به الا أن يقال ليس من جنسه المسنون وهو الظاهر لان المقصود من الكفن ستره وهو
حاصل بهما وفي المجتبى والمجديد والحلق فيه سواء بعد أن يكون نظيفا من الوسخ والحديث قال ابن
المبارك أحب الى أن يكفن في ثيابه التى كان يصلى فيها اه وفي الظهيرية ويكفن الميت كفن مثله
وتفسيره أن ينظر الى ثيابه في حال حياته لمحو رج الجمعية والعيسدين فذلك كفن مثله وتحسن
الا كفان للحديث حسنوا كفان الموقى لانهم يترأرون فيما بينهم ويتفاحرون بحسن اكفانهم
اه (قوله وكفاية ازار ولفافة) لقوله عليه الصلاة والسلام في المحرم الذى وقصته ناقته كفنوه في
ثوبين واختلف فيه ما قيل قيص ولفافة وصح الشارح ما فى الكتاب ولم يبين وجهه وينبغى عدم
التخصيص بالازار واللفافة لان كفن الكفاية معتبر بادنى ما يلبسه الرجل في حياته من غير كراهة وهو
ثوبان كما علل به في البدائع قالوا وبكره أن يكفن في ثوب واحد حالة الاختيار لان في حال حياته
تجوز صلاته في ثوب واحد مع الكراهة وقالوا اذا كان بالمال قلة وبالورثة كثرة فكفن الكفاية
أولى وعلى القلب كفن السنة أولى ومقتضاه أنه لو كان عليه ثلاثة أثواب وليس له غيرها وعليه دين
أن يباع واحد منها للدين لان الثالث ليس بواجب حتى ترك للورثة عند كثرتهم فالدين أولى

البدائع الازار والرداء لانه قال أدنى ما يكفن فيه ازار ورداء لقول الصديق رضى الله تعالى عنه كفنوني في ثوبي هذين ولان أدنى
ما يلبسه الانسان في حال حياته ثوبان اه نعم مقتضاه ان القميص مع الازار كفاية اه قال الشيخ اسمعيل أقول وهو المطلوب
لا شعاره بعدم التخصيص ولو كان المراد بهما في كلامه ذلك فكلام البحر بالنظر الى التعلل لا التعليل

(قوله مع انهم صرحوا الخ) قال في الفتح ولا يبعد الجواب قال الشيخ استعمل ولعله كون التعبير بالاولى لا يقتضي الوجوب اه
وقال بعضهم بان يفرق بين الميت والحى بان عدم الاخذ من الحى لاحتياجه ولا كذلك الميت اه لكن لا يخفى ان الاشكال
انما جاء من تصریحهم بعدم الفرق بين الميت والحى والى يصح هذا الجواب وكتب الرملى هنا أقول قال في ضوء السراج شرح
السراجة قال الفقهاء أبو جعفر ليس لهم ذلك بل يمكن بكفن الكفاية وبقضى بالباقي الدين بناء على مسئلة ذكرها الخصاص
في أدب القاضى اذا كان للمدين ثياب حسنة يمكنه الا كنفها بمادونها ببيع القاضى وبقضى الدين ويشتري بالباقي ثوبا يكفيه
فكذلك في الميت المدين اعتبارا بحالة الحياة وهو الصحيح وفي المنع ليس للغرماء أن يمنعوا عن كفن المثل اه قلت وقد صرح بمثل
ذلك في سكت الانهر شرح فرائض ملتقى الابحر وكذلك في غيره مع التصريح بالتصحيح وبه علم ان ما مر عن الخلاصة خلاف الصحيح
أو محمول على ما اذا كان الحى ١٩٠ لا يمكنه الا كنفها بمادونها وعلى كل فلا اشكال (قوله ولم يثبت في نسخة الزيلابى

فانكرها) الذى رأيت في
نسختي وجودها ولم أجد
انكارها ولعل ذلك
في بعض النسخ منه
فليراجع (قوله ولم يذكر
الدرع وهو الاولى الخ)
أى لانه يقال على قيص
وضرورة ما يوجب دلف
من يساره ثم يمينه وعقد
ان خيف انتشاره وكفنها
سنذرع وازار وخار
ولقافة وخرقة تربطها
تدابها وكفاية ازار
ولقافة وخار

المراة كما فسرته في
القاموس وعلى ما تلسه
فوق القميص كما ذكره
عن المغرب فكان ذكر
القميص أولى لانه هو
المراد من الدرع وفي ذكر
الدرع ايها المعنى الثاني

مع انهم صرحوا كما في الخلاصة بانه لا يباع شئ منها للدين كما في حالة الحياة اذا أفلس وله ثلاثة أثواب
وهو لا يسأول ولا ينزع عنه شئ ليبيع (قوله وضرورة ما يوجد) ثابت في أكثر النسخ وقد شرح
عليه مسكين وما كبر وغيرهما ولم يثبت في نسخة الزيلابى وانكرها واستدل له بحديث مصعب بن
عمير لم يوجد له شئ يكفن فيه الا غمرة فكانت اذا وضعت على رأسه بدت رجلاه واذا وضعت على
رجليه خرج رأسه فأمر النبي صلى الله عليه وسلم ان تغطي رأسه ويجعل على رجله شئ من الاذن
وهذا دليل على ان ستر العورة وحدها لا يكفي كذا في التبيين (قوله ولف من يساره ثم يمينه) أى
لف الكفن من يسار الميت ثم يمينه وكيفيته ان تبسط اللقافة أولا ثم الازار فوقها ويوضع الميت عليهما
متمصا ثم يعطف عليه الازار وحده من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ليكون الايمن فوق الايسر
ثم اللقافة كذلك وفي البدائع فان كان الازار طويلا حتى يعطف على رأسه وسائر جسده فهو أولى
(قوله وعقدان خيف انتشاره) صيانة عن الكشف (قوله وكفنها سنة درع وازار ولقافة وخار
وخرقة تربط بها ثيابها) لحديث أم عطية أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى اللواتي غسلن ابنته خسة
أثواب واختلف في أسمائها في مسلم انها زينب وفي أبي داود انها أم كلثوم وذكر بعضهم القميص لها
ولم يذكر الدرع وهو الاولى للاختلاف في الدرع قال في المغرب درع المرأة ما تلسه فوق القميص
وهو مذكر وعن المحلواني ما جبهه الى الصدر والقميص ماشقه الى المنكب ولم أجده أنا في كتب
اللغة اه واختلف في عرض الخرقة فقل ما بين الشدى الى السرة وقل ما بين الشدى الى الركبة
كيلا ينتشر الكفن بالغندين وقت المشي (قوله وكفاية ازار ولقافة وخار) اعتبارا بلبسها حال
حياتها من غير كراهة ويكرهه أقل من ذلك وفي الخلاصة كفن الكفاية لها ثلاثة أثواب قيص وازار
ولقافة فلم يذكر الخمار وفي فتح القدير وما في الكتاب من عدا الخمار أولى لكن لم يعين في الهداية
ما عدا الخمار بل قال ثوبان وخار ففسرهما في فتح القدير بالقميص واللغافة فهو مخالف لما في
المتن والظاهر كما قدمناه عدم التعيين بل اما قيص وازار وازاران لان المقصود ستر جميع البدن

لكن قال في النهر رأيتوهم هذا مع قوله بعد ونلبس الدرع أولا اه وفيه ان الكلام في الاولوية ولا يخفى وهو
ان الايهام يحصل أولا ثم يرتفع بعد فلا ايها فيه أصلا أولى (قوله وهو مذكر) أى بخلاف الدرع المحدد فانه مؤنث قال
تعالى أن اعمل سابغات قال في القاموس وقد يذكر (قوله من عدا الخمار أولى) قال وان بهذا يكون جميع عورتها مستورة بخلاف
ترك الخمار (قوله والظاهر كما قدمناه الخ) قال الشيخ اسمعيل بعد نقله مثل ما في الهداية عن البدائع والوقاية والمنبع والتبوير
ومثل ما في المتن عن العيون والنقاية وصدر الشريعة والمشكلات والمفتاح والملتقى والحاوى والايضاح ومثل ما في الفتح عن
الكافي والتاجية والنهاية والعناية ومثل ما في الخلاصة عن الحائمية والمبتغى والفيض وعن خزنة الفتاوى درع وخمار ولقافة
ثم ذكر عبارة المؤلف هذه وقال يؤيد ما استظهره اختلاف عباراتهم كما نقلناه في تأدية الكفاية لها الكفن ثم نجد ذكر الازار
في شئ من العبارات ولعلهم لاحظوا في ترك ذكره المحافظة على المسنون في الجملة وان هاز ذلك أيضا اه وقد يقال هو داخل

في اطلاق كلام الهداية وغيرها وما ذكره في الفتح من وجه اولوية ما في الهداية مما في الخلاصة يرجح ان الاولى ما ذكره المؤلف تدبر (قوله وفي المجتبى يحتمل أن يريد الخ) قال في النهر وبعد له لا يخفى على ان ظاهره انه لا يجمعها قبل الغسل الا في حال كونه وترافخ من كفن الكفاية للرجل وعليه فيحتاج الى الفرق (قوله فظاهره انه ١٩١ اذا كان لها مال الخ) كان

حق التعبير أن يقال فظاهره أنه إذا لم يمكن له مال لا يلزمه كفنها اتفاقاً وعبارة شرح النجاشي لمصنفه قال أبو يوسف إذا ماتت الزوجة ولا مال لها فتجهيزها وتكفينها على الزوج الموصراخ (قوله لانه ككسوتها الخ) مقتضاه انما لو كانت

وتلصق الذراع أو لا ثم يجعل شعرها صغيرتين على صدرها فوق الذراع ثم الحمار فوقه تحت اللقافة وتحمرا الا كفان أو لا وترا باشرة قبل الموت لم يجب عليه كفنها لان كسوتها في حياتها لا يجب عليه فكذلك بعد موته كما بعثه الخلفي ابن أمير حاج في شرح الميعة حيث قال ينبغي أن يكون محل الخلاف ما إذا لم يقم بها مانع يمنع الوجوب عليه حالة الموت من شوز أو صغر مع كبره ونحو ذلك اه (قوله وصححه الولوالجي في فتاواه من النفقات) أبول الذي رأيته في نفقات الولوالجي هكذا إذا ماتت المرأة ولا مال

وهو حاصل بالكل لكن جعلها ما زارين زيادة في ستر رأس والعنق كما لا يخفى قال في النيين ومادون الثلاثة كفن الضرورة في حقها (قوله وتلصق الذراع أو لا ثم يجعل شعرها صغيرتين على صدرها ثم الحمار فوقه تحت اللقافة ثم يعطف الازار ثم اللقافة) كما ذكرنا ثم الحرقة فوق الا كفان وفي الحويرة توضع الحرقة تحت اللقافة وفوق الازار والقميص وهو الظاهر (قوله وتحمرا الا كفان أو لا وترا) لانه عليه السلام أمر باجارا كفان امرأته والمراد به التطيب قبل أن يدرج فيها الميت وجميع ما يحمر فيه الميت ثلاث مواضع عند خروج روحه لازالة الرائحة الكريهة وعند غسله وعند تكفينه ولا يحمر خلفه ولا في القبر وفي المجتبى يحتمل أن يريد بالتجدير جمعها وترافخ قبل الغسل يقال أجز كذا إذا جمعه ويحتمل أن يريد التطيب بعود يحرق في حجره وصرح في البدائع بأنه لا يزيد في تجهيزها على خمس وفي المجتبى المكفون اثنا عشر الرجل والمرأة وقد تقدمما والثالث المراهق المشتى وهو كالبالغ والرابع المراهقة التي تستهى وهي كالمرأة والخامس الصبي الذي لم يراهق فيكفن في خفتين ازار ودرء وان كفن في واحد أحرا والسادس الصبية التي لم تراهق فعن محمد كفنها ثلاثة وهذا أكثر والسابع السقط فيلف ولا يكفن كالعصوم من الميت والثامن الحنثي المشكل فيكفن كتكفين الجارية ويبعث ويسجى قبره والتاسع الشهيد وسيأتي والعاشر المحرم وهو كالحلال عندما والحادى عشر المنبوش الطرى فيكفن كالذى لم يدفن والثاني عشر المنبوش المتفسخ فيكفن في ثوب واحد اه ولم يذكر المصنف من يجب عليه الكفن وهو من ماله ان كان له مال يقدم على الدين والوصية والارث الى قدر السبعة ما لم يتعلق بعين ماله حق العير كالرهن والمبيع قبل القبض والعبد الحاني فلونيش عليه وسرق كفته وقد قدم الميراث أجبر القاضى الورثة على ان يكفوه من الميراث وان كان عليه دين فان لم يكن قبض الغرماء بدأ بالكفن لانه بقى على ملك الميت والكفن مقدم على الدين وان كانوا قبضوا لا يسترد منهم لانه زال ملك الميت بخلاف الميراث لان ملك الوارث عين ملك المورث حكما ولهذا رد عليه بالعيب فصار ملك المورث فأتم ببقاء خلفه واستثنى أبو يوسف الزوجة فان كفنها على زوجها لكن اختلفت العبارات في تحرير مذهب أبي يوسف ففي فتاوى فاضلخان والخلاصة والظهيرية وعلى قول أبي يوسف يجب الكفن على الزوج وان بركت الا وعليه الفتوى اه وكذا في المجتبى وزاد ولا رواية فيها عن أبي حنيفة وفي المحيط والتجديد والوافعات وشرح النجاشي لمصنفه ادالم يكن لها مال فكفنها على الزوج عند أبي يوسف وعليه الفتوى لانه لو لم يجب عليه لوجب على الجانب وهو بيت المال وهو قد كان أولى بايجاب الكسوة عليه حال حياتها فخرج على سائر الجانب وقال محمد يجب تجهيزها في بيت المال وقيد شارح الجمع بيسار الزوج عند أبي يوسف فظاهره انه اذا كان لها مال فكفنها في ماله اتفاقا والظاهر ترجيح ما في الفتاوى الحانية لانه ككسوتها والكسوة واجبة عليه غنية كانت أو فقيرة عينا كان أو فقيرا وصححه الولوالجي في فتاواه من النفقات فان لم يكن للميت مال فكفنه على من يجب عليه نفقته وكسوته في حياته وكفن العبد

لها قال أبو يوسف يجبر الزوج على كفنها والاصل فيه ان من يجبر على نفقته في حال حياته يجبر على نفقته بعد موته كقوى الارحام والعبد مع المولى والزوجة مع الزوج وقال محمد لا يجبر الزوج على كفنها والصحيح قول أبي يوسف لان المولى انما يجبر على تكفين العبد لانه كان أولى به في حال حياته فيكون أولى بايجاب الكفن عليه من بين سائر الناس وهذا المعنى موجود هنا اه

ولما كان الزوج يجبر على نفقة زوجته في حياتها وان كان هو فقير أجبر على كفنها أيضا (قوله وجب كفنها الخ) الذي في القنية
 ووجوبها وبين أولاهما للعطف **فصل** في السلطان أحق بصلاته **ك** (قوله سعيد بن العاص) لانه كان واليا على المدينة
 كما في الفتح (قوله فعلى هذا المراد من السلطان الخ) حاصله ان كلام المصنف يحتمل اجراؤه على كل من القولين ورد في النهر
 بانه غير صحيح لقواه بعد ١٩٢ ثم انقضى وعطف الخاص على العام شرطه الواو اه وحاصله انه على كلامه

لا يحتمل أن يكون على
 القول الثاني لانه ذكر
 القاضي بعده ولا على
 الاول لعطفه اياه بتم ولا
 يكون ذلك في عطف
 الخاص على العام ثم قال
 والتحقيق ان المراد به
 امام المصرومنه يعلم

فصل في السلطان
 أحق بصلاته وهي فرض
 كفاية

تقديم الامام الاعظم
 بالاولى اه وفي تخصصه
 عطف الخاص على العام
 بالاولى او نظره فانه يكون
 بجتي نحو مات الناس حتى
 الانبياء نص عليه في معنى
 اللبيب بل قد جوزوه
 المحققين بتم أيضا واستدل
 له بحديث ان الله كتب
 الاحسان على كل شيء
 فاذا قلتم فاحسنوا القتلة
 واذا ذبحتم فاحسنوا
 الذبحة ثم ليرح ذبخته
 وليحد أحدكم شفرته
 وقد وقع باو أيضا كما في
 الحديث ومن كانت
 هجرته الى دنيا يصيبها أو
 امرأة يتزوجها (قول

على سيده والمرهون على الراهن والمبيع في يد البائع عليه وان لم يكن له من تجب النفقة عليه فكفنه
 في بيت المال وان لم يكن فعلى المسلمين تكفينه وان لم يقدر واسألوا الناس ليعكفوه بخلاف الخي اذا
 لم يجد ثوبا يصر فيسه ليس على الناس ان يسألوا له ثوبا والفرق ان الخي يتصدق على السؤال بنفسه
 والميت عاجز وان سألوا له وفضل من الكفن شيء يرد الى المتصدق وان لم يعلم يتصدق به على الفقراء
 اعتبارا بكسوته كذا في المجتبى وفي التجنيس والواقعات اذا لم يعلم المتصدق يكفن به مثله من أهل
 الحاجة وان لم يتيسر يصرف الى الفقراء وفيهم ما لو كفن ميتا من ماله ثم وجد الكفن فله ان يأخذه
 وهو أحق به لان الميت لم يملكه وفيه ما حى عريان وميت ومعه ما ثوب واحد وان كان للحي فله لبسه
 ولا يكفن به الميت لانه محتاج اليه وان كان ملك الميت والحي وارثه يكفن به الميت ولا يلبيه لان
 الكفن مقدم على الميراث واذا تعدد من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في النفقات فالكفن
 عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو مات معتق شخص ولم يترك شيئا وله خالة
 موسرة يؤمر معتقه بتكفينه وقال محمد على خالته وفي الحاشية من لا يجبر على النفقة في حياته كاولاد
 الاعمام والعمات والاخوال والحالات لا يجبر على الكفن زاد في الظهيرية وان كان وارثا وفي
 البدائع ولا يجب على المرأة كفن زوجها بالاجماع كما لا يجب عليها كسوته في الحياة وفي القنية
 ولو مات ولا شيء له وجب كفنه على ورثته فكفنه الحاضر من مال نفسه ليرجع على الغائب منهم
 بحصصهم ليس له الرجوع اذا أنفق عليه بغير اذن القاضي قال محمد رحمه الله كالعبد أو الزرع أو النخل
 بين شريكين أنفق أحدهما عليه ليرجع على الغائب لا يرجع ادفع له بغير اذن القاضي اه

فصل السلطان أحق بصلاته **ك** يعني اذا حضر لان في التقدم عليه استخفافا به ولما مات المحسن
 قدم الحسين سعيد بن العاص وقال لولا السنة ما قدمتك أطلق في السلطان وأراد به من له سلطنة أي
 حكم وولاية على العامة سواء كان الخليفة أو غيره فيقدم الخليفة ان حضر ثم نائب المصطفى القاضي ثم
 صاحب الشرط ثم خليفته ثم خليفة القاضي وهذا ما نقله الفقيه أبو جعفر والامام الفضلي انما نقل
 تقديم السلطان وهو الخليفة فقط وامام من عداه فليس له التقدم على الاولياء الا برضاهم قال في
 الظهيرية والخانية انه قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر اه فعلى هذا والمراد من السلطان في
 المختصر هو والي الذي لا والى فوقه لكن المذكور في المحيط والبدائع والتبيين والجمع وشرحه
 التفصيل المتقدم عن أبي جعفر واقصر عليه في فتح القدير وصرح في الخلاصة بانه المختار فكان هو
 المذهب وقدم أبو يوسف الولي مطلقا وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة وما في الاصل من أن امام
 الخي أولى بها فمحمول على ما اذا لم يحضر السلطان ولا من يقوم مقامه توفيقا بينهما لان السلطان قل
 ما يحضر الخناز كذا في البدائع وغيره ومعنى الاحقية وجوب تقديمه (قوله وهي فرض كفاية)
 أي الصلاة عليه للاجماع على افتراضها وكونها على الكفاية وما ورد في بعض عبارات من انها

المصنف وهي فرض كفاية) اعلم انه اذا قيل صلاة الجنائز واجبة على الكفاية كما صرح به غير واحد من
 الحنفية والشافعية وحكوا الاجماع عليه فقد يستشكل بسقوطها بفعل الصبي المميز كما هو الاصح عند الشافعية والجواب عن
 هذا بان المقصد الفعل وقد وجد لا يدفع الوارد من لفظ الوجوب فانه لا وجوب على الصبي ولا يحضر في هذا منقولا فيما وقفت
 عليه من كتب المذهب وانما ظاهر اصول عدم السقوط كما هو غير خاف اه كذا في التجربر وشرحه لابن أمير حاج أقول

وظاهر كلام التحرير

السقوط حيث ذكر الحكم
ولم يعزه للشافعية تأمل
(قوله فلو دفن بلا غسل
ولم يمكن اخراجه الخ) قال
الرملى شيئاً في شرح
قوله فان دفن بلا صلاة
الخ ان الصلاة على قبره لو
دفن بلا غسل رواية ابن
سماعة عن محمد لكن
صحح في غاية البيان معزيا
وشرطها اسلام الميت
وطهارته

الى القدوري وصاحب
التحفة انه لا يصلى على قبره
لان الصلاة بدون الغسل
ليست عشرة وعة ولا يؤمر
بالغسل لتضمنه امر احراما
وهو ينش القبر فسقطت
الصلاة اه (قوله واما
سنةها فالتمديد والثناء الخ)
اقول مقتضاه انه يجمع
بينهما مع ان المذكور في
عدة كتب انهما
روايتان ففي شرح
الباقاني عند قوله ويكبر
تكبيرة ثم شئى عقبتها
قال بان يحمد الله تعالى
وهو ظاهر الرواية وقيل
يقول سبحانك اللهم
وتحميدك الخ ولا يقرأ
الفتاححة الابنية للثناء
كذا في الشئى اه وفي
النهر قال في المبسوط
اختلاف المشايخ في الثناء

واجبة فالمراد الافتراض وقد صرح في القنية والفوائد التاجية بكفر من أنكر فرضيتها لانه أنكر
الاجماع اه وهل يصح النذر بها صرحوا بانه لا يصح النذر بالتكفين ولا بتشديد الجنائز لعدم
القربة المقصودة ولا شك ان صلاة الجنائز قربة مقصودة (قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته)
فلا تصح على الكافر للآية ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تصح على من لم يغسل لانه له حكم
الامام من وجه لا من كل وجه وهذا الشرط عند الامكان فلو دفن بلا غسل ولم يمكن اخراجه الا بالنش
صلى على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف ما اذا لم يهل عليه التراب بعد فاته يخرج ويغسل ولو صلى
عليه بلا غسل جهلا مثلاً ولا يخرج الا بالنش تعاد لنفسه الاولى وقيل لا تنقلب الاولى صحيحة عند
تحقق الجوز فلا تعاد وفي المحيط ولولف في كفنه وقد بقي عضو منه لم يصبه الماء ينقض الكفن
ويغسل ثم يصلى عليه ولو بقي أصبع واحدة ونحوها ينقض الكفن عند محمد ويغسل وعندهما
لا ينقض الكفن لانه لا يتيقن بعدم وصول الماء اليه فلهذا أسرع اليه الجفاف لقلته فلا يحل بغض
الكفن بالشك لانه لا يحل نقضه الا بعذر بخلاف العسول لانه لا يسرع اليه الجفاف ولو صلى الامام
بلا طهارة أعادوا لانه لا صحة لها بدون الطهارة فاذا لم تصح صلاة الامام لم تصح صلاة القوم ولو كان
الامام على طهارة والقوم على غيرها لا تعاد لان صلاة الامام صحت فلو أعادوا تتكرر الصلاة وانه
لا يجوز وبهذا تبين انه لا تجب صلاة الجماعة فيها اه وزاد في فتح القدير وغيره شرطاً ثالثاً في الميت
وهو وضعه امام المصلى فلا تجوز على غائب ولا على حاضر محمول على دابة أو غيرها ولا موضوع متقدم
عليه المصلى لانه كالامام من وجه دون وجه لصحة الصلاة على الصبي وأما الصلاة على النجاشى فاما
لانه رفع له عليه الصلاة والسلام سريره حتى رآه بحضرته فتدبر صلاة من خلفه على ميت يراه
الامام وبحضرته دون المأمومين وهذا غير مانع من الاقتداء واما أن يكون مخصوصاً بالنجاشى وقد
أثبت كلامهما بالدليل في فتح القدير وأجاب في البدائع بنال وهو انها الدعاء لا الصلاة لخصوصية
وهذه الشرائط في الميت وأما شرائطها بالنظر الى المصلى فشرائط الصلاة الكاملة من الطهارة
الحقيقية والمحكمة واستقبال القبلة وستر العورة والنية وقدمنا حكم ما لو ظهر المصلى محدثاً وقيد
المصنف بطهارة الميت احترازاً عن طهارة مكانه قال في الفرائد التاجية ان كان على جنازة لا شك
انه يجوز وان كان بغير جنازة لاروايه لهذا وينبغي أن تجوز لان طهارة مكان الميت ليس بشرط لانه
ليس بمؤد ومنهم من علل بان كفنه يصير حائلاً بينه وبين الارض لانه ليس بلا بس بل هو لبوس
فيكون حائلاً اه وفي القنية الطهارة من النجاسة في الثوب والبدن والمكان وستر العورة شرط
في حق الامام والميت جميعاً وقد قدمنا في باب شروط الصلاة انه لو قام على النجاسة وفي رجليه نعلان
لم يجز ولو افترش نعليه وقام عليهما جازت وبهذا يعلم ما ينعى في زماننا من القيام على النعلان في صلاة
الجنائز لكن لا بد من طهارة النعلان كما لا يخفى وأما أركانها ففي فتح القدير ان الذي يفهم من
كلامهم انها الدعاء والقيام والتكبير لقولهم ان حقيقة تها هو الدعاء والمقصود منها ولو صلى عليها
قاعد امن غير عذر لا يجوز وقالوا كل تكبيرة بمنزلة ركعة وقالوا بتقديم الثناء والصلاة على رسول
الله صلى الله عليه وسلم لانه سنة الدعاء ولا يخفى ان التكبيرة الاولى شرط لانها تكبيرة الاحرام اه
وفيه نظر لان المصرح به بخلافه قال في المحيط وأما ركنها والتكبيرات والقيام وأما سنةها والتحميد
والثناء والدعاء فيها اه فقد صرح بان الدعاء سنة وقولهم في المسبوق يقضى التكبير نسقاً بغير
دعاء يدل عليه ولا نسلم ان التكبيرة الاولى شرط بل الاربع اركان قال في المحيط كبر على جنازة فخي

قال بعضهم بحمد الله كما في ظاهر الرواية وقال بعضهم يقول سبحانه اللهم وبحمدك كما في سائر الصلوات وهو رواية المحسن عن الامام كذا في الدراية ولا يقرأ الفاتحة الاعلى وجه الشناء اهـ ومثله في العناية (قوله والذي ظهر لي الخ) قال في النهر مقتضى ما سبق في الامامة تقدمه حتى ١٩٤ على امام الحى وذلك ان تقديم امام الحى كالا علم مندوب فقط وقد مر ان الاتب

مقدم عليه هناك فكذا
هذا اذا لفرق يظهر وتعبه
الشيخ اسمعيل بان الفرق
ظاهر وهو ان هنا ولاية
تقديم خاصة ولا اتعاد
الصلاة اذا صلى غير
الاولى وليس ثم كذا
فاذا كان مقرر من
القاضي كان كائنه وهو

ثم امام الحى ثم الولي

مقدم على من دونه اهـ
واجاب العلامة المتدسى
بان الظاهر انهم انما
يجعلون الامام في مثل
هذا المقام للغرباء والدين
لاولى لهم فهو كلاجني
مطلقا اهـ اقول وهذا
اولى لان تقرر القاضي
له لتعين من يشرهذه
الوظيفة لا يكون نائبا
عن القاضي والالزم ان
كل من قرره القاضي في
وظيفة امامة ان يكون
نائبا عنه مقبلا على امام
الحى والولى (قوله الا ان
يقال ان صفة العلم الخ)
قال في النهر اقول بل صفة
العلم توجب التقديم فيها
ايضا لا ترى الى ما مر من
ان امام الحى انما يقدم

باخرى اتمها واستقبل الصلاة على الاخرى لانه لو نواها للآخرى ايضا يصير مكبرا لثاوانه لا يجوز
وان زاد على الاربع لا يجوز لان الزيادة على الاربع لا تتأدى بتحريرة واحدة وفي الغاية للسروحي
وان قلت التكبير الاولى للاربع حرام وهى شرط وقد تقدم انه يجوز بناء الصلاة على التحريمة الاولى
ليكونها غير ركن قيل ان التكبيرات الاربع في صلاة الجنازة قائمة مقام الاربع ركعات بخلاف
المكتوبة وصلاة النافلة اهـ واما ما يفسدها فافسد الصلاة افسدها الا المحاذاة كذا في البدائع
وتكره في الاوقات المكرهه وقد تقدم ولو مات امرأة فماتت الصلاة ولو احدث الامام واستخلف
غيره فيها جاز هو الصحيح كذا في الظهيرية (قوله ثم امام الحى) اى الجماعة لانه رضيه في حال
حياته وظاهره ان تقديمه واجب لانه عطفه على ما تقدمه واجب وهو السلطان مع تصريحهم بان
تقديمه مستحب بخلاف السلطان قال في غاية البيان وانما قالوا تقدمه مستحب لان في التقديم عليه
لا يلزم افساد امر العامة بخلاف التقديم على السلطان حيث يلزم ذلك فلذا وجب تقديمه اهـ وفي شرح
المجمع للصفى انما يستحب تقديم امام مسجد حيه على الولي اذا كان افضل من الولي ذكره في
الفتاوى اهـ وهو قيد حسن وكذا في المجتبى وفي جوامع الفقه امام المسجد الجامع اولى من امام
الحى اهـ وهذا يدل على ان المراد امام الحى امام المسجد الخاص للمحلة وقد وقع الاشتباه في امام
المصلى المبنية لصلاة الاموات في الامصار فان الباني بشرط لها اماما خاصا وجعل له معلوما من وقفه
فهو هو مقدم على الولي المحاق له امام الحى اولا مع القطع بانه ليس امام الحى لتعليمهم اياه بان الميت
رضى بالصلاة خلفه حال حياته وهذا خاص امام مسجد محله والذي ظهر لي انه ان كان مقرر من
جهة القاضي فهو كائنه وان كان المقرر له الناظر فهو كلاجني (قوله ثم الولي) لانه اقرب الناس
اليه والولاية له في الحقيقة كما في غسله وتكفينه وانما يقدم السلطان عليه اذا حضر كي لا يكون
ازدراء به ثم الترتيب في الاولياء كترتيب العصبية في الانكاح لكن اذا اجتمع ابوالميت وابنه كان
الاب اولى بالاتفاق على الاصح لان الاب فضيلة على الابن وزيادة سن والفضيلة والزيادة تعتبر ترجحا
في استحقاق الامامة كما في سائر الصلوات كذا في البدائع فلو كان الاب جاهلا والابن عالما ينبغي
تقديم الابن كما في سائر الصلوات الا ان يقال ان صفة العلم لا توجب التقديم في صلاة الجنازة لعدم
احتياجها للعلم ويعتبر الاسن فيها فالاخوان لاب وام اسنهما اولى فان اراد الاسن ان يقدم احدا كان
للاصغر ان يمنع فان قدم كل واحد منهما رجلا آخر والذي قدمه الاسن اولى وكذلك الابن على
هذا وكذلك ابنا العلم فان كان الاخ الاصغر لاب وام والا كبر لاب ولاصغر اولى كما في الميراث فان
قدم الاصغر جده فليس للاكبر ان يمنعه فان كان الاخ لاب وام غائبا وكتب لانس ان يستقدم فللاخ
لاب ان يمنعه وحد الغيبة ان لا يقدر على ان يقدم ويدرك الصلاة ولا ينتظر الناس قدومه والمريض
في المصر بمرة الصحيح يقدم من شاء وليس للاب بعد منعه ولو مات امرأة ولها اب وابن بالغ عاقل
وزوج فالاب احق بها ثم الابن ان كان من غير الزوج فان كان منه فالزوج احق من الولد ولو مات
ابن واه اب وابواب فالولاية لابيه ولكنه يقدم اباه جده الميت تعظيما له وكذا المكاتب اذا مات

على الولي اذا كان افضل منه نعم عل القدوري كراهة تقديم الابن على ابيه بان فيه استخفافا به وهذا يقتضى
وجوب تقديمه مطلقا قال في الفتح لا يبعد ان يقال ان تقديمه واجب بالسنه وفي البدائع قال ابو يوسف وله بحكم الولاية ان يقدم
غيره لان الولاية له وانما منع عن التقديم حتى لا يستخف بابيه فلم تسقط ولايته في التقديم

عبدته ومولاه حاضر فالولاية لا يكتب لكتبه لكنه يقدم مولاه واحتراما ومولى العبد أحق بالصلاة عليه من ابنه المحر على المقتى به لبقاء ملكه حكما وكذا المكاتب اذا مات عن غير وفاء وان ترك وفاء وان أدبت كتابته أو كان المسأل حاضر الانخاف عليه التوى والتلف فالابن أحق والافالمولى وسائر القربان أولى من الزوج وكذا مولى العتاقة وابنه ومولى الموالاة لان الزوجية انقطعت بينهما بالموت وفي المحتى والجار أحق من غيره (قوله وله ان يأذن لغيره) أى للمولى الاذن فى صلاة الجنائز وهو يحتل شيئين أحدهما الاذن فى التقدم لانه حقه فملاك ابطائه وقدمنا ان محله ما اذا لم يكن هناك ولى غيره أو كان وهو بعيد أما اذا كانا وليين مستويين فاذن أحدهما أجنبيا فلا آخر ان يمنعه ثانياً ما أن يأذن للناس فى الانصراف بعد الصلاة قبل الدفن لانه لا ينبغي لهم ان ينصرفوا الا باذنه وذكر الشارح معنى آخر وهو الاعلام بموته ليصلوا عليه لاسيما اذا كان الميت يتبرك به وكره بعضهم أن ينادى عليه فى الازقة والاسواق لانه نعى أهل الجاهلية وهو مكروه والأصح انه لا يتكره لان فيه تكثير الجماعة من المصلين عليه والمستغفرين له وتحريض الناس على الطهارة والاعتبار به والاستعداد وليس ذلك نعى أهل الجاهلية وانما كانوا يبعثون الى القبائل ينعون مع ضجيج وبكاء وعويل وتعيد وهو مكروه بالاجماع اه وهى كراهة تحريم للعديد المتفق عليه ليس منمن ضرب الخرد وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية وقال عليه السلام لعن الله الخالقة والصالقة والشاقة والصالقة التى ترفع صوتها بالمصيبة ولا بأس بارسال الدعاء مع والبكاء من غير نباحة (قوله ان صلى عليه غير الولى والسلطان أعاد الولى) لان الحق له والمراد من السلطان من له حق التقدم على الولى وان الكلام فيما اذا تقدم على الولى من ليس له حق التقدم فليس للولى الاعادة اذا صلى القاضى أو نائبه أو امام المحى لما فى الخلاصة والولوالجمية والظهيرية والتجنيس والواقعات ولو صلى رجل والولى خلفه ولم ير عن به ان صلى معه لا يعد له صلى مرة وان لم يتابعه وان كان المصلى السلطان أو الامام الاعظم فى البلدة أو القاضى أو الوالى على البلدة أو امام محى ليس له أن يعيد منهم أولى بالصلاة منهم وان كان غيرهم فله الاعادة اه وأشار المصنف الى ان الموصى له بالتقدم ليس بمقدم على الولى لان الوصية باطلة على المقتى به صرح بذلك أصحاب الفتاوى قالوا ولو أعادها الولى ليس لمن صلى عليها أن يصلى مع الولى مرة أخرى وظاهر كلامهم ان الولى اذا لم يعد فلا ثم على أحد ما أن الفرض وهو قضاء حق الميت قد نادى بصلاة الاجنبى والاعادة انما هى لاجل حقه لا لاسقاط الفرض وهذا أولى مما فى غاية البيان من أن حكم الصلاة التى صليت بلا اذن الولى موقوف ان أعاد الولى تبين ان الفرض ما صلى الولى وان لم يعد سقط الفرض بالاولى اه فانه يقتضى ان لمن صلى أولا ان يصلى مع الولى وليس كذلك وبما ذكرناه عن الفتاوى المذكورة ظهر ضعف ما فى غاية البيان من أن امام المحى اذا صلى بلا اذن الولى فان للولى الاعادة وانما لم يعد اذا صلى السلطان خوفاً لرد رايه وقد صرح فى المجموع وشرحه بان امام المحى كالسلطان فى عدم اعادة الولى (قوله ولم يصل غيره بعده) أى بعد ما صلى الولى لان الفرض قد نادى بالاولى والتفعل بها غير مشروع الا لمن له الحق وهو الولى عند تقدم الاجنبى ان قلنا ان اعادة الولى نفس والافلاستثناء وقد اختلف المشايخ فى اعادته من هو مقدم على الولى اذا صلى الولى كالسلطان والقاضى فذهب صاحب النهاية والعناية الى أن المراد بالغير من ليس له تقدم على الولى أما من كان مقدما على الولى فله الاعادة بعد صلاة الولى لان الولى اذا كان له الاعادة اذا صلى غيره مع انه أدنى والسلطان

وله أن يأذن لغيره فان صلى
عليه غير الولى والسلطان
أعاد الولى ولم يصل غيره
بعده

(قوله ويشهد له مافي الفتاوى) أى ما مر في القولة السابقة وفي هذه الشهادة تنظر لان ما مر عن الفتاوى هو أنه لو صلى السلطان ونحوه ليس للولى حق الاعادة لانهم أولى منه ولا دلالة في ذلك على أن لهم الاعادة اذا صلى الولى لان أولوية السلطان ونحوه لوجوب تعظيمه ولان في التقدم عليه ازدرائه لا يكون الحق لهم بل الحق انما هو للولى وتقدمهم عليه لعارض فاذا صلى صاحب الحق ولم يراع حرمة من لم يلزم منه أن يكون لهم حق الاعادة ومثل ذلك الابن مع الاب وان الحق للابن ولكنه يقدم أباه احتراماً له ولا يرد امام المحي لان تقديمه على الولى مندوب لا واجب كتقديم السلطان (قوله وقد ظهر للعبد الضعيف الخ) قال في النهرفيه نظر لان كلمتهم متفقة على أنه لا حق للسلطان عند عدم حضوره وقد علمت ثبوت الخلاف مع حضوره اه وحاصله أنه جل الخلاف بين كلامي النهاية والسراج على حالة حضوره أما عند عدمه فليس مما الخلاف فيه لما مر أن أولوية السلطان ان حضر وعليه فمافي الجتبى ١٩٦ مثل مافي النهاية والذي يظهر لي أن كلام النهاية ليس خاصاً بحالة حضوره يدل عليه

ما ذكره بعده عن المبسوط في الجواب عن دليل الشافعي على جواز الاعادة حيث قال لا تعاد الصلاة على الميت الا أن يكون الولى هو الذى حضر وان دفن بلا صلاة صلى على قبره ما لم يتفسخ

الحق له وليس لغيره ولا يند اسقاط حقه وهو تاويل فعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فان الحق كان له قال الله تعالى النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهكذا تاويل فعل الصحابة رضى الله تعالى عنهم وان أبابكر رضى الله تعالى عنه كان مشغولاً بتسوية الامور وتسكين الفتنة

والغاضى لهم ما الاعادة بالطريق الاولى وهو صريح به في رواية النوادر ويشهد له مافي الفتاوى وفي السراج الوهاج قوله فان صلى الولى عليه لم يجز أن يصلى أحد بعده يعنى سلطاناً كان أو غيره فبه دلالة على تقديم حق الولى من حيث انه يجوز له الاعادة ولم يجوز السلطان اذا صلى الولى فافهم ذلك اه وكذا ذكر المصنف في المستصفى وقد ظهر للعبد الضعيف ان الاول محمول على ما اذا تقدم الولى مع وجود من هو مقدم عليه لانه حيث حضر فالحق له فكانت صلاة الولى تعدياً والثاني محمول على ما اذا لم يحضر غير الولى فصلى الولى ثم جاء المتقدم عليه فليس له الاعادة لان الفرض قد سقط بصلاة من له ولايتها والله سبحانه وتعالى أعلم ثم رأيت بعد ذلك في المجتبى ما يفيد انه قال فان صلى عليه الولى لم يجز أن يصلى عليه أحد بعده وهذا اذا كان حق الصلاة له بان لم يحضر السلطان وأما اذا حضر وصلى عليه الولى يعيد السلطان اه (قوله وان دفن بلا صلاة صلى على قبره ما لم يتفسخ) لان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر امرأة من الانصار اطلقه فشمهل ما اذا كان مدفوناً بعد الغسل أو قبله كما قدمناه وهو رواية ابن سماعة عن محمد بن الحسن في غاية البيان معزى الى القسودرى وصاحب التحفة أنه لا يصلى على قبره لان الصلاة بدون الغسل ليست بمشروعة ولا يؤمر بالغسل لتضمنه أمراً حراماً وهو نبش القبر فسقطت الصلاة اه وفيه بالدفن لانه لو وضع في قبره ولم يهل عليه التراب فانه يخرج ويصلى عليه كما قدمناه وقيد بعدم التفسخ لانه لا يصلى عليه بعد التفسخ لان الصلاة شرعت على بدن الميت واذا تفسخ لم يبق بدنه قائماً ولم يقدّم المصنف بمدة لان الصحيح ان ذلك جائز الى أن يغلب على الظن تفسخه والمعتبر فيه أكبر الراى على الصحيح من غير تقدير بمدة كذا في شرح الجمع وغيره وظاهره انه لو شك في تفسخه يصلى عليه والمذكور في غاية البيان انه لو شك لا يصلى عليه رواه ابن رستم عن محمد اه وانما كان هذا هو الاصح لانه يختلف باختلاف الاوقات في الحر والبرد وباختلاف حال الميت في السمن والهزال وباختلاف الامكنة فيحكم فيه غالب الراى فان قيل روى عنه عليه السلام انه صلى على شهداء أحد بعد ثمانين سنة والجواب ان معناه والله أعلم انه دعاهم قال

فكانوا يصلون عليه قبل حضوره وكان الحق له لانه هو الحليمه فلما فرغ صلى عليه ثم لم يصل أحد بعده عليه اه وهذا يشكل أيضاً على توفيق المؤلف كما نبه عليه الشيخ اسمعيل الآن يقال انه لم يصل أحد قبل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا قبل أبي بكر رضى الله تعالى عنه ممن له ولاية الصلاة بل جميع من صلى كان أجنبياً وبه يندفع ما مر لكنه يتوقف على اثبات ذلك وأنه لم يصل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أحد من أقاربه قبل الصديق وهو بعيد تأمل ثم ظاهر الجواب المذكور عن المبسوط يؤذن أن من لم يصل عليها الصلاة قبل الولى وليس بمراذل ما في الفتح ومافي الصحيحين أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أتى على قبر منبذ فصفه فكبكباً بعد دليل على أن ان لم يصل أن يصلى على القبر وان لم يكن الولى وهو خلاف مذهبنا فلا مخلص الا بادعاء أنه لم يكن صلى عليها أصلاً وهو في غاية البعد من الصحابة اه قلت بل لا يصح هذا الادعاء أصلاً في صلاتهم عليه صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله بعد ثمانين سنة) لعله بعد ثمانية سنين ثم راجعت البدائع فرأيت كذا فها هنا تحريف

الله

(قوله وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً) قبل هذا مخالفاً لما قدمه من أن الفرض قد نادى بصلاة الاخني قلت لم أجده هذه العبارة في المجتبى وإنما الذي فيه اذا دفن قبل الصلاة أو صلى عليه من لا ولاية له يصلى عليه ما لم يتفرق اهـ وهذا لا يخالفه لانه يقال المراد يصلى عليه الولي قضاء لحقه ويمكن تأويل ما ذكره المؤلف أيضاً بان يقال معنى قوله كعدم الصلاة أى في حق الولي يعني انها معتقدها لكن لا يوفى أن يصليها كما لو لم يصل عليه أحد (قوله وروى الحسن أنه دعاء الاستفتاح) قد مناقب قوله ثم امام الحنفى أن ظاهر الرواية أنه محمد (قوله وفي المحيط والتجديد الخ) قلت ومثله ١٩٧ في الولوة الحمية والتنازع خاتمة عن فتاوى

سمرقند فما ذكره الشرنبلالى في بعض رسائله وكذا ما نقله على الفارى من انها مستحبة لثبوت قراءتها عن ابن عباس كما في صحيح البخارى وانه قال عدداً فعلت ليعلم

وهى أربع تكبيرات بثناء بعد الاولى وصلاة على النبي بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسليمتين بعد الرابعة

انها سنة ولمراعاة الخلاف وان الشافعى يقول بفرضيتهما مخالف للنقول في كتب المذهب فلا يعول عليه وما استدل به الشرنبلالى من قول القصة ولو قرأ فيها الحمد لله الى آخر السورة جاز ولو كان ساكناً تجوز صلاته لادليل له فيه لاحتمال أن المراد قراءتها على قصد الثناء أو المراد من الجواز العفة بدليل

الله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم- والصلاة في الآية بمنزلة الدعاء وقيل انهم لم تتفرق أعضاؤهم وان معاوية لما أراد أن يحولهم وجددهم كما دفنوا فتركهم كذا في البدائع وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً فيصلى على قبره ما لم يتفرق كذا في المجتبى (قوله وهى أربع تكبيرات بثناء بعد الاولى وصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسليمتين بعد الرابعة) لما روى انه عليه الصلاة والسلام صلى على النجاشي فكبر أربع تكبيرات وثبت عليها حتى توفى فنسخت ما قبلها أو البداءة بالثناء ثم الصلاة سنة الدعاء لانه أرجى للقبول ولم يعين المصنف الثناء وروى الحسن انه دعاء الاستفتاح والمراد بالصلاة الصلاة عليه في التشهد وهو الاولى كما في فتح القدير ولم يذكر القراءة لانهم لم تثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المحيط والتجديد ولو قرأ الفاتحة فيها بنية الدعاء فلا بأس به وان قرأها بنية القراءة لا يجوز لانها محل الدعاء دون القراءة اهـ ولم يعين المصنف الدعاء لانه لا توقيت فيه سوى انه بامور الآخرة وان دعا بالمأثور فخا أحسنه وأبلغه ومن المأثور حديث عوف بن مالك أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظت من دعائه اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه وأكرم نزله ووسع مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس وأبدله داراً حراماً من داره وأهلاً خيراً من أهله وزوجاً خيراً من زوجته وأدخله الجنة وأعذه من عذاب القبر وعذاب النار قال عوف حتى تميت ان أكون أنا ذلك الميت رواه مسلم وقيد بقوله بعد الثالثة لانه لا يدعوه بعد التسليم كما في الخلاصة وعن الفضلى لا بأس به ومن لا يحسن الدعاء يقول اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات كذا في المجتبى ولم يبين المدعوله لانه يدعول نفسه أولاً لان دعاء المغفور له أقرب الى الاجابة ثم يدعول للمؤمنين والمؤمنات لانه المفصدمنها وهو لا يقتضى ركعة الدعاء كاتوجهه في فتح القدير لان نفس التكبيرات رجة للميت وان لم يدع له وأشار بقوله وتسليمتين بعد الرابعة الى انه لا شئ بعدها غيرها وهو ظاهر المذهب وقيل يقول اللهم آتنا في الدنيا حسنة الى آخره وقيل ربنا لا تزغ قلوبنا الى آخره وقيل يخير بين السكوت والدعاء ولم يبين المنوى بالتسليمتين للاختلاف في التبيين وفتح القدير ينوى بهما الميت مع القوم وفي الظهيرية ولا ينوى الامام الميت في تسليمي المجازاة بل ينوى من عن يمينه في التسليمة الاولى ومن عن يساره في التسليمة الثانية اهـ وهو الظاهر لان الميت لا يخاطب بالسلام عليه حتى ينوى به اذ ليس أهلاً له وقد تقدم في كيفية الصلاة انه لا ترفع الايدي في صلاة المجازاة سوى تكبيرة الافتتاح وهو ظاهر الرواية وكثير من أئمة بلخ

مقابلته فتنبه (قوله ولم يبين المنوى الخ) قال الرملى وفي الكمال الدراية شرح مختصر الوقاية للشعنى ينوى فيها ما ينوى في تسليمي صلاته وينوى الميت بدل الامام اهـ وفي التبيين وينوى بالتسليمتين كما وصفناه في صفة الصلاة وينوى الميت كما ينوى الامام اهـ فظاهر كلام الشعنى عدم نية الامام وهو مخالف لما في التبيين والذي ينبغي الاعتماد عليه ما في التبيين اذ لا وجه لاجراج الامام من ذلك وقواه هنا اذ الميت ليس أهلاً لغريمه وسبأني ما ورد في أهل المقبرة السلام عليكم دار قوم مؤمنين وتعالى الله تعالى عليه وسلم السلام على الموتى (قوله وكثير من أئمة بلخ اختاروا رفع اليدين الخ) قال الرملى أقول ربما يستفاد من هذا أن الحنفى اذا اقتدى بالشافعى فالاولى متابعتة في الرفع ولم أره تأمل اهـ أقول وجه الاستفادة أن اختيار أئمة بلخ الرفع دليل على أنه ليس منسوخاً

ولا مقطوعا بعدم سنيته بل هو مجتهد فيه وقد نص علماؤنا الحنفية على أن المقتدى في صلاة العبد يتبع الإمام فيما زاد على الثلاث في تكبيرات الزوائد ما لم يجاوز المأثور كما مرأى لانه مجتهد فيه وكذا يتبع الشافعي إذا قنت للوتر بعد الركوع وعلاؤه أيضا بانه مجتهد فيه ولا يتابعه في قنوت الفجر خلا ولا ييوسف لانه أمانسوخ على تقدير أنه كان سنة ثم ترك أو مقطوع بعدم سنيته بناء على أنه كان دعاء على قوم شهر اوعدي الدر المختار من واجبات الصلاة متابعة الإمام في المجتهد فيه لافي المقطوع بنسخه أو بعدم سنيته كقنوت فجر اه وظاهره وجوب المتابعة في رفع اليدين هنا لانه مجتهد فيه ليس مقطوعا بنسخه ولا بعدم سنيته بدليل اختلاف علماؤنا فيه وقد نص في البدائع على وجوب متابعة الإمام في تكبيرات الزوائد في العبد ما لم يكبر تكبيرا لم يقل به أحد من الصحابة قال لانه تبع لإمامه فيجب عليه متابعتة وترك رأيه برأى الإمام لقوله عليه الصلاة والسلام إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه وقوله عليه السلام تابع إمامك على أي حال وجدته فإلم يظهر خطؤه يمين كان اتباعه واجبا الخ لكن رأيت بعد ذلك في شرح المقدمة السعيدانية للقهستاني ١٩٨ نقلا عن الجلابي أنه لا يتابع إمامه في رفع اليدين في الجنازة فتأمل (قوله قالوا

وينوي الافتتاح عند كل تكبير الخ) ان كان المراد بقوله عند كل تكبيرة ما زاد على الرابعة فهل يكبر بعد سكوت المنادى شيئا أم لا ومقتضى كونه

فلو كبر الإمام حسالم يتبع ولا يستغفر لصي ولا المجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا أجرا وذخرا واجعله لنا شافعا ومشفعا

ينوي بذلك الافتتاح أن يأتي بعده ثلاث لتتم صلاته الا أن يقال ان نية الافتتاح لا احتياط فلا ينافي أن تكون صلاته تامة بدون زيادة لكن لو كبر المنادى خمسا وقلنا

اختار وارفع اليد في كل تكبيرة فيها وكان نصيرين يحوي برفع تارة ولا برفع أخرى ولا يجهر بما يقرأ عقب كل تكبيرة لانه ذكر والسنة فيه الخافضة كذا في البدائع وفيه وهل برفع صوته بالتسليم لم يتعرض له في ظاهر الرواية وذكر الحسن بن زياد انه لا يرفع لانه لا إعلام ولا حاجة له لان التسليم مشروع عقب التكبير بلا فصل ولكن العمل في زماننا على خلافه اه وفي الفوائد الناجية اذا سلم على من أنه أتم التكبير ثم علم انه لم يتم فانه ينبغي لانه سلم في محله وهو القيام فيكون معذورا وفي الظهيرية وغيره ارجل كبر على جنازة ففيه مجازاة أخرى فكبر ينويه ونوى أن لا يكبر على الاولى فقد خرج من الاولى الى صلاة الثانية وان كبر الثانية ينوي بها عليهم ما لم يكن خارجا وعن أبي يوسف اذا كبر ينوي به التطوع وصلاة الجنازة جازع التطوع اه (قوله فلو كبر الإمام حسالم يتبع) لانه منسوخ ولا متابعة فيه ولم يبين ما يصنع وعن أبي حنيفة روايتان في رواية يسلم للعالم ولا ينتظر تحقيقا للمخالفة وفي رواية يمسك حتى يسلم معه اذا سلم ليكون متاهما فيما يجب فيه المتابعة وبه يفتي كذا في الوقعات ورجحه في فتح القدير بان البقاء في حرمة الصلاة بعد فراغها ليس بخطأ مطلقة إنما الخطأ في المتابعة في الخامسة وفي بعض المواضع إنما لا يتابعه في الزوائد على الاربعه اذا سمع من الإمام اما اذا لم يسمع الامن المبلغ فيتابعه وهذا حسن وهو قياس ما ذكره في تكبيرات العبدين اه وذكر ابن الملاك في شرح الجمع قالوا وينوي الافتتاح عند كل تكبيرة لجواز أن تكبيرة الإمام للافتتاح الآن واخطأ المنادى وقيد بتكبيرات الجنازة لان الإمام في العبد لو زاد على ثلاث وأنه يتبع لانه مجتهد فيها حتى لو تجاوز الإمام في التكبير حده الاجتهاد لا يتابع أيضا كذا في شرح الجمع (قوله ولا يستغفر لصي ولا المجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا أجرا وذخرا واجعله لنا شافعا ومشفعا) كذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه لا ذنب لهما

والفرط

انه ينوي بالحامسة الافتتاح يكون لا فائدة فيه لان نيته للافتتاح في الخامسة لا تفيد مالم

يأت بعده ثلاث أخر وان كان المراد انه ينوي الافتتاح بجميع التكبيرات التي أتى بها ففيه ان النية لا تكون بعد المنوي بل معه ومن أين يعلم المقتدى ان المنادى يزيد على الاربعه حتى ينوي الافتتاح عند كل تكبيرة كبرها الا أن يحمل على انه متى كان بعيدا عن الإمام ويعلم انه لا يسمع تكبيرة بل يأخذ من المنادى يلزمه أن ينوي بكل تكبيرة الافتتاح لاحتمال خطائه في الاولى وان الثانية هي الصواب أو انه أخطأ في الثانية أيضا وان الثالثة هي الصواب وهكذا فينوي بالكل الافتتاح لكن هذا مع بعده لا يتقيد بحال الزيادة على الاربع لوجود العلة وحينئذ فائدة هذه النية لانه لو كانت الاولى أو الثانية خطأ من المنادى سبق بها الإمام كانت الثالثة هي الصواب وكذا الرابعة فيلزم صلاة الجنازة بتكبيرتين ولا تصح بدون الاربع والحاصل انه لم يظهر لنا وجه هذا القول فليتأمل وليراجع (قوله ويقول اللهم اجعله لنا فرطا الخ) أي بعد دعائه ومن توفيقه منا فتوفه على الايمان كما في شرح المنية لابراهيم الحلي وظاهر كلام غيره الاقتصار على قوله اللهم اجعله لنا فرطا ثم اعلم ان قول المصنف

ولا يستغفر لصبي برده عليه ما في الحديث اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وإنشأنا رواه الترمذي والنسائي كما في الفتح ففيه الاستغفار للصغير اللهم الآن يجاب بأنه لا يستغفر للصبي على سبيل التخصيص لانه لا ذنب له كما عللوا به قوله ولا يستغفر للصغير وأما ما في هذا الحديث فليس المراد الاستغفار للصغير بل المراد طلب المغفرة لعموم الداعين والمراد تأكيد التعميم تأمل ثم رأيت القهستاني أجاب بذلك والله الحمد (قوله وينبغي أن يدعو له فيها الخ) قال الرملي قال في شرح المنية وفي المغنوي يدعو ولو الذي الطفل وقيل يقول اللهم تسبل به موازينهم وأعظم أجورهم ولا تنقتهما بعده اللهم اجعله في كفة آل إبراهيم وأحققه بصالحى المؤمنين اه ثم قال الرملي والمراد بالعبد في كلامه هذا الصبي وقوله وينبغي أن يدعو له فيها كما يدعو للميت لعلة كما يدعو لأبوى الميت يعنى الصغير ووجه كلامه ان السيد أحق به من أبويه فاذا دعا لأبويه المسلمين قبل الأبوى الدعاء لسيد المسلم وأما الكبير مطلقا لم يصرح أحد بالدعاء له كذا في الحديث بل يدعو له ١٩٩ كما يدعو للعكر الكبير فتأمل اه

وحاصله ان المراد بالعبد في كلام المؤلف العبد الصغير لأن الحر الصغير يدعو لأبويه وأما العبد الصغير والغالب كون أبويه كافرين فينبغي أن يدعو لسيدته بدل أبويه

وينظر المسبوق ليكبر معه لامن كان حاضرا في حالة التخرية

ولا يخفى ان حمل كلام المؤلف على هذا بعيد لانه لم يذكر الدعاء لأبوى الحر الصغير حتى يقدر عليه العبد الصغير ويجعل سيده بمنزلة الأبوين بل المتبادر من كلامه العبد الكبير لكن الداعي للشيخ حير الدين

والفرط بفحتمين الذى يتقدم الانسان من ولده يقال اللهم اجعله لنا فرطا أى أحرمة مقبلا والفرط الفارط وهو الذى يسبق أو راد الى الماء وفي الحديث أنا فرطكم على الخوض أى أتقدمكم اليه كذا في ضياء المحلوم والنسب هو المعنى الثانى هنا كما اقتصر عليه في غاية البيان لئلا يلزم التكرار في قوله واجعله لنا أحرأ والذخر بضم الذال وسكون الحاء الذخيرة والمشفع بفتح الفاء مقبول الشفاعة وذكر اليمنى في شرح الشهاب في بحث انما الاعمال بالنيات ان الثواب هو المحاصل باصول الشرع والمحاصل بالمكملات يسمى أجزال ان الثواب لغة بدل العين والاجر بدل المنفعة فالمنفعة تابعة للعين وقد يطلق الاجر ويراد به الثواب وبالعكس اه ولم أر من صرح بأنه يدعو لسيد العبد الميت وينبغي ان يدعو له فيها كما يدعو للميت (قوله وينظر المسبوق ليكبر معه لامن كان حاضرا في حالة التخرية) أى وينظر المسبوق في صلاة الجنازة تكبيرا لا تكبيرا مع الامام لا افتتاح فلو كبر الامام تكبيرة أو تكبيرتين لا يكبر الا حتى يكبر الاخرى بعد حضوره عند أبى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يكبر حين يحضر لان الاولى للافتتاح والمسبوق يأتي به ولهما ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والمسبوق لا يتبدى بمافاته اذ هو منسوخ كذا في الهداية وهو مفيد لما ذكرناه ان التكبيرات الاربع اركان وليست الاولى شرطا كما توهمه في فتح القدير الا أن يكون على قول أبى يوسف كما لا يخفى ولو كبر كما حضر ولم ينتظر لا تفسد عندهما لكن ما أراه غير معتبر كذا في الخلاصة وأشار المصنف الى انه لو أدرك الامام بعدما كبر الرابعة فاتته الصلاة على قولهما خلا ولا ييوسف وأداه لوجاء بعد التكبيرة الاولى فانه يكبر بعد سلام الامام عندهما خلا ولا ييوسف ثم عندهما يقضى بمافاته بعد دعائه لانه لو قضى الدعاء رفع الميت فيفوت له التكبير وادارفع الميت قطع التكبير لان الصلاة على الميت ولا ميت يتصور وفي الظهيرية ولورفعت بالأيدي ولم توضع على الاكف كذا في ظاهر الرواية انه لا يأتي وانما لا ينتظر من كان حاضرا حالة التخرية اتفاقا لانه بمنزلة المدرك ألا ترى انه لو كبر تكبيرة

جمله على ذلك ما ذكره بقوله وأما الكبير مطلقا الخ (قوله كذا في الخلاصة) قال في النهر وتبعه في فتح القدير وقصية عدم اعتبار ما أراه انه لا يكون شارعا في تلك الصلاة وحينئذ تفسد التكبيرة مع ان المسطور في القنية انه يكون شارعا وعليه فيعتبر ما أراه وهذا لم أر من أفصح عنه فتدبره اه وأجيب بأنه لا يلزم من عدم اعتباره عدم شروعه ولا من اعتبار شروعه اعتباره ما أراه ألا ترى ان من أدرك الامام في السجود صح شروعه مع انه لا يعتبر ما أراه من السجود مع الامام بل عليه اعادته اذا قام الى قضاء ما سبق به فلا مخالفة بين ما في الخلاصة والقنية اه وهو حسن (قوله من كان حاضرا حالة التخرية) قيد المحذور في الدرر بكونه خلف الامام والظاهر انه اتفاق لان صدر عبارة المجتبى الآية رجل واقف حيث يجزئه الدخول في صلاة الادم (قوله كذا في ظاهر الرواية انه لا يأتي) أى بالتكبير وبخالفه ما قاله في البرازية فان رفعت على الأيدي ولم توضع على الاكف كذا في الظاهر وعن محمد اذا كان أقرب الى الاكف وان أقرب الى الارض كبر اه وينبغي أن يقول على ما في البرازية لانه كما قال في الفتح لورفعت قطع التكبير اذا رفعت على الاكف وعن محمد ان كان الى الارض أقرب يأتي بالتكبير لا اذا كان الى الاكف أقرب

وقبل لا يقطع حتى يتأكد اه ولا يخالفه ما سنده كمن انها لا تصح اذا كان الميت على ايدي الناس لانه يقتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء كذا في الثمرين ليلية (قوله كبر المحاضر للاولى للحال وكذا قوله وقضى الاولى للحال) أي قبل سلام الامام وسينبه المؤلف على خلافه عن الواقعات وفي شرح الشيخ اسمعيل عن المنتقى بالقاف ثم يكبر ثلاثا قبل أن ترفع الجنازة وفي الولوالجية وعليه الفتوى وفي النهر يكبر ما زاد على التحريم بعد الفراغ نسقا خشى رفع الميت على الأعناق حتى لو رفع على ايدي كبر في ظاهر الرواية لا فرق في ذلك بين المدرك واللاحق نص على ذلك غير واحد في المحتسبي من انه يكبر الكل للحال شاذ (قوله ولو كبر الامام أربعاً والرجل حاضر) أي حاضر من أول التكبيرات كلها والمتبادر بقي ما لو حضر بعد التحريم وكبر الامام الثانية بعد حضوره هل ينتظر أو لا يظهر تعميدها بنقله لا من كان حاضر في حالة التحريم انه ينتظر لانه ليس حاضر وقتها فهو مسبوق تأمل (قوله انما هو في مسألة المحاضر) قال في النهر أنت خير بان مسألة المحاضر لا خلاف فيها فاني ينسب الى أبي يوسف وحده ولذا ذكر المسئلة في غاية ٢٠٠ البيان غير معزوة اليه ثم قال وعن الحسن لا يدخل معه وعن أبي يوسف انه يدخل اه

الاقتراح بعد الامام يقع أداء لقضاء أطلقه فشمع ما اذا كبر الامام الثانية أولم يكبر فان لم يكبر الامام الثانية كبر المحاضر للاولى للحال وان لم يكبر المحاضر حتى كبر الامام الثانية كبر معه الثانية وقضى الاولى للحال كذا في المحتسبي وكذا ان لم يكبر في الثانية والثالثة والرابعة يكبر ويقضى ما فات له للحال قال في المحيط ولو كبر الامام أربعاً والرجل حاضر وانه يكبر ما لم يسلم الامام ويقضى الثلاث وهذا قول أبي يوسف وعليه الفتوى وقد روى الحسن انه لا يكبر وقد فاتته اه خافي الحقائق من ان الفتوى على قول أبي يوسف انما هو في مسألة المحاضر لا في مسألة المسبوق وقد يقال ان الرجل اذا كان حاضر ولم يكبر حتى كبر الامام اثنين أو ثلاثا فلا شك انه مسبوق كما لو كان حاضر او قد صلى الامام ركعة أو ركعتين فانه مسبوق وحضوره من غير فعل لا يجعله مدركا فينبغي أن يكون كالمسئلة الاولى وان يكون الفرق بين المحاضر وغيره انما هو في التكبير الاولى فقط كما لا يخفى وفي الواقعات وان لم يكبر المحاضر حتى كبر الامام اثنين كبر الثانية منهما ولم يكبر الاولى حتى يسلم الامام لان الاولى ذهب محلها فكان قضاء والمسبوق لا يشتغل بالقضاء قبل فراغ الامام اه وهو مخالف لما ذكرناه عن المحتسبي من انه يكبر الاولى للحال قضاء وما في الواقعات أولى قيد بالمسبوق لان اللاحق فيها كاللاحق في سائر الصلوات كذا في المحتسبي وذكر في الواقعات لو كبر مع الامام التكبير الاولى ولم يكبر الثانية والثالثة يكبرهما أولا ثم يكبر مع الامام ما بقي اه وهو معنى ما في المحتسبي في اللاحق قوله ويقوم من الرجل والمرأة بجذاه الصدر) لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام عنده اشارة الى الشفاعة لايمانه وهذا ظاهر الرواية وهو بيان الاستحباب حتى لو وقف في غيره اجزاء كذا في كافي الحاكم وما في الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام صلى على امرأة ماتت في نفاسها

وحاصله ان ما مر محمل وفاق لا على قول الثاني فقط كما توهمه عبارة المحيط ومحمل الابهام فيما لو حضر بعد الرابعة ويقوم للرجل والمرأة بجذاه الصدر

وحينئذ خافي الحقائق في مسألة المسبوق لا المحاضر وقد تنقل في الشرنبلالية عن التجنيس والولوالجية ان الفتوى في هذه المسئلة على قول أبي يوسف اه وفي البدائع والدرر وشرح المقدسي ان الصحيح قولهما فقد اختلف

فقام

التصحيح وظهر ان ما ذكره المؤلف غير ظاهر (قوله فينبغي أن

يكون كالمسئلة الاولى) أي انه تفوته الصلاة اذا كبر الامام الرابعة وهو حاضر كما اذا حضر بعدما كبرها الامام فانها تفوته عندهما خلافا لابي يوسف كما مر وحينئذ فلا فرق بين المحاضر وبين الغائب الذي حضر بعد الرابعة وعليه فقول المحيط والرجل حاضر ليس احترازا عن الغائب ادلا فارق بينهما في التكبير الاولى فان من كان حاضر وقتها لا يكون مسبوقا اذا كبر الثانية مع الامام اما اذا لم يكبرها معه فانه يكون مسبوقا بالاولى وحاضر في الثانية فيتابعه فيها ويقضى الاولى كما دل عليه كلام الواقعات هذا حاصل كلامه وفيه نظر لان الظاهر ان من حضر تكبير الامام له أن يكبر بلا انتظار الى تكبير الامام بعده سواء كان ذلك في التكبير الاولى أو غيرها فلو كبر الامام الاولى ثم حضر رجل وكبر الامام الثانية والرجل حاضر كان مدركا لهذه التكبير الثانية فله أن يكبرها قبل أن يكبر الامام الثالثة ويكون مسبوقا باحدة ويقضيها بعد سلام الامام فكذا اذا كبر الامام اثنين أو ثلاثا وهو حاضر يكون مدركا لآخرها فيكبرها ومسبوقا بما قبلها فيقضيها وكذا اذا كبر الامام الاربع وهو حاضر يكون مدركا للارابعة فيكبرها ويقضى الثلاث لانه فات محلها فيكون مسبوقا بها ولا يلزم من ذلك كونه مسبوقا بالارابعة أيضا لان محلها باق ما لم يسلم

الامام وكلام الواقعات مشير الى ما ذكرنا وحينئذ فالفرق ظاهر بين المحاضر والمسبوق لان المسبوق بالاربع بان حضر بعد الرابعة لا يمكنه التكبير عندهما لانه لا يمكنه ذلك الا اذا كبر الامام ولم يبق للامام تكبير ليتابعه فيه فتقوته الصلاة فتأمل (قوله فيه نظر) اجاب في النهر بانه يمكن أن يقال المعنى ليس المقصود منها الذاته الا القيام ٢٠١ وأما التكبيرات فانها وان كانت أركاناً

الآن معنى الانتقال لا يفارقها فهي مقصودة لغيرها (قوله ممنوع) قال في النهر يمكن التوفيق بين كلامهم بان نفى الكراهة اتفاقاً في حق

ولم يصلوا ركناً ولا في مسجد

من كان خارجاً واثباتها فيمن كان داخلًا وهذا لانه لا معنى لاثباتها في حق الخارج بل لا ينبغي أن يكون فيه خلاف وهذا فقه حسن فتدبراه ولا يخفى ما فيه فان المؤلف بنى المنع على التعليل الاول ولا شك ان من في المسجد وجدت فيه العلة لانه شغله بما لم يبين له نعم يظهر التوفيق على التعليل الثاني فتدبر (قوله لكن ترجح كراهة التحريم الخ) قال الشيخ اسمعيل فيه نظر مجواز كونه مشتملاً لاصلة لمجار المسجد ثم نقل عن مفتي الحنفية بمكة المشرفة قطب الدين في تاريخ مكة انه أفتى بالمجواز وعدم الكراهة كما هو رواية عن أبي يوسف ذكرها

فقام وسطها لا ينافي كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الاعضاء اذ فوقه يده ورأسه وتحت بطنه وفخذه ويحتمل انه وقف كما قلنا الا انه مال الى العورة في حقها فظن الراوى ذلك لتقارب المحلين كذا في فتح القدير (قوله ولم يصلوا ركناً) لانها صلاة من وجهه لو جود التحريم فلا يجوز تركه القيام من غير عذر احتياطاً وما في غاية البيان من انها ليست بأكثر من القيام فاذا ترك القيام انعدمت أصلاً فلم يجز تركه فيه نظراً لانه يقتضي ان ركعها القيام فقط وهو غير صحيح قيدنا بكونه بغير عذر لانه لو تعدد النزول لطين ومطر جاز الزكوب فيها وأشار الى انها لا تجوز قاعد مع القدرة على القيام ولو كان ولي الميت مريضاً فصلى قاعدا وصلّى الناس خلفه قياماً أجزأهم في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يجزئ الامام ولا يجزئ المأموم بناء على اقتداء القائم بالقاعد (قوله ولا في مسجد) الحديث أبي داود مرفوعاً من صلى على ميت في المسجد فلا أجر له وفي رواية فلا شيء له أطلقه فشمّل ما اذا كان الميت والقوم في المسجد أو كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد أو كان الامام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقون في المسجد والميت في المسجد والامام والقوم خارج المسجد وهو المختار خلافاً لما أورده النسفي كذا في الخلاصة وهذا الاطلاق في الكراهة بناء على أن المسجد انما يبنى للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر وتدريس العلم وقيل لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد وهو مبني على ان الكراهة لاحتمال تلويث المسجد والاول هو الاوفق لا طلاق الحديث كذا في فتح القدير ففي غاية البيان والعناية من ان الميت وبعض القوم اذا كانا خارج المسجد والباقون فيه لا كراهة اتفاقاً ممنوع وقد يقال ان الحديث يحتمل ثلاثة أشياء ان يكون الظرف وهو قوله في مسجد ظرفاً للصلاة والميت وحينئذ فلا كراهة شرطان كون الصلاة في المسجد وكون الميت فيه فاذا فقد أحدهما فلا كراهة الثاني أن يكون ظرفاً للصلاة فقط فلا يكره اذا كان الميت في المسجد والقوم كلهم خارجيه الثالث أن يكون ظرفاً للميت فقط وحينئذ حيث كان خارجيه فلا كراهة وما اختاره كما نقلناه لم يوافق واحداً من الاحتمالات الثلاثة لانهم قالوا بالكراهة اذا وجد أحدهما في المسجد المصلى أو الميت كما قال في المجتبى وتكره سواء كان الميت والقوم في المسجد أو أحدهما ولعل وجهه انه ما لم يكن دليل على واحد من الاحتمالات بعينه قالوا بالكراهة بوجود أحدهما أياً كان وظاهر كلام المصنف ان الكراهة تحريمية لانه عطفه على ما لا يجوز من الصلاة كما هو إحدى الروايتين مع ان فيه إيهاماً لان في المعطوف عليه لم تصح الصلاة أصلاً وفي المعطوف هي صحيحة والاخرى انها تنزيهية ورجحه في فتح القدير بان الحديث ليس نهياً غير مصروف ولا قرن الفعل بوعيد بظني بل سلب الاجر وسلب الاجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لمجواز الاباحه ثم قرر تقرير احصائه انه لا خلاف بيننا وبين الشافعي على هذه الرواية لانه يقول بالمجواز في المسجد لكن الافضل خارجيه وهو معنى كراهة التنزيه وبه يحصل الجمع بين الاحاديث اه لكن ترجح كراهة التحريم بالرواية الاخرى التي

٢٦٦ - بحر نائي في الحط لتطافر أهل الحرم من سلفا وخلفا على ذلك دليل لا يؤدي الى تأميم السلف وقد رأيت رسالة للنسائي القارئ مؤداها ذلك أيضاً لكن رد الشيخ اسمعيل على قطب الدين بانه لا يفتي بخلاف ظاهر المذهب على انه جدير بالترجيح لما شاهدنا في عصرنا من نساء ماتت فوضعت في باب الجامع الاموي فخرج منها دم ضخم العتية فلا احتياط عدم الادخال ولعل أهل الحرم من على مذهب غيرنا اه وللعلامة قاسم رسالة خاصة نقل فيها الكراهة عن أئمتنا الثلاثة وحقق انها تحريمية

والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله فان كان الجنس متحدا الخ) قال الرملي هذا بوجه انحصار جواز الصلوة الواحدة في متحدا
الجنس وما في التارخانية ٢٠٢ يخالفه وفي شرح المنية للحلي ولو اجتمعت الجنائز جاز ان يصلي عليهم صلاة واحدة

ويجعلون واحدا خلف
واحد ويجعل الرجال
مما يلي الامام ويستوي
فيه الحر والعبد في ظاهر
الرواية ثم الصبيان ثم
الجنس في ثم النساء وان
شاؤا جعلوهم صفا
واحدا اه ففيه كما ترى
جواز الشيثين تأمل
(قوله وهو وسهوا الخ)
أقول هو قول لبعض
ومن استهل صلى عليه
والالا

العلماء فقد ذكر في
البدائع ما نقله المؤلف
عنه هنا في فصل الدفن
وذكر قبله في فصل الصلاة
انه يوضع الرجال مما
يلي الامام والنساء خلف
الرجال مما يلي القبلة
لانهم هكذا يصطفون
خلف الامام في حالة
الحياة ثم ان الرجال
يكونون أقرب الى الامام
من النساء فكذا بعد
الموت ومن العلماء من
قال يوضع النساء مما يلي
الامام والرجال خلفهن
لان في الصلاة بالجماعة
في حال الحياة صف
النساء خلف الصف الرجال

رواها الطيالسي كافي الفتاوى القاسمية من صلى على ميت في المسجد فلا صلاة له ولم يقيد المصنف
كصاحب الجمع المسجد بالجماعة كما قيده في الهداية لعدم الحاجة اليه لانهم يحترزون به عن
المسجد المبني للصلاة المجازة فانها لا تذكر فيه مع ان الصحيح انه ليس بمسجد لانه ما أعد للصلاة حقيقة
لان صلاة المجازة ليست بصلاة حقيقة وحاجة الناس ماسة الى انه لم يكن مسجد اتوسعة للامر عليهم
واختلفوا ايضا في مصلى العبيد ان هل هو مسجد والصحيح انه مسجد في حق جواز الاقتساده وان لم
تتصل الصفوف لانه أعد للصلاة حقيقة لا في حرمة دخول الجنب والمخاض كذا في المحيط وغيره
واعلم ان ظاهر الحديث وكلامهم انه لا أجر أصلا لمن صلى عليه في المسجد ولا يلزم منه عدم سقوط
القرض لعدم الملازمة بينهما ولم يذكر المصنف رحمه الله ما اذا اجتمعت الجنائز للصلاة قالوا الامام
بالخيار ان شاء صلى عليهم دفعة واحدة وان شاء صلى على كل جنازة صلاة على حدة فان اراد الثاني
فلا فضل ان يقدم الافضل والا فضل فان لم يفعل فلا بأس به وأما كيفية وضعها فان كان الجنس
متحدا وان شاؤا جعلوها صفا واحدا كما يصطفون في حال حياتهم عند الصلاة وان شاؤا وضعوا واحدا
بعد واحد مما يلي القبلة ليقوم الامام بهذا الكل هذا جواب ظاهر الرواية وفي رواية الحسن ان
الثاني أولى من الاول واذا وضعوا واحدا بعد واحد ينبغي أن يكون الافضل مما يلي الامام ثم ان
وضع رأس كل واحد بجذاه رأس صاحبه فحسن وان وضع رأس كل واحد عند منسكب الاول فحسن
وان اختلف الجنس وضع الرجل بين يدي الامام ثم الصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية
والا فضل ان يجعل الحر مما يلي الامام ويقدم على العبد ولو كان الحر صبيا كافي الظهيرة وان كان
عبدا وامرأة حرة والعبد يوضع مما يلي الامام والمرأة خلفه وفي فتح القدير ولو اجتمعوا في قبر واحد
فوضعهم على عكس هذا فيقدم الافضل فالفضل الى القبلة وفي الرجلين يقدم أكبرهما سنا وقرأنا
وعلمنا كما فعله عليه السلام في قتلى أحد من المسلمين اه وفي البدائع ولو كان رجل وامرأة قدم
الرجل مما يلي القبلة والمرأة خلفه اعتبارا بحال الحياة ولو اجتمع رجل وامرأة وصبي وخنثى وصبية
دفن الرجل مما يلي القبلة ثم الصبي خلفه ثم الخنثى ثم الانثى ثم الصبية لانهم هكذا يصطفون خلف
الامام حالة الحياة وهكذا توضع جنازتهم عند الصلاة فكذا في القبر اه وهو سهو وفي قوله وهكذا
توضع جنازتهم لما ذكرنا انه على عكسه (قوله ومن استهل صلى عليه والالا) استهل الصبي في
اللغة أن يرفع صوته بالبكاء عند ولادته وقول من قال هو أن يقع حيا تدريس كذا في المغرب
وضبطه في العناية بانه بالبناء للفاعل وفي الشرع أن يكون منه ما يدل على حياته من رفع صوت أو
حركة عضو ولو أن يطرف بعينه وذكر المصنف ان حكمه الصلاة عليه ويلزمه أن يغسل وأن يرث
ويورث وأن يسمى وان لم يبق بعده حيا لا كرامه لانه من بني آدم ويجوز أن يكون له مال يحتاج أبوه
الى أن يذكر اسمه عند الدعوى به ولم يقيد المصنف بوجود الحياة فيه الى أن يخرج أكثره ولا بد منه
لما في المحيط قال أبو حنيفة اذا خرج بعض الولد وتحرك ثم مات فان كان خرج أكثره صلى عليه وان كان
أقله لم يصل عليه اه وفي آخر المبتغي بالمجتمعة الولد اذا خرج رأسه وهو يصيح ثم مات قبل أن يخرج لم
يرث ولم يصل عليه ما لم يخرج أكثر بدنه حيا فان كان ذبحه رجل حال ما يخرج رأسه فعليه الغرة وان

الى القبلة فكذا في وضع الجنائز ولو اجتمع جنازة رجل وصبي وخنثى وامرأة وصبية وضع الرجل
مما يلي الامام والصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية لانهم هكذا يقومون في الصف خلف الامام حال الحياة فيوضعون كذلك
اه (قوله تدريس) قال في النهاية أي هو تعليم من حيث التفرس في ان له حياة لان يشهد له اللغة

(قوله وفي الهداية انه المختار) فيه غفلة عن عبارة الهداية فانها غير متعرضة للتسمية وعدمها نعم في التبيين واختلافوا في غسله وتسميته فذكر الكرخي عن محمد انه لم يغسل ولم يسم وذكر الطحاوي عن أبي يوسف انه يغسل ويسمي اه وفي الحاشية والحلاصة والغيبض والمجموع وفي تسميته كلام قاله الشيخ اسمعيل (قواه ولعله سبق نظرهما الخ) ٢٠٣ قال في النهر ما في الخلاصة عزاه في

الدرية الى المسووط والمحيط
أفسبق نظر السرخسي
وصاحب المحيط أيضا
كلا وفي الظهيرية السقط
الذي لم تتم أعضاؤه لا
يصلى عليه باتفاق
الروايات واختلفوا في
غسله والمختار انه يغسل
ويدفن ملفوفا بخرقة
وعزاه الشيخ اسمعيل الى
النهاية قال وجرم به في
عمدة المفتي والغيبض
والمجموع والحاشية

كصبي سي مع أحد أبويه
الآن يسلم أحدهما أو هو

والمبتنى ثم قال وبه سدا
يظهر ضعف ما في المنبع
من انه لا يغسل اجماعا
وفي شرح ابن الملك وغرر
الاذكار اتفاقا وما في
البحر غير واضح بل
الظاهر تضعيف الاجماع
والاتفاق اه لكن
في الشريعة لا يمكن
التوفيق بان من نفي غسله
أراد الغسل المرامي فيه
وجه السنة ومن أثبت
أراد الغسل في الجملة
كصب الماء عليه من غير

قطع اذنه ونخرج حيا ثم مات فعليه الدية اه وفي المحتبي والبدائع اختلف في الاستهلال فعن أبي حنيفة
لا يقبل فيه الا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين لان الصياح والحركة يطاع عليهما الرجال وقال لا يقبل
قول النساء فيه الا لام فلا يقبل قولها في الميراث اجماعا لانها متممة بحرها المغنم الى نفسها وانما
قبل قول النساء عندهما لان هذا المشهد لا يشهد به الرجال وقول القابلة مقبول في حق الصلاة في
قولهم وأمه كالقابلة كافي البدائع لكن قيد بالعدالة فقال لان خبر الواحد في الديانات مقبول اذا
كان عدلا اه ولما كانت الحركة دليل الحياة قالوا المجبلي اذا ماتت وفي بطنها ولدي يضرب يشق
بطنها ويخرج الولد لا يسع الا ذلك كذا في الظهيرية وأفاد بقوله والا لانه اذا لم يستهل لا يصل على
ويلزم منه أن لا يغسل ولا يرث ولا يورث ولا يسمى واتفقوا على ما عدا الغسل والتسمية واختلفوا
فيهما فظاهر الرواية عدمهما وروى الطحاوي فعلم ما وفي الهداية انه المختار لانه نفس من وجه
وفي شرح الجمع للصنف اذا وضع المولود سقط تام الحلقة قال أبو يوسف يغسل اكراما لبي آدم وقال
يدرج في خرقه ولا يغسل والصحيح قول أبي يوسف واذا لم يكن تام الخاق لا يغسل اجماعا اه وبهذا
ظهر ضعف ما في فتح القدير والحلاصة من أن السقط الذي لم تتم خلقه أعضاؤه المختار انه يغسل
اه لما سمعت من الاجماع على عدم غسله ولعله سبق نظرهما الى الذي تم خلقه أو سهوهم
الكاتب ثم اعلم ان قولهم هنا بان من ولد ميت لا يرث ولا يورث ليس على اطلاقه لما في آخر الفتاوى
الظهيرية من المقطعات ومتى انفصل الحمل ميتا انما لا يرث اذا انفصل بنفسه فاما اذا فصل فهو من
جملة الورثة بمانه اذا ضرب انسان بطنها فالقتل جنينا ميتا فهذا الجنين من جملة الورثة لان الشارع
أوجب على الضارب الغرة ووجوب الضمان بالجناية على الحي دون الميت واذا حكمنا بجيماته كان له
الميراث ويورث عنه نصيبه كما يورث عنه بدل نفسه وهو الغرة اه وهذا في آخر المسووط من ميراث
الحمل وفي المبتنى السقط الذي لم تتم أعضاؤه هل يحشر قبل اذا نفخ فيه الروح يحشر والا فلا وقيل
اذا استبان بعض خلقه يحشر اه وفي الظهيرية والذي يقتضيه مذهب علمائنا انه اذا استبان
بعض خلقه فانه يحشر وهو قول الشعبي وابن سيرين اه (قوله كصبي سي مع أحد أبويه) أي لا يصل
عليه لانه تبع لهما الحديث كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه الى آخره وتقدم في غسل الجنابة
معنى الفطرة وأفاد بقوله (الآن يسلم أحدهما) انه يصل على سلامه تبع للمسلم منهما لانه يتبع
خيرهما ديننا وأفاد بقوله (أو هو) انه يصل عليه اذا أسلم وأبواه كافران لهجة اسلامه عندهما وأطلقه
وقيده في الهداية بان يعقل الاسلام واختلف في تفسيره فقيل ان يعقل المنافع والمضار وان الاسلام
هدي وتباعه خير له ذكره في العناية وفسره في فتح القدير بان يعقل صفة الاسلام وهو ما في الحديث
ان تؤمن بالله أي بوجوده وبر بوبئته اكل شيء وملائكته أي بوجود ملائكته وكتبه أي ازالها
ورسله أي ارسلهم اليهم عليهم السلام واليوم الآخر أي البعث بعد الموت والقدر خير وشرة من
الله تعالى وهذا دليل ان مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب المحكم الخ الظاهر ان المراد لا يوجب المحكم بالاسلام في نفس

وضوء وترتيب لغسله كغسله ابتداء بحرض وسدر (قوله واختلف في تفسيره) قال في النهر وفي فتاوى قارئ الهداية المراد بالعقل
المميز وهو من بلغ سبع سنين فما فوقها فلو ادعى أبوه انه ابن خمس وأمه انه ابن سبع عرض على أهل الخبرة ورجع اليهم في ذلك
اه وكان ينبغي أن يقال ما قيل في المحضاة عند اختلاف الابوين في سنه اذا كان يا كل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده فابن
سبع والا فلا (قوله وهذا دليل ان مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب المحكم الخ) الظاهر ان المراد لا يوجب المحكم بالاسلام في نفس

الامر والافني ظاهر الشرح يكتفي بالافراد بالشهادتين كما كان يفعل صلى الله تعالى عليه وسلم لانه دليل على ما في الباطن وان لم يكن مقرا باطننا كالمناق فيهموسلم حكماء ويعامل معاملة المسلمين وامره مفوض الى ربه تعالى ومكان من مناق في زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم وكان عليه الصلاة والسلام يعاملهم معاملة المسلمين وفي مختصر انفع الوسائل لازهري عن البدائع الكفار اصناف أربعة صنف ينكرون الصانع وهم الدهرية وصنف ينكرون الوحدانية وهم الثنوية والمجوس وصنف يقرون بالصانع وتوحيدهم وينكرون الرسالة ٢٠٤ رأسا وهم قوم من الفلاسفة وصنف يقرون بالصانع وتوحيدهم والرسالة في الجملة

لكنهم ينكرون رسالة رسولنا عليه الصلاة والسلام وهم اليهود والنصارى فان كان من الاول أو الثاني فقال لا اله الا الله يحكم باسم الله وكذلك اذا قال أشهد أن محمدا رسول الله لانهم يمتنعون عن كل واحدة وان كان من الثالث فقال لا اله الا الله لا يحكم باسم الله ولو قال أشهد

أولم يسب أحدهما معه

أن محمدا رسول الله يحكم به لانه يمتنع عن هذه فكان الاقرار بهادليل الايمان وان كان من الرابع فاني بهما لا يحكم باسم الله حتى يتبرأ عن الدين الذي هو عليه لان من هؤلاء من يقر برسالة محمد عليه الصلاة والسلام لكنه يقول بعث الى العرب دون غيرهم اه ملخصا ثم نقل عن قاضيان ان في الذي لا بد أن يقول أيضا ودخلت

هذا قالوا واشترى جارية أو تزوج امرأة فاستوصفها صفة الاسلام فلم تعرفه لا تكون مسلمة والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما الايمان ما الاسلام كما يكون من بعض العوام لقصورهم في التعبير بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلاً بان البعث هل يوجد أولا وان الرسل وانزال الكتب عليهم كان أولا لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الانبياء للجهل البسيط فعن ذلك قالت لا أعرفه وقل ما يكون ذلك لمن نشأ في دار الاسلام واننا نسمع ممن قد يقول في جواب ما قلنا لا أعرف وهو من التوحيد والاقرار والخوف من النار وطلب الجنة بمكان بل وذكر ما يصلح استدلالا في أثناء أحوالهم وتكاملهم على التصريح بما يصرح باعتقاده هذه الامور وكانوا يظنون ان جواب هذه الاشياء انما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة عالية خاصة فيجيبون عن الجواب اه فعلى هذا فينبغي أن لا يسأل العامي والمرأة على هذا الوجه بان يقال ما الايمان وانما يدكر حقيقة الايمان وما يجب الايمان به بحضورتهما ثم يقال له هل أنت مصدق بهذا فاذا قال نعم كان ذلك كافيا وأدب قوله (أولم يسب أحدهما معه) انه يصلي عليه اذا دخل دار الاسلام ولم يكن معه أحد أبويه تبعا لدار الاسلام وفي التبيين أي اذا لم يسب مع الصبي أحد أبويه فينبغي ان يصلي عليه تبعا للسبي أو الدار اه فجعل كلام المصنف شاملا لتبعية السبي ولتبعية الدار والظاهر انه لم يتعرض لتبعية السبي فان السبي في اللغة الاسر والسبي الاسرى المحمولون من بلد الى بلد كما في ضياء المحلوم وفائدة تبعية السبي انما تظهر في دار الحرب بان وقع صبي في سهم رجل ومات الصبي في دار الحرب فانه يصلي عليه تبعا للسبي وظاهر ما في ضياء المحلوم انه لا بد من المحل من دار الحرب الى دار الاسلام حتى يسمى سبيا وفي فتح القدير واختلف بعد تبعية الولاد الذي في الهداية تبعية الدار وفي المحيط عند عدم أحد الابوين يكون تبعا لصاحب اليد وعند عدم صاحب اليد يكون تبعا للدار ولعله أولى فان من وقع في سهمه صبي من الغنيمة في دار الحرب فمات يصلي عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد اه وفيه نظر لان تبعية اليد عند عدم الكون في دار الاسلام متفق عليه فلا يصلح مرجعا في المحيط من تقدم تبعية اليد على الدار فالحاصل ان الاتفاق على التبعية بالجهات الثلاث وانما محل الاختلاف في تقدم الدار على اليد فصاحب الهداية وقاضيان وجع على تقديم الدار على اليد وهو الوجه لما نقله في كشف الاسرار شرح أصول فخر الاسلام انه لو سرق ذمي صبيا وأخرجه الى دار الاسلام ومات الصبي فانه يصلي عليه ويصير مسلما بتبعية الدار ولا يعتبر الاخذ حتى وجب تخليصه من يده اه ولم يحك فيه خلافا وهي وأردت على ما في المحيط فان مقتضاه أن لا يصلي عليه تقديم تبعية اليد على الدار الا أن يكون على الخلاف وأطلق المصنف في الصبي ولم يقيده

في دين الاسلام ثم ذكر انه كما يصح الاسلام بالقول يصح بالفعل وسمى ايمانا بطريق الدلالة من أي صنف من بغير الاربعة كان كما اذا صلى بجماعة أو سجد للتلاوة أو أحرم وطاف أو صلى وحده أو أدى زكاة الابل أو أذن في وقت الصلاة (قوله وظاهر ما في ضياء المحلوم انه لا بد ان) أي وحينئذ فلا يكون مما نحن فيه لان الكلام في السبي وهو مادام في دار الحرب لا يسمى سبيا فلا فائدة لذكر السبي قلت الذي يظهر ان ما في ضياء المحلوم ليس المراد منه ظاهره بل لغته لما في الصحاح والقاموس لانها ذكر انه يقال سبي العدو وسبياه أسره كاستبائه فهو سبي وهي شي أيضا والجمع سبائا فاذا ان السبي يطلق على الاسر وعلى المأسور

أي على المصدر واسم المفعول من غير مراعاة قيد الحمل من بلد إلى بلد نعم ذكرنا ذلك القيد في سبي النجاسة فيقال سبيت النجاسة سببها وسببها
إذا جلتها من بلد إلى بلد فهي سببة (قوله وكلامهم يدل على خلافه) قال المحقق ابن أمير حاج في شرح التجرير في فصل المحاكم
بعد ذكر التبعة للأبوين ثم للدار ثم للسبي ما نصه الذي في شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام ويستوى فيما قلنا أن يعقل أولا
يعقل إلى هذا أشار في هذا الكتاب ونص عليه في الجامع الكبير فلاجزم أن قال ٢٠٥ في شرحه أو أسلم أحد أبويه يجعل مسلما

تبعه سواء كان الصغير
عاقلا أو لم يكن لأن الابن
يتبع خير الأبوين دينيا
أه أقول ورأيت أيضا
في شرح السير الكبير
للإمام السرخسي في باب
الوقت الذي يتمكن فيه
المستأمن من الرجوع
إلى أهله وذلك حيث قال
بعد كلام وبهذا تبين
خطأ من يقول من أصحابنا

ويغسل ولي مسلم الكافر
ويكفنه ويدفنه ويؤخذ

أن الذي يعبر عن نفسه
لا يصير مسلما تبعا لأبويه
فقد نص ههنا على أنه
يصير مسلما يمنع من
الرجوع إلى دار الحرب
أه ونص أيضا في هذا
الباب على أن التبعة
تنتهي ببلوغه عاقلا
(قوله وهذه عبارة معيبة
غير محررة الخ) قال في
النهر بعد ذكره أن هذه
العبارة لفظ الجامع الصغير
ولقائل أن يقول لأنسلم
إنها معيبة إذ غاية الأمر أن
إطلاق الولي على القريب
محاذر لكن بقرينة وهي

بغير العاقل وقيد المحقق ابن الهمام في تحريره بغير العاقل قال وإن كان عاقلا استقل بإسلامه فلا
يرتد برودة من أسلم منهما أه وهو ظاهر كلام الزبلي فإنه على تبعية اليدبان الصغير الذي لا يعبر
عن نفسه بمنزلة المتاع وعزاه إلى شرح الزبدي فظاهره أنه لو سبي صبي عال مع أحد أبويه
الكافر فإنه لا يكون كافرا تبعا لأبيه الكافر ويكون مسلما تبعا للدار ويحتاج إلى صريح النقل
وكلامهم يدل على خلافه وأنهم جعلوا الولد تابعا لأبويه إلى البلوغ ولا تزول التبعية إلى البلوغ نعم
تزول التبعية إذا اعتقد دين غير دين أبويه إذا عقل الأديان فحينئذ صار مستقلا وفي الظهيرية
وإذا ارتد الزوجان والمرأة حامل فوضعت المرأة الولد ثم مات الولد لا يصلى عليه وحكم الصلاة عليه
يخالف حكم الميراث أه ثم أعلم أن المراد بالتبعية في أحكام الدنيا لا في العقب فلا يحكم بأن
أطفالهم من أهل النار البتة بل فيه خلاف قيل يكونون خدام أهل الجنة وقيل إن كانوا قلوبا إلى يوم
أخذ العهد عن اعتقاد في الجنة والآفة في النار وعن محمد بن عيسى قال فهم في أعلم أن الله لا يعذب أحدا
بغير ذنب وهذا ينفي التفصيل وتوقف فهم أبو حنيفة كذا في فتح القدير وفي القنية صبي سبي مع
أبيه ثم مات أبوه في دار الإسلام ثم مات الصبي لا يصلى عليه لتقرر التبعية بالموت أه وحكم الجنون
البالغ في هذه الأحكام كحكم الصبي العاقل فيكون فيه الوجه الثلاثة في التبعية كما صرح به
الاصوليون (قوله ويغسل ولي مسلم الكافر ويكفنه ويدفنه) بذلك أمر على رضى الله عنه أن
يفعل بأبيه حين مات وهذه عبارة معيبة غير محررة أما الأول فلأن المسلم ليس بولي الكافر وما في
العناية من أنه أراد به القريب فغير مفيد لأن المؤاخاة على نفس التعبير به بعد إرادة القريب به
وأطلاقه فشمل ذوى الأرحام كالأخت والخال والخالة وأما الثاني فلأنه أطلق في الغسل والتكفين
والدفن فينصرف إلى ما قدمه من تجهيز المسلم وليس كذلك وإنما يغسل غسلا الثوب التجس من
غير وضوء ولا بداء بالماء من ولا يكون الغسل طهارة له حتى لو حمله إنسان وصلى لم تجز صلاته ويأف
في نرقه بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور ويحفر له حفرة من غير مراعاة سنة اللحد ولأنه أطلق
في الكافر وهو مقيد بغير المرتد أما المرتد فلا يغسل ولا يكفن وإنما يلقى في حفرة كالكلب ولا
يدفع إلى من انتقل إلى دينهم كافي فتح القدير ولأنه أطلق جواب المسئلة وهو مقيد بما إذا لم يكن له
قريب كافران كان خلى بينه وبينهم ويتبع الجنازة من بعيد وقيد المصنف بالولي المسلم لأن المسلم
إذا مات وله قريب كافران الكافر لا يتولى تجهيزه وإنما يعمله المسلمون ويكره أن يدخل الكافر
في قبر قرابته المسلم ليدفنه وما استدلل به الزبلي على أن الكافر يمكن من تجهيز قريبه المسلم من
قول القدوري إذا مات مسلم ولم يوجد رجل يغسله يعلم النساء الكافر فاستدل غير صحيح لأن كلامنا
فيما إذا وجد المسلمون ودليله فيما إذا لم يوجد من الرجال أحد فلو قال ويغسل ويكفن ويدفن
المسلم قريبه الكافر الأصلى عند الاحتياج من غير مراعاة السنة لكان أولى (قوله ويؤخذ

ما اشتهر أنه لا تولى بين كافرو مسلم وقد صرحوا بأنه لا عيب في الجواز الذي معه قرينة في الحدود فبالك في غيرها ولا نسلم أيضا أنها
غير محررة لأن جواب المسئلة إنما هو جواز الغسل قال الإمام الترمذي إذا كان الميت الكافر من يقوم به من أقاربه فلا ولي
للمسلم أن يتركه لهم كذا في السراج وهذا القدر لا ينتفي الجواز وأما المرتد فقد تعرفنا من لفظ الكافر فتدبر وحيث
كانت العبارة واقعة من إمام المذهب محمد بن الحسن فنسبة العيب وعدم التحريم إليها مما لا ينبغي كيف وقد تبعه في ذلك كبار

الأئمة كالصنف وغيره
(قوله وجلس قبل
وضعها) قال في النهر
للتنهي عن ذلك كما في
السراج قال الرملي
ومقتضاه أنها كراهة
تحريم تامل (قوله ويكره
القيام بعد وضعها) قال
الرملي وهو مقيد بعدم
الحاجة والضرورة ذكر
الحاجي في شرح منية المصلي
سريه بقوائمه الأربع
ويجمل به بلا خيب
وجلس قبل وضعه
ومشي قدامها

وهو ظاهر ومقتضى
الدليل الآتي أنها كراهة
تحريم تامل (قوله فلذا
كره) يفيد أن قول البدائع
فلا بأس بالجلوس ليس
جاري على ما هو الغالب
في استعماله فيما تركه
أولى (قوله قالوا ويجوز
المشي امامها إلا أن يتباعد
الخ) قال الرملي الظاهر
أنها كراهة تنزيه وكذا
ما بعده

سريه بقوائمه الأربع) بذلك وردت السنة وفيه تكثير الجماعة وزيادة الأكرام والصيانة
ويرفعونه أخذاً بالبدل ولا وضعاً على العنق كما تحمل الأمتعة وفي مختصر الكرخي ويكره أن يحمل
بين عمودي السرير من مقدمه أو مؤخره لأن السنة فيه التبريع ويكره حمله على الظهر والراية وذكر
الاسيماجي أن الصبي الرضيع أو العظيم أو فوق ذلك قليلاً إذا مات فلا بأس بأن يحمله رجل واحد
على يديه ويتداوله الناس بالحمل على أيديهم ولا بأس بأن يحملها على يديه وهو راكب وإن كان
كبيراً يحمل على الجنازة اهـ (قوله ويجمل به بلا خيب) وهو بمجتمعة مفتوحة وموحدتين ضرب
من العدو وقيل هو كالرمل وحده التحميل المسنون أن يسرع به بحيث لا يضطرب الميت على الجنازة
للحديث أسرعوا بالجنازة فإن كانت صالحة قرّبتموها إلى الخبز وإن كانت غير ذلك فشرّتعونه
عن رقابكم والافضل أن يجمل بتجهيزه كله من حين يموت ولو مشوا به بالخيب كره لأنه ازدراء بالميت
واضرار بالمتابعين وفي القنية ولو جهز الميت صبيحة يوم الجمعة يكره تأخير الصلاة ودفعه ليصلي عليه
الجمع العظيم بعد صلاة الجمعة ولو خافوا فوت الجمعة بسبب دفنه يؤخر الدفن وتقدم صلاة العيد
على صلاة الجنازة وتقدم صلاة الجنازة على الخطبة والقياس أن تقدم على صلاة العيد لكنه قدم
صلاة العيد مخافة التشويش وكذا لا يظنهما من في آخريات الصفوف أنها صلاة العيد اهـ (قوله
وجلس قبل وضعها) أي بلا جلوس لمتابعها قبل وضعها لأنه قد تنفع الحاجة إلى التعاون والقيام
أمكن منه فكان الجلوس قبله مكرهاً ولا أن الجنازة متبوعة وهم اتباع والتبع لا يقعد قبل
قعود الأصل قيد بقوله قبل وضعها لأنهم يجلسون إذا وضعت عن أعناق الرجال ويكره القيام بعد
وضعها كما في الخانية والعناية وفي المحيط خلافة قال والافضل أن لا يجلسوا ما لم يسووا عليه التراب
لما روى أنه عليه الصلاة والسلام كان يقوم حتى يسوي عليه التراب ولأن في القيام اظهار العناية
بالميت وأنه مستحب اهـ والاولى الاول لما في البدائع وأما بعد الوضع فلا بأس بالجلوس لما
روى عن عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يجلس حتى يوضع الميت في اللحد
فكان قائماً مع أصحابه على رأس قبر فقال يهودي هكذا نصنع بموتانا فجلس صلى الله عليه وسلم
وقال لأصحابه خالفوهم اهـ أي في القيام فلذا كرهه وقيدنا بمقتضاها لأن من لم يردا تبعها ومرت عليه
فالتخيار أنه لا يقوم لها لما روى عن علي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا بالقيام
في الجنازة ثم جلس بعد ذلك وأمرنا بالجلوس بهذا اللفظ لا حدرجه الله وصح في الظهيرية أن من في
المصلي لا يقوم لها إذا رآها قبل أن توضع (فواه ومشي قدامها) أي بلا مشي لمتابعها امامها لأن
المشي خلفها أفضل عندنا للآحاديث الواردة باتباع الجنائز وقد نقل فعل السلف على الوجه
والترجيح بالمعنى فالشافعي يقول هم شفعاء والشافعية بتقديم ليمهد المقصود ونحن نقول هم مشيعون
فتأخرون والشافعية المتقدم هو الذي لا يستحب المشفوع له في الشفاعة وما نحن فيه بخلافه بل
قد ثبت شرعاً الزام تقديمه حالة الشفاعة له أعني حالة الصلاة فثبت شرعاً عدم اعتبار ما اعتبره قالوا
ويجوز المشي امامها إلا أن يتباعد عنها أو يتقدم الكل فيكره ولا مشي عن يمينها ولا عن شمالها
وذكر الاسيماجي ولا بأس بأن يذهب إلى صلاة الجنازة راكباً غير أنه يكره له التقدم امام الجنازة
بخلاف المشاي اهـ وبهذا يضعف ما نقله ابن الملك في شرح المجمع معزيا إلى أبي يوسف فقال رأيت
أبا حنيفة يتقدم الجنازة وهو راكب ثم قعد حتى تأتته كذا في النوادر اهـ وفي الظهيرية والمشى
فيها أفضل من الركوب كصلاة الجمعة وفي الغاية اتباع الجنائز أفضل من النوافل إذا كان لجوار

أو قرابة أو صلاح مشهور والافال نوافل أفضل وينبغي أن تتبع جنازة أن يطيل الصمت ويكره رفع الصوت بالذكر وقراءة القرآن وغيرهما في الجنازة والكراهة فيها كراهة تحريم في فتاوى العصر وعند محمد الأئمة التركا في وقال علاء الدين الناصري ترك الأولى اه وفي الظهيرية فان أراد أن يذكر الله يذكره في نفسه لقوله تعالى انه لا يحب المعتدين أي الجاهرين بالدعاء وعن ابراهيم انه كان يكره أن يقول الرجل وهو عشي معها استغفر والد غفر الله لكم وفي البدائع ولا ينبغي أن يرجع من يتبع جنازة حتى يصلي لأن الاتباع كان للصلاة عليها فلا يرجع قبل حصول المقصود ولا ينبغي للنساء أن يخرجن في الجنازة لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهأهن عن ذلك وقال انصرفن ما زورات غير ما جورات ويكره النوح والصياح في الجنازة ومنزل الميت للنهي عنه فاما الكاء فلا بأس به وان كان مع الجنازة نائحة أو صائحة جرت فان لم تنزج فلا بأس بان يتبع الجنازة ولا يمنع لاجلها لأن الاتباع سنة فلا تترك ببعدة من غيره اه وفي المجتبى قال البقالى اذا سمع الى باكية ايمن فلا بأس اذا أمن الوقوع في الفتنة لا سماعه عليه الصلاة والسلام لبواكى حزة ولا تتبع بنار في حجرة ولا شمع ولا بأس بمريسة الميت شعرا كان أو غيره والتعزية للمصاب سنة للحديث من عزى مصابا فله مثل أجره قال البقالى ولا بأس بالجلوس للجزاء ثلاثة أيام في بيت أو مسجد وقد جالس رسول الله صلى الله عليه وسلم لمساقتل جعفر وزيد بن حارثة والناس يأتون ويعزونه والتعزية في اليوم الاول أفضل والجلوس في المسجد ثلاثة أيام للتعزية مكروه وفي غيره جاءت الرخصة ثلاثة أيام للرجال وتركه أحسن ويكره للعزى أن يعزى ثانيا اه وهى كما في التبيين أن يقول أعظم الله أجرك وأحسن عزاك وعقر لميتك ولا بأس بالجلوس اليها ثلاثة أيام من غير ارتكاب محظور من فرش البسط والاطعمة من أهل البيت لأنها تتخذ عند السرور ولا بأس بان يتخذ لاهل الميت طعام اه وفي الحانية وان اتخذولى الميت طعاما للفقراء كان حسنا اذا كانوا بالغين وان كان في الورثة صغير لم يتخذ بذلك من التركة اه وفي الظهيرية ويكره الجلوس على باب الدار للتعزية لانه عمل أهل الجاهلية وقد نهى عنه وما يصنع في الاداء العجم من فرش البسط والقيام على قوارع الطرق من أقبح القبائح اه وفي التجنيس ويكره الافراط في مدح الميت عند جنازته لان الجاهلية كانوا يذكرون في ذلك ما هو شبه الحال وفيه قال عليه الصلاة والسلام من تعزى بعزاء الجاهلية فاعضوه بهن أبيه ولا تكنوا اه وفي القنية عن شداد كره التعزية عند القبر ذكره في المجرى اه وفي الظهيرية وهل يعذب الميت بكاء أهله عليه فقال بعضهم يعذب لقوله عليه الصلاة والسلام ان الميت لم يعذب بكاء أهله وقال عامة العلماء لا يعذب لقوله تعالى ولا ترر وازرة وزر أخرى وتأويل الحديث انهم في ذلك الزمان كانوا يوصون بالنوح عليهم فقال عليه الصلاة والسلام ذلك اه (قوله وضع مقدمها على يمينك ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها) بيان لا كمال السنة في جملها عند كثرة الحاملين اذا تناوبوا في جملها وقوله ثم مؤخرها أى على يمينك وقوله ثانيا ثم مؤخرها أى على يسارك وهذا لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شئ واذا جمل هكذا حصلت البداهة بيمين الحامل ويمين الميت وانما بدأ بالايمن المتقدم دون المؤخر لان المقسم أول الجنازة والبداهة بالشئ انما يكون من أوله ثم يضع مؤخرها الايمن على يمينه لانه لو وضع مقدمها الايسر على يساره لاحتاج الى المشى امامها والمشى خلفها أفضل ولانه لو فعل ذلك أو وضع مؤخرها الايسر على يساره تقدم الايسر على الايمن وانما يضع مقدمها الايسر على يساره لانه لو فعل هكذا يقع الفراغ خلف الجنازة فيمشى خلفها وهو أفضل لذلك كان كمال السنة كما وصفنا اه وينبغي أن

(قوله والتعزية للمصاب سنة) قال الرملى وتكره بعد ثلاثة أيام لانه يجدد الحزن الا أن يكون المعزى أو المعزى غائبا فلا بأس بها وهى بعد الدفن أفضل منها قبله (قوله فاعضوه بهن أبيه ولا تكنوا) قال الرملى قال

وضع مقدمها على يمينك ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها

في مختار الصحاح قالت قال الازهرى معناه قولوا له اعضض بأير أيبك ولا تكنوا عن الاير بالهن تأديس باله وتنكيلا اه (قوله ولانه لو فعل ذلك) أى وضع مقدمها الايسر على يساره بعد مقدمها الايمن على يمينه وقوله أو وضع مؤخرها الايسر على يساره أى بعد وضع مقدمها الايمن على يمينه أو بدونه ابتداء

يحمل من كل جانب عشر خطوات للحديث من جل جنازة أربعين خطوة كقوت أربعين كبيرة كذا في البدائع وذكر الاسبيجاني وفي حالة المشي بالجنازة يقدم الرأس وإذا نزلوا به المصلي فإنه يوضع عرضا للقبلة والمقدم يفتح الدال وكسرها والكسر أفصح كذا في الغاية وكذا المؤخر وفي ضياء المحلوم المقدم بضم الميم وفتح الدال مشددة تقيض المؤخر يقال ضرب مقدم وجهه وهو الناصية اه (قوله ويحفر القبر ويحصد) الحديث صاحب السنن مرفوعا للحديث والشق لغويا يقال محدت الميت وأحدث له لغتان والحد بفتح اللام وضمها كذا في الغاية وهو أن يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه حفرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف والشق أن يحفر حفرة في وسط القبر يوضع فيها الميت واستحسنوا الشق فيما إذا كانت الأرض رخوة لتعذر الحدوان تعذر الحد فلا بأس بتأبوت يتخذ الميت لكن السنة أن يفرش فيه التراب كذا في غاية البيان ولا فرق بين أن يكون التأبوت من حجر أو حديد كذا في التبيين وذكر في الظهيرية معزيا إلى السرخسي في الجامع الصغير أنه لا يجوز أن تطرح المضربة في القبر وما روى عن عائشة فقير مشهور ولا يؤخذ به اه واختلفوا في عمق القبر فقيل قدر نصف القامة وقيل إلى الصدر وان زادوا فحسن وفي المحيط وغيره ومن مات في السفينة يغسل ويكفن ويصلى عليه ويرعى في البحر اه وهو مقيد بما إذا لم يكن البراءة قريبا كما في فتح القدير وفي الواقعات لا ينبغي أن يدفن الميت في الدار وإن كان صغيرا لأن هذه السنة كانت للأنبياء (قوله ويدخل من قبل القبلة) وهو أن توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فيوضع في الحد فيكون الاستقبال مستقبل القبلة حال الاحذوا حثارا الشافعي السبل وهو أن توضع الجنازة على عين القبلة ويجعل رجلا الميت إلى القبر طولا ثم يؤخذ برجليه وتدخل رجلاه في القبر ويذهب به إلى أن تصير رجلاه إلى موضعهما ويدخل رأسه القبر واضطربت الروايات في ادخاله عليه الصلاة والسلام ورجلنا الأول لأن جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه (قوله ويقول واضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله) كذا ورد في الحديث وقال السرخسي أي بسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله سلمناك وزاد في الظهيرية بالله وفي الله وزاد في البدائع وفي سبيل الله ثم قال الماتريدي وليس هذا بدعاء الميت لأنه إذا مات على ملة رسول الله لم يجز أن تبدل عليه الحالة وإن مات على غير ذلك لم تبدل إلى ملة رسول الله ولكن المؤمنين شهداء الله في الأرض يشهدون بوفاته على الملة وعلى هذا جرت السنة ولا يضر وترد دخل القبر أم شفع واختار الشافعي التواتر اعتبارا بعدد الكفن والغسل والاجار ولنا إن النبي صلى الله عليه وسلم لما دفن أدخله العباس والفضل بن العباس وعلى وصهيب كذا في البدائع وذو الرحم المحرم أولى بأدخال المرأة القبر وكذا الرحم غير المحرم أولى من الأجنبي فإن لم يكن فلا بأس للأجانب وضعها ولا يحتاج إلى النساء للوضع (قوله ووجه إلى القبلة) بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكون على شقه الأيمن كما قدمناه وفي الظهيرية وإذا دفن الميت مستدبر القبلة وأهالوا التراب عليه فإنه لا ينبغي لجعل مستقبل القبلة ولو بقي فيه متاع لأنسان فلا بأس بالنبش لأخراج المتاع وروى أن المغيرة بن شعبه سقط خاتمه في قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال بالصحابة حتى رفع اللين وأخذ خاتمه وقبل بين عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم كان يفخر بذلك ويقول أنا أحدثكم برسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله وتحمل العقدة) لوقوع الأمن من الانتشار (قوله ويسوى اللين عليه والقصب) لأنه جعل على قبره عليه الصلاة والسلام اللين وطن من قصب واللين واحد لبننة على وزن كلمة ما يتخمن الطين والطن بضم الطاء المحزمة

ويحفر القبر ويحصد
ويدخل من قبل القبلة
ويقول واضعه باسم الله
وعلى ملة رسول الله
ووجه إلى القبلة وتحمل
العقدة ويسوى اللين
عليه والقصب

واختلف في المنسوج من القصب وما ينسج من البردي يكره في قولهم لانه للتزيين كذا في المجتبى
(قوله لا الاجر والحشب) لانهم الاحكام البناء والقبر موضع البلاء ولان بالاجر اثر النار فيكره
تفاوتا كذا في الهداية فعلى الاول يسوى بين الحجر والاجر وعلى الثاني يفرق بينهما كذا في الغاية
وأورد الامام حميد الدين الضرير على التعليل الثاني ان الماء يسخن بالنار ومع ذلك يجوز استعماله
فعلم ان اثر النار لا يضر وأجاب عنه في غاية البيان بالفرق لان اثر النار في الاجر محسوس بالمشاهدة
وفي الماء ليس بمشاهد اطلق المصنف في منعهما وقيد الامام السرخسي بان لا يكون الغالب على
الارضى النزول والزاوة وان كان فلا بأس بهما كاتخاذ تابوت من حديد لهذا وقيد في شرح الجمع
بان يكون حوله اما لو كان فوقه لا يكره لانه يكون عصمة من السبع اه وفي المغرب الاجر الطين
المطبوخ (قوله ويسجى قبرها لا قبره) لان مبنى حاله على الستر والرجال على الكشف الا أن يكون
لمطر أو تلج في المغرب يسجى الميت بثوب ستره (قوله ويهاال التراب) ستره ويكره أن يزداد على التراب
الذى أخرج من القبر لان الزيادة عليه بمنزلة البناء ويستحب أن يحشى عليه التراب ولا بأس برش
الماء على القبر لانه تسوية له وعن أبي يوسف كراهته لانه يشبه التطيين (قوله ويسمى القبر ولا يربع)
لانه عليه الصلاة والسلام نهى عن تربيعة القبر وروى عن شاهد عن النبي عليه الصلاة والسلام
أخبرانه مسمى في المغرب قبر مسمى مرتفع غير مسطح ويسمى قدر شبر وقيل قدر أربع أصابع وما ورد
في الصحيح من حديث علي أن لا أدع قبراً مشرفاً الا سويته فمحمول على ما زاد على التسليم وصرح
في الظهيرية بوجوب التسليم وفي المجتبى باستحبابه (قوله ولا يخصص) لمحدث جابر بن نسي رسول
الله صلى الله عليه وسلم أن يخصص القبر وان يقع عليه وان يبنى عليه وان يكتب عليه وان يوطأ
والخصيص طلى البناء بالحصص بالكسر والفتح كذا في المغرب وفي الخلاصة ولا يخصص القبر ولا
يطين ولا يرفع عليه بناء قالوا أراد به السقف الذي يجعل في ديارنا على القبر وقال في الفتاوى اليوم
اعتادوا السقف ولا بأس بالتطين اه وفي الظهيرية ولم يضع عليه شيء من الاشجار أو كتب عليه
شيء فلا بأس به عند البعض اه والحديث المتقدم يمنع الكتابة فليكن المعول عليه لكن فصل
في المحيط فقال وان احتج الى الكتابة حتى لا يذهب الاثر ولا يمتن فلا بأس به فالكتابة من غير
عذر فلا اه وفي المجتبى ويكره أن يطأ القبر أو يجلس أو ينام عليه أو يقضى عليه حاجة من بول
أو غائط أو يصلى عليه أو يديه ثم المشى عليه يكره وعلى التابوت يجوز عند بعضهم كالمشى على السقف
اه وفي الخلاصة ولو وجد طريقاى المقبرة وهو يظن انه طريق أحسنه لا يمشى في ذلك وان لم يقع
ذلك في ضميره لا بأس بان يمشى فيه اه وفي فتح القدير ويكره الجلوس على القبر ووطؤه حيث نذ
فاتصنعه الناس من دفنت أقاربهم ثم دفنت حوالهم خلق من وطء تلك القبور الى أن يصل الى
قبر قريبه مكره اه وفي المحيط وغيره ولا يدفن اثنان وثلاثة في قبر واحد الا عند الحاجة بوضع
الرجل مما يلي القبلة ثم خلفه الغلام ثم خلفه الخنثى ثم خلفه المرأة ويجعل بين كل ميتين حاجز من
التراب ليصير في حكم قبرين هكذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم في شهداء أحد وقال قدموا أكثرهم
قرأنا اه وفي فتح القدير ويكره الدفن في الاماكن التى تسمى فساقى اه وهى من وجوه الاول
عدم اللحد الثاني دفن الجماعة في قبر واحد لغير ضرورة الثالث احتلاط الرجال بالنساء من غير
حاجز كما هو الواقع في كثير منها الرابع تخصيصها بالبناء عليها وفي البدائع قال أبو حنيفة رحمه الله
ولا ينبغي أن يصلى على ميت بين القبور وكان على وابن عباس يكرهان ذلك فان صلوا أجراهم اه

(قوله وأجاب عنه في غاية البيان الخ) أحسن من هذا ما في النهرو وهو ان الاجر انما كره في القبر تفاوتاً لانه لا يترى اية يكره الا جاز عند القبر واتباع المجازاة بالنار بخلاف الغسل بالماء الحار لانه يقع في البيت ولا يكره الا جاز فيه واليه أشار الشارح لا الاجر والحشب ويسجى قبرها لا قبره ويهاال التراب ويسمى القبر ولا يربع ولا يخصص

(قول المصنف ويسجى قبرها) قال الرملى أى على سبيل الوجوب كما صرح به الزيلعى في كتاب الخنثى (قوله باستحبابه) قال في النهرو وهو أولى (قوله التى تسمى فساقى) هى كبيت معقود بالبناء يسع جماعة قياماً ونحوه كذا في الامداد (قوله وهى أى الكراهة

(قوله أو دفن معه مال الخ) قال الرملي استفيد منه جواب حادثة الفتوى امرأة دفنت مع نفثها من المصاغ والأسباب والامتنعة المشتركة أرناعها بغية الزوج انه ٢١٠ ينشئ لمحقة واذا تلفت به تضمن حصته (قوله لانه روى ان يعقوب صلوات الله

تعالى عليه الخ) لا يخفى ان هذا شرع من قبلنا ولم تتوفر فيه شروط كونه شرعا لنا كذا في شرح العلامة المقدسي ومثله في شرح الشيخ اسمعيل عن الفتح وأوضحه بان من شرط كونه شريعة لا أن يقصه الله تعالى أو رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يوجد ذلك مع أن ما نقل من نقل سعد رضي الله تعالى عنه وان لم يرد من أسكروه لكن ورد ما عن عائشة

ولا يخرج من القبر إلا أن تكون الأرض مغصوبة

رضي الله تعالى عنها حين نقل أخوها إلا أن يقال ذلك من بلد إلى بلد ونقل سعد دونه لكن ما استدلل له به هو من بلد إلى بلد فليتأمل قال وقد خرم في التاحية بالكراهة وفي التحنيس وذكر انه اذا مات في بلدة بكرة نقله إلى أخرى لانه اشتغال بما لا يفسد وفيه تأخير دفنه وكفى بذلك كراهة (قوله وقيل تحرم على النساء الخ) قال الرملي

(قوله ولا يخرج من القبر إلا أن تكون الأرض مغصوبة) أي بعدما أهيل التراب عليه لا يجوز إخراجها لغبر ضرورة للنهي الوارد عن نبشه وصرحوا بحرمة وأشار بكون الأرض مغصوبة إلى انه يجوز نبشه لحق الأدي كما اذا سقط فيها متاعه أو كفن بثوب مغصوب أو دفن في ملك الغير أو دفن معه مال أحياء لحق المحتاج قد أباح النبي صلى الله عليه وسلم نبش قبر أبي رعال لعصام من ذهب معه كذا في المحتج بالواو ولو كان المال درهما ودخل فيه ما إذا أخذها الشفيع فانه ينشئ أيضا لمحقة كما في فتح القدير وذكر في التبيين ان صاحب الأرض مخير ان شاء أخرجه منها وان شاء ساواه مع الأرض وانتفع بها زراعة أو غيرها وأما كلام المصنف انه لو وضع لغير القبلة أو على شقه الا يسر أو جعل رأسه في موضع رجله أو دفن بلا غسل وأهمل عليه التراب وانه لا ينشئ قال في البدائع لان النبش حرام حق الله تعالى وفي فتح القدير وانفقت كلمة المشايخ في امرأة دفن ابنها وهي غائبة في غير بلد فلم تصبر وارادت نقله انه لا يسعها ذلك فتجوز شواذ بعض المتأخرين لا يلتفت اليه اه وأطلق المصنف فشمع ما اذا بعدت المدة أو صرت كما في الفناوى ولم يتكلم المصنف على نقل الميت من مكان إلى آخر قبل دفنه قال في الوقعات والحنيس القليل أو الميت يستحب لهما أن يدفنا في المكان الذي قتل أو مات فيه في معابر أولئك القوم لما روى عن عائشة رضي الله عنها انها زارت قبر أخها عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما وكان مات بالشام ووجد من هناك فقالت لو كان الأمرك بيدى ما نقلتك ولدفتك حيث مت لكن مع هذا اذا نقل ميتا أو ميلا أو ميلا أو نحو ذلك فلا بأس وان نقل من بلد إلى بلد فلا اثم فيه لانه روى ان يعقوب صلوات الله عليه مات بمصر فحمل إلى أرض الشام وموسى عليه السلام حمل تأبوت يوسف عليه السلام بعدما أتى عليه زمان إلى أرض الشام من مصر ليكون عظامه مع عظام آبائه وسعد بن أبي وقاص مات في ضيعة على أربعة فراسخ من المدينة فحمل على أعناق الرجال إلى المدينة اه وفي التبيين ولو بلى الميت وصار ترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه اه وفي الوقعات عظام اليهود لها حرمة اذا وجدت في قبورهم كحرمة عظام المسلمين حتى لا تكسر لان الدمى لما حرم ايذاؤه في حياته لذمته فتجب صيانة نفسه عن الكسر بعد موته اه ولم يتكلم المصنف رحمه الله على زيارة القبور ولا بأس ببيانته تكسيرا للفائدة قال في البدائع ولا بأس بزيارة القبور والدعاء للاموات ان كانوا مؤمنين من غير وطء القبور لقوله صلى الله عليه وسلم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزروا ولعمل الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا اه وصرح في المحتج بانها مندوبة وقيل تحرم على النساء والأصح ان الرخصة ثابتة لهما وكان صلى الله عليه وسلم يعلم السلام على الموتى السلام عليكم أيها الدار من المؤمنين والمسلمين واما ان شاء الله بكم لا حقون أنتم لنا فرط ونحن لكم تبع فنسأل الله العافية ولا بأس بقراءة القرآن عند القبور ورعا تكون أفضل من غيره ويجوز أن يخفف الله عن أهل القبور شيئا من عذاب القبر أو يقطع عنه عند دعاء القارئ وتلاوته وفيه ورد آثار من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف الله عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسرات اه وفي فتح القدير ويكره عند القبر كلام يعهد من السنة والمعهد ومنها ليس الا زيارتها والدعاء عندها فائما كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم في الخروج إلى البقيع اه وفي الخلاصة

وأما النساء اذا أردن زيارة القبور ان كان ذلك لتجديد الحزن والبكاء والنسب على ما جرت به عادتهن فلا تجوز لهن الزيارة وعليه حمل الحديث لعن الله زائرات القبور وان كان للاعتبار والترحم والتبرك بزيارة قبور الصالحين فلا بأس اذا كن عجائز ويكره اذا كن شواب كحضور الجمعة في المساجد ويكره

ويكره قطع الحطب والحشيش من المقبرة الا اذا كان يابس ولا يستحب قطع الحشيش الرطب اه
 وذكر في الظهيرية مسألة السؤال في القبر وليست فقهية وانما هي كلامية فلذا تركناها والله سبحانه
 وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الشهيد

انما يوجب له مع ان المقتول ميت باجله عند اهل السنة لا اختصاصه بالفضيلة فـ كان افراد كافر
 جبريل مع الملائكة وهو فاعيل بمعنى مفعول لان الملائكة يشهدون موته اكراماله فكان مشهودا
 اولانه مشهود له بالجنة او بمعنى فاعل لانه حي عند الله حاضر (قوله هو من قتله اهل الحرب او
 البغي او قطاع الطريق او وجد في المعركة وبه أثر او قتله مسلم ظلما ولم يجب بقتله دية) بيان لشرائطه
 قيد بكونه مقتولا لانه لو مات حتف أنفه أو تردى من موضع أو احترق بالنار أو مات تحت هدم أو
 غرق لا يكون شهيدا أى في حكم الدنيا والافقد شهيد رسول الله صلى الله عليه وسلم للغريق وللغريق
 والمبطون والغريب بانهم شهداء فينالون ثواب الشهداء كذا في البدائع وفي التجنيس رجل قصد
 العدو ليضربه فاختلط فأصاب نفسه فمات يغسل لانه ما صار مقتولا بفعل مضاف الى العدو ولكنه
 شهيد فيما ينال من الثواب في الآخرة لانه قصد العدو ولا نفسه اه وأطلق في قتله فشمع القتل
 مباشرة أو تسببا لان موته مضاف اليهم حتى لو أوطأ دابة مسلم أو نفر وادبته مسلم فرمته أو رموه
 من السور أو القوا عليه حائطا أو رموا بنارا فاحرقوا سقمهم أو ما أشبه ذلك من الأسباب كان شهيدا ولو
 انفلتت دابة مشرك ليس عليها أحد فوطئت مسلما أو رمى مسلما الى الكفار فأصاب مسلما أو نفرت
 دابة مسلم من سواد الكفار أو نفر المسلمون منهم فاجتوهم الى خندق أو نار أو نحوه أو جعلوا حولهم
 الشوك فحشي عليهم مسلما فمات بذلك لم يكن شهيدا خلافا لابي يوسف لان فعله يقطع النسبة اليهم
 وكذا فعل الدابة دون حامل وانما لم يكن جعل الشوك حولهم تسبيبا لان ما قصد به القتل فهو
 تسبيب وما لا فلا وهم انما قصدوا به الدفع لا القتل وأراد بمن المسلم فان الكافر ليس بشهيد وأراد
 بالآثر هنا ما يكون علامة على القتل كالجرح وسيلان الدم من عينيه أو أذنه لا ماء يسيل من أنفه أو
 ذكره أو دبره فان كان يسيل من فيه فان ارتقى من الجوف وكان صافيا كان علامة على القتل وان
 نزل من الرأس أو كان جامدا فلا وفي البدائع ان أثر الضرب والخنق كثر الجرح وقيدنا بكونه في
 المعركة وهي موضع الحرب لانه لو وجد في عسكر المسلمين قتيلا قبل لقاء العدو فليس بشهيد لانه
 ليس قتل العدو ولهذا يجب فيه القسامة والدية بخلاف ما اذا كان بعد لقاءهم وانه قتلهم ظاهرا
 كذا في البدائع وانما لم يكتب بقوله أو قتله مسلم ظلما عن ذكر اهل البغي وقطاع الطريق مع
 كونهم مسلمين قتلوا ظلما لان قتل اهل البغي وقطاع الطريق لا يشترط أن يكون قتله بحديدة
 بل بكل آلة سلاحا كان أو غيره مباشرة أو تسبيبا كقتل اهل الحرب قال في معراج الدراية لانه
 لما كان القتال مع اهل البغي وقطاع الطريق مأمورا به ألحق بقتال اهل الحرب فعمت الآية كما
 عمت هناك اه بخلاف قتل غيرهم فانه يشترط أن يكون بحديدة كما سنده وقيد بقوله ظلما لان
 من قتله مسلم حقا كالمقتول بجدا أو قصاص أو عدا على قوم فقتلوه فليس بشهيد وكذا لو مات في حد
 أو تعزير أو غيره وقيد بقوله ولم يجب بقتله دية لان من قتله مسلم ظلما خطأ أو عمدا بالثقل أو غيره
 فليس بشهيد لوجوب الدية بقتله وكذا لو وجد مذبوحا ولم يعلم قاتله كما سيأتى وكذا لو وجد في محلة

باب صلاة الشهيد

هو من قتله اهل الحرب
 أو البغي أو قطاع الطريق
 أو وجد في معركة وبه
 أثر أو قتله مسلم ظلما ولم
 يجب به دية

باب الشهيد

(قوله فان كان يسيل
 من فيه الخ) قال في فتح
 القدير وأما ان ظهر من
 الفم فقالوا ان عرف انه
 من الرأس بان يكون
 صافيا يغسل وان كان
 خلافا عرف انه من
 الجوف فيكون من جراحة
 فيه فلا يغسل وانت علمت
 ان المرتقى من الجوف قد
 يكون علقا فهو سوداء
 بصورة الدم وقد يكون
 رقيقا من قرحة في الجوف
 على ما تقدم في الطهارة
 فلم يلزم كونه من جراحة
 حادثة بل هو أحد
 المحتملات اه (قوله وانما
 لم يكتب بقوله أو قتله
 مسلم ظلما الخ) قال في
 النهر فيه نظرا لانه لو قال
 من قتل ظلما ولم يجب
 بقتله دية لاستفيد ما ذكره
 مع كمال الاختصار اه
 ولا يخفى ما فيه

(قوله لان المدافع المذکور شهيد الخ) قال في النهر من قتل مدافعا عن نفسه فكونه شهيدا مع قتله بغير المحل مشكلا جدالوجوب الدية بقتله فتدبره معناه النظر فيه اه و مثل المدافع عن نفسه المدافع عن غيره ادلا فرقى يظهر والجواب عن فيكفن ويصلى عليه بلا غسل ويدفن بدمه وثيابه الا ما ليس من الكفن ويزاد وينقص

اشكاله ان هذا القاتل ان كان مكابرا في المصر لئلا فسيأ في انه عنزة قاطع الطريق وان كان لصا نزل عليه لئلا ليقتله أو يأخذ ماله فهو بمنزلة أيضا كما في النهر وعلى كل فلا دية كما لادية في قاطع الطريق فقوله لوجوب الدية ممنوع وعلى كل فهو شهيد ولا اشكال تدبر (قوله فسد فوع من ان كلامه في نفس الصلاة لا في المدعوله) ذكر في النهر ان هذا الجواب ممنوع واقتصر على الثاني (قوله وفي معراج الدراية وبه استدلل المشايخ الخ) قال في النهر هذا يفيد ان المراد يزداد على الثلاث وقد مر عن الغاية

مقتول ولم يعلم قاتله فانه لا يدري أقتل ظلما أو مظلوما عمدا أو خطأ وفي المجتبى وإذا التقت سريتان من المسلمين وكل واحدة ترى انهم مشركون فاجلوا عن قتلى من الفريقين قال محمد لادية على أحد ولا كفارة لانهم مدافعون عن أنفسهم ولم يذكروا حكم الغسل ويجب أن يغسلوا لان قاتلهم لم يظلمهم اه واحترز بقوله بقتله أي بسببه عما اذا وجبت الدية بالصالح أو بقتل الاب ابنه أو شخصا آخر ووارثه ابنه وان المقتول شهيد لان نفس القتل لم يوجب الدية بل يوجب القصاص وانما سقط للصالح أو للشبهة وانما كان المال عوضا ما نعا ولم يكن وجوب القصاص عوضا ما نعا لان القصاص لليت من وجه وللوارث من وجه آخر وهي تشق الصدور وللمصلحة العامة وهو ما في شرعيته من حياة النفس فلم يكن عوضا مطلقا فلا تبطل الشهادة بالشك كذا في شرح الجمع للمصنف وذكر في المجتبى والبدائع ان الشرائط ست العقل والبلوغ والقتل ظلما وانه لا يجب به عوض مالي والطهارة عن الجنابة وعدم الارتثا اه وانما لم يذكر المصنف بقتلها الماسي بصرح به من مفهوماتها لكن بقي من قتل مدافعا عن نفسه أو عن ماله أو عن أهل الذمة من غير أن يكون القاتل واحدا من الثلاثة في الكتاب فان المقتول شهيد كما صرح به في المحيط وعطفه على الثلاثة وجعله سببا رابعا ولا يمكن دخوله تحت قواه أو قتله مسلم ظلما لان المدافع المذکور شهيد بأي آلة قتل بحديدة أو حجر أو خشب كما صرح به في المحيط ومقتول المسلم ظلما لا يكون شهيدا الا اذا قتل بحديدة كما قدمناه ومن هنا يظهر ان عبارة الجمع هنالم تكن محروقة فانه لم يفصل في مقتول المسلم ظلما بل أدخل الباغي وقاطع الطريق تحت المسلم وجعل حكم مقتولهم واحدا وليس بصحيح وان أراد بالمسلم ما عداهما فليس في عبارته استيفاء للشهيد ويرد على الكل ما قتله ذمي ظلما فانه في حكم المسلم هنا كما صرح به ابن الملك في شرح الجمع قال والمكابرون في المصر لئلا بمنزلة قاطع الطريق اه والباغي في عبارة المختصر محروور وقاطع الطريق مرفوع (قوله فيكفن ويصلى عليه بلا غسل) بيان لحكمه اما عدم الغسل فلحديث السنن انه عليه الصلاة والسلام أمر بقتلي أحد أن ينزع عنهم الحديد والحلود وان يدفنوا بدمهم وثيابهم وما علل به الحسن البصري لعدم الغسل بانهم كانوا جرحى فقد قال السرخسي انه ليس بصحيح لانه لو كان عدم الغسل باعتبار الحرارة لكان التيمم مشروعا وأما الصلاة فلصلاته عليه السلام على حزة وغيره يوم أحد وحديث البخاري انه صلى على قتلى أحد بعد ثمان سنين وما قيل من انهم احياء والحى لا يصلى عليه فدفوع بانه حكم آخرى لا ذنوبى بدليل ثبوت أحكام الموتى لهم من قسمة تركاتهم وبينونة نسائهم الى غير ذلك وما قيل من انها للاستغفار وهم مغفور لهم فختلقت بالنبي والصبي كما في الهداية وما في فتح القدير من انه لو اقتصر على النبي لكان أولى فان الدعاء في الصلاة على الصبي لا يؤبه فدفوع من ان كلامه في نفس الصلاة لا في المدعوله ولان الصبي ليس يستغن عن الرجعة فنفس الصلاة عليه رجعة له ونفس الدعاء الوارد لا يؤبه دعاءه لانه اذا كان فرط لا يؤبه فقد تقدمهما في الخير لاسيما وقد قالوا ان حسنات الصبي له لا لا يؤبه ولهما ثواب التعليم (قوله ويدفن بدمه وثيابه الا ما ليس من الكفن ويزاد وينقص) بيان لحكم آخر له وأشار الى انه يكره أن ينزع عنه جميع ثيابه ويجدد الكفن ذكره الاستيعابي وقالوا ما ليس من جنس الكفن الغرور والحشوا والقلنسوة والسلاح والخف وقد مناه في كلاما واختلفوا في معنى قولهم يزداد وينقص ففي غاية البيان وغيره يزداد ان كان ما عليه ناقصا عن كفن السنة وينقص ان كان ما عليه زائدا على كفن السنة وفي معراج الدراية وبه استدلل المشايخ على جواز الزيادة في الكفن على الثلاث وفيه

(قوله وفيه ان هذا الغسل الخ) تنظيره كما قاله في المعراج من الاستدلال بقصة آدم عليه السلام لان هذا الغسل عند أي حنيفة
للجنابة لا للموت وما في القصة غيره وأعلم ان هذا الغسل لا يتخلو ما أن يكون للجنابة ٢١٣ أول موت وان كان للجنابة فهو

يتأدى من أي غاسل كان
والجواب عن قولهما
حينئذ ظاهر وان كان
للموت وهو ظاهر كلام
المعراج كما هو قضية
تنظيره بقصة آدم عليه
السلام فالجواب مشكل
لما مر من انه لا بد في اسقاط
الفرض من فعل المكلفين

ويغسل ان قتل جنبا أو
صيا أو ارتب بان أكل
أو شرب أو نام أو تداوى
أو مضى وقت صلاة وهو
يعقل أو نقل من المعركة
حيا أو أوصى

حتى لو وجد في البحر لا بد
من تغسيله فقوله اذا
لواجب نفس الغسل الخ
غير طاهر ويجاب عن قصة
آدم بان ذلك أول تعليمه
للاوجوب فجاز ان يسقط
بفعل الملائكة بخلاف
ما بعد الاول فلا يسقط الا
بفعل المكلفين والذي
يشعر به قول البدائع ان
الجنابة علة الغسل وقوله
كالفتح أيضا ان الشهادة
عرفت مانعة من حلول
نجاسة الموت لرافعة
لنجاسة كانت قبلها اه

ويجعل الخنوط للشهيد كالصيا (قوله ويغسل ان قتل جنبا أو صيا) بيان لشرطين آخرين للشهادة
الاول الطهارة من الجنابة الثاني التكليف أما الاول فهو قوله وقال لا الحنب شهيدي لان ما وجب
بالجنابة يسقط بالموت وله ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صرح ان حنظلة لما
استشهد جنبا غسله الملائكة وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع
في الصحيح من الرواية كذا في الهداية وفي معراج الدراية وانما لم يعد النبي صلى الله عليه وسلم غسل
حنظلة لان الواجب تأدي دليل قصة آدم عليه السلام ولم تعد أولاده غسله وهو الجواب عن قولهما
لو كان واجبا لوجب على بني آدم ولما اكتفى به اذ الواجب نفس الغسل فالما للغاسل يجوز من كان
كما في قصة آدم اه وفيه ان هذا الغسل عنده للجنابة لا للموت قيد بقوله جنبا لانه لو قتل محدثا
حدثا أصغر فانه لا يغسل والفرق بين المحدثين عنده هو ان سقوط غسل أعضاء الوضوء المعنى
ضروري لان الموت لا يتخلو عن حدث قبله لعدم خلوه من زوال العقل فكانت الشهادة رافعة له
ضرورة ولا ضرورة في الجنابة لان الموت يتخلو عنها فلا تكون رافعة في حقها وفي الجبازية هذا
الجواب في النفساء مجرى على إطلاقه لان أقل النفاس لا حمله اما في الحائض فصورة فيما اذا استمر
بها الدم ثلاثة أيام ثم قلت قبل الانقطاع أو بعده أما لو رأت يوما أو يومين دما وقلت لا تغسل بالاجماع
ذكره الترمذي لعدم كونها حائضا اه وأما الثاني فعلى الخلاف أيضا لهما ان الصبي أحق بهذه
الكرامات وله ان السيف كفى عن الغسل في حق شهيد أو أحد بوصف كونه مطهرة ولا ذنب للصبي
فلم يكن في معناه فعل على هذا الخلاف الخنوق وقد يقال ينبغي تخصيصه بمجنون بالغ مجنون أو ما من بلغ
عاقلا ثم جن فهو محتاج الى ما يطهره اذ ذنوبه الماضية لم تسقط عنه مجنونه الا أن يقال ان الجنون
اذا استمر على جنونه حتى مات لم يؤخذ بما مضى لانه لا قدرة له على التوبة ولم أر نقل في هذا الحكم
(قوله أو ارتب بان أكل أو شرب أو نام أو تداوى أو مضى وقت الصلاة وهو يعقل أو نقل من المعركة
أو أوصى) بيان للشرط السادس وهو عدم الارتثاق وهو في اللغة من الرث وهو الشيء البالي وسمى
به مرتثا لانه قد صار خلقا في حكم الشهادة وقيل مأخوذ من التريث وهو الجرح وفي مجمل اللغة
رث فلان أي حمل من المعركة رثيا أي جرحا أو حاصله في الشرع أن ينال بعد مرانق الجباه
فبطلت شهادته في حكم الدنيا يغسل وهو شهيد في حكم الآخرة نينال الثواب الموعود للشهداء وذكر
في البدائع ان المرتث في الشرع من خرج عن صفته القتلى وصار الى حال الدنيا بان جرى عليه شيء من
أحكامها أو وصل اليه شيء من منافعها اه وهو أصح مما تقدم أطلق في الأكل والشرب والنوم
والتسداوى فشمل القليل والكثير وأطلق في مضى الوقت فشمل ما اذا كان قادرا على الاداء أولا
لضعف بدنه لازوال عقله وقيدته في التدين بان يقدر على أدائها حتى يجب القضاء بتركها ورده في
فتح القدير بقوله الله أعلم بهجته وفيه أداة انه اذا لم يقدر على الاداء لا يجب القضاء فان اراد الم يقدر
للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضاء قول طائفة والمختار هو ظاهر كلامه في باب صلاة
المريض انه لا يسقط وان أراد لغلبة العقل والمغمى عليه يقضى ما لم يزد على صلاة يوم وليلة حتى يسقط

ان الغسل للجنابة كما قاله المؤلف لا للموت وقضيته انه لو وجد في بحر لم يجب اعادته غسله وهـ لـ كم كذلك لم أره فليراجع
(قوله وأما الثاني) أي التكليف (قوله الا أن يقال ان الجنون اذا استمر الخ) قال في النهر ولا يخفى ان هذا لم فيما اذا جن عقب
المعصية أما لو مضى بعدها زمن يقدر فيه على التوبة فلم يفعل كان تحت المشيئة اه وهذا نظير ما قالوا فيمن أظطر بعد رومات
ولم يدرك عدة من أيام أخرى قضى فيها لا يلزمه الوضوء بخلاف ما لو أدركها تامل (قوله وفيه افادة) أي في كلام التبيين

القضاء مطلقا لعدم قدرة الاداء من الجريح اه وقد يقال ان مراده الاول وكون عدم القدرة للضعف لا يسقط القضاء على الصحيح هو وفيما اذا قدر بعده اما اذا مات على حاله فلا ثم لعدم القدرة عليها بالاعياء وقد بقوله وهو يعقل لانه لو مضى الوقت وهو لا يعقل لا يغسل وان زاد على يوم وليس له أو نقل من المعركة لعدم الانتفاع بحياته فلو أخر وهو يعقل وجعله قيد في الكل لكان أولى كما انه لا بد من استثناء من نقل من المعركة خوفا من ان تطأه الخيل وانه لا يغسل لانه ما نال شيئا من الراحة كما في الهداية وتعبه في غاية البيان باننا لنسلم ان الحمل من المصارع ليس بنيل راحة اه وصرح في البدائع بان النقل من المعركة يزيد ضعفه ويوجب حدوث آلام لم تحدث لولا النقل والموت يحصل عقب ترادف الآلام فيكون النقل مشاركا للجراحة في اثاره الموت فلم يمت بسبب الجراحة يقينا فلذا لم يسقط الغسل بالشك اه فالارتثا فيه ليس للراحة بل لما ذكره وأطلق في النقل فشمّل ما اذا وصل الى بيته حيا أو مات على الايدي كما في البدائع وأشار الى انه لو قام من مكانه الى مكان آخر فانه يكون مرتثا بالاولى كما في البدائع والى انه لو باع أو ابتاع فهو مرتث وأطلق في الوصية فشملت ما كان بامور الدنيا و بامور الآخرة وفيه اختلاف معروف والاظهر انه لا خلاف في جواب أبي يوسف بانه يكون مرتثا فيما اذا كان بامور الدنيا وجواب محمد بعدمه فيما اذا كان بامور الآخرة لان الوصية بامور الدنيا من أمر الاحياء فقد أصابه مرافق الحياة تنقص معنى الشهادة فاما الوصية بامور الآخرة من أمور الموتي وصنيع من أيس من نفسه فيوصي بما يكف به ويخلص رقبته ويبرد جلده من النار ويدخر لنفسه ذخيرة الآخرة كما في وصية سعد بن الربيع لما بلغه سلامة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحمد لله على سلامته الا ان طابت نفسي للموت اقر رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام واقرا الا نصار مني السلام وقل لهم لا عذر لكم عند الله ان قتل محمد وفيكم عين تطرف كذا في المحيط وشمل الوصية بكلام قليل أو كثير كما في غاية البيان واستثنى في الحائنة الوصية بكلمتين وقالوا اذا تكلم فان كان طويلا كان مرتثا والا فلا ويمكن جملة على كلام ليس بوصية توفيقا بينهما لكن ذكر أبو بكر الرازي انه لو أكثر من كلامه في الوصية فطال غل لان الوصية بشئ من أمر الميت واذا طالت أشبهت بامور الدنيا كذا في غاية البيان ومن الارتثا ما اذا أواه فسطاط أو خيمة كذا في الهداية يعني وهو في مكانه والافهى - مثلا النقل من المعركة وفي التبيين وهذا كله اذا وجد بعد انقضاء الحرب وأما قبل انقضائها فلا يكون مرتثا بشئ مما ذكرنا اه (قوله أو قتل في المصر ولم يعلم انه قتل بحديدة ظلما) أي مظلوما لان الواجب فيه القسامة والدية تخف أثر الظلم قيد بالمصر لانه لو وجد في مفازة ليس بقربها عمر ان لا تجب فيه قسامة ولا دية فلا يغسل لو وجد به أثر القتل كذا في معراج الدراية فالمراد بالمصر العمران وما يقربه مصر كان أو قرية وفيد بكونه لم يعلم انه قتل بحديدة لانه لو علم ذلك بان وجد مذبوحا فان علم قاتله فهو شهيد لوجوب القصاص وان لم يعلم قاتله فلا لعدم وجوبه فتقوله ظلما داخل تحت النفي يعني لم يعلم انه قتل مظلوما بحديدة فكان فيه شيئا أن أحدهما عدم العلم بكونه قتل بحديدة ثانيهما عدم العلم بكونه مظلوما بان لم يعلم قاتله لانه اذا لم يعلم قاتله لم يتحقق كونه مظلوما وأما اذا علم فقد تحقق كونه مظلوما فلا يكون كلام المصنف مخلا بشئ كما قد يتوهم وحاصل المسئلة ان من قتل بغير التحدد وعلم قاتله أولا فانه ليس بشهيد عند أبي حنيفة أصلا سواء كان بالمثل أو بغيره لوجوب الدية ومن قتل بالتحدد ولم يعلم قاتله فليس بشهيد لوجوب الدية والاقتصار على وجوب الدية في التعييل أولى مما قدمناه

أقول في المصر ولم يعلم انه قتل بحديدة ظلما

(قوله وصرح في البدائع بان النقل الخ) أجاب عنه العلامة المقدسي في شرحه بان لقائل أن يقول تزايد الآلام وان حدث فهو ناشئ من الجراحة فلا تنقص به الشهادة انما تنقص بحصول الرفق والراحة

من ضم القسامة كما في الهداية لانه برد عليه المقتول في الجامع أو الشارع الاعظم فانه ليس بشهيد حيث لم يعلم قاتله وليس فيه قسامة وانما تحب الدية في بيت المال فقط فلو قتل أو قتل في العمران بغير المحدث مطلقاً أو بالمحدد ولم يعلم قاتله لشمل الكل لكن قد علم حكم ما اذا قتل بغير المحدث مطلقاً من أول الباب وفي البدائع لو قتل في المصر بغير المحدث لا يكون شهيداً وان كان في المفازة كان شهيداً لانه يوجب القتل بحكم قطع الطريق لا المال ولو نزل عليه اللصوص ليلا في المصر فقتل بسلاح أو غيره أو قتله قطاع الطريق خارج المصر بسلاح أو غيره فهو شهيد لان القتل لم يخلف في هذه المواضع بدلاً هو مال اهـ وبهذا يعلم ان من قتله اللصوص في بيته ولم يعلم له قاتل معين منهم لعدم وجودهم فهو قاتل لاقسامته ولا دية على أحد لانهما لا يجبان الا اذا لم يعلم القاتل وهذا قد علم ان قاتله اللصوص وان لم يثبت عليهم لغرارهم فلم يفظ هذا فان الناس عنه غافلون (قوله أو قتل بحد أو قود) أي يغسل لانه صح انه عليه الصلاة والسلام غسل ما عزاولا لانه بذل نفسه لحق واجب عليه فلم يكن في معنى شهيداً أحد (قوله لا لبغي وقطع طريق) أي لا يغسل من قتل لبغى أو قطع الطريق واذا لم يغسل لم يصل عليهما لان علياً رضي الله عنه لم يصل على البغاة ولم يذكر عليه في كان اجماعاً وقطاع الطريق بمنزاتهم أطلقه فشمل ما اذا قتلوا في حال الحرب أو أخذوا وقتلوا بعده كذا روى عن محمد وفرف الصمد والشهيد بينهما فوافق في الاول وقال بالصلاة في الثاني قال في التبيين وهذا تفصيل حسن أحذبه الكبار من المشايخ والمعنى فيه ان القتل في الثاني حد أو قصاص في قاطع الطريق وفي البغاة لكسر شوكتهم فنزل منزلته لعود منفعته الى العامة وهذا التفصيل رعا سير اليه قواد لبغى فان من قتل بعد الحرب لم يقتل لبغى وانما قتل قصاصاً أو لحق بقطاع الطريق المكاربون في المصر بالسلاح ليلا كذا في غاية البيان والخناق الذي خنق غير مرة كذا في الاستيعاب وحكم أهل العصية كحكم البغاة ومن قتل أحد أبويه لا يصل عليه اهانة له كذا في التبيين ولم يذكر المصنف حكم قاتل نفسه عمداً للاختلاف فعندهما يصل عليه وهو الاصح لانه واسع غير ساع في الارض بالفساد كذا في النهاية وقال أبو يوسف لا يصل عليه وهو الاصح لانه باع على نفسه كذا في غاية البيان معزي الى القاضي على السعدي فقد اختلف الصحاح كما ترى لكن تايد قول أبي يوسف بما في صحيح مسلم عن جابر بن سمرة قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه اهـ وفي فتاوى قاضيخان قرياً من كتاب الوقف رجلان أحدهما قتل نفسه والاخر قتل غيره كان قاتل نفسه أعظم وزراً وانما اهـ قيدنا بكونه قتل نفسه عمداً لانه لو قتلها خطأ فانه يغسل ويصل عليه اتفاقاً

أو قتل بحد أو قصاص
لا لبغى وقطع طريق
باب الصلاة في الكعبة
صح فرض ونفل فيها
وفوقها

(قوله فوافق في الاول)
وهو ما اذا قتلوا في حال
الحرب والمراد بالثاني
ما اذا قتلوا بعدها
باب الصلاة في الكعبة

باب الصلاة في الكعبة

ختم كتاب الصلاة بما يتبرك به حالا ومكاناً وأولاً للشهيد لانه معدول به عن سائر الصلوات مجواز جعل الظهر فيها الى ظهر الامام (قوله صح فرض ونفل فيها وفوقها) لانه صلى الله عليه وسلم صلى في جوف الكعبة يوم الفتح ولانها صلاة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط وانما جازت فوقها لان الكعبة هي العرصة والهواء الى عنان السماء عند نادون البناء لانه ينقل الا ترى انه لو صلى على أي قديس جاز ولا بناء بين يديه الا أنه يكره لما فيه من ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه وفي الغاية الكعبة هي البناء المرتفع مأخوذ من الارتفاع والتو ومنه الكعاب فكيف يقال الكعبة هي العرصة والصواب القبلة هي العرصة كما ذكره صاحب المحيط والوبرى

(قوله لانه متوجه الى القبلة) زاد في النهر غير متقدم على امامه قال وحذفه في البحر ولا بد منه لقوله والى وجهه لا أى لا يصح مع انه متوجه الى القبلة غير انه تقدم عليه فالمؤثر انما هو التقدم وعدمه (قول المصنف ان لم يكن في جانبه) قال از مى رأيت في كتب الشافعية لو توجه الامام أو المأموم الى الركن فكل من جانبه وجهته وأقول ولا شيء من قواعدنا بأباه فلو صلى الامام الى الركن فكل من جانبه جانبه فيمنظر الى ٢١٦ من عن يمينه وشماله من المقتدين فمن كان الامام أقرب منه الى الحائط أو بمساواته

له فيحكم بجهة صلته وأما الذى هو أقرب منه الى الحائط فصلاته واسدة وبه يتضح المحال في التحلق حول الكعبة لشرقة مع

ومن جعل ظهره الى ظهر امامه فيها صح والى وجهه لا يصح وان تحلوا حولها صح لمن هو أقرب اليها من امامه ان لم يكن في جانبه

كتاب الزكاة

هي تملك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولا بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى

الامام في سائر الاحوال ونحوه في الدر المختار حيث قال ولو وقفه سامتا لركن في جانب الامام وكان أقرب لم أره وينبغي الفساد احتياط الترجيح جهة الامام وهذه صورته

مؤتم امام
كتاب الزكاة

(قوله في اثنين وثلاثين

وفي المجتبى وقد رفع البناء في عهد ابن الزبير ليبنى على قواعد الحليل وفي عهد الحجاج كذلك ليعيدها الى الحالة الاولى والناس يصلون والاحرار والعبيد والرجال والنساء في ذلك سواء (قوله ومن جعل ظهره الى ظهر الامام فيها صح) لانه متوجه الى القبلة ولا يعتد امامه على الخط بخلاف مسألة النخري (قوله والى وجهه لا) أى لو جعل ظهره الى وجهه امامه لا يصح لتقدمه على امامه وسكت عما اذا جعل وجهه الى وجه الامام لانه صحيح لما قدمناه لكنه مكروه بلا حائل لانه يشبه عبادة الصورة وعما اذا جعل وجهه الى جوانب الامام وهو جائز بلا كراهة فهي أربعة تصح بلا كراهة في صورتين ومعها في صورة ولا تصح في أخرى (قوله وان حلوا حولها صح لمن هو أقرب اليها ان لم يكن في جانبه) لانه متأخر حكما لان التقدم والتأخر لا يظهر الا عند اتحاد الجهة فمن كان وجهه الى الجهة التي توجه الامام اليها وهو عن يمينه أو يساره وتقدم عليه بان كان أقرب الى الحائط من الامام فهو غير صحيح لتقدمه فهو في معنى من جعل ظهره الى وجه الامام ولو قام الامام في الكعبة وتحلق المقتدون حولها جاز اذا كان الباب مفتوحا لانه كقبائه في المحراب في غيرها من المساجد والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

كتاب الزكاة

ذكر الزكاة بعد الصلاة لانها مقترنان في كتاب الله تعالى في اثنين وثلاثين آية وهذا يدل على ان التعاقب بينهما ما في غاية الوكادة والنهاية كما في المناقب البرازية وهي لغة الطهارة قال في ضياء المعلوم سميت زكاة المال زكاة لانها تركى المال أى تطهارة قال تعالى خير امنه زكاة وقيل سميت زكاة لان المال تركى أى ينمو ويكثر ثم ذكر فعل بالفتح يقال زكاة المال زيادته ونماؤه وزكاة أيضا اذا طهر ثم ذكر في باب التفعيل زكاة المال أدى زكاته وزكاة أخذ زكاته اه وفي الغاية انها في اللغة بمعنى النماء وبمعنى الطهارة وبمعنى البركة يقال زكت البقعة أى بورك فيها وبمعنى المدح يقال زكى نفسه وبمعنى الثناء الجليل يقال زكى الشاهد وفي اصطلاح الفقهاء ما ذكره المصنف (قوله هي تملك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولا بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى) لقوله تعالى وآتوا الزكاة وآلياته هو التملك ومراعاة تملك جزء من ماله وهو ربع العشر أو ما يقوم مقامه وانما كانت اسما للفعل عند المحققين وهو الاصح لانها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال دون الاعيان والمراد من ابتاء الزكاة اخراجها من العدم الى الوجود كما في قوله أقيموا الصلاة كذا في المعراج ويؤيده ان موضوع الفقه كما قدمناه فعلى المكاف وفي الشرع هي المال المؤدى لانه تعالى قال وآتوا الزكاة ولا يصح الا ابتاء اللعين كذا في العناية وأورد الشارح على هذا الحد الكفارة اذا ملكت لان التملك بالوصف المذكور موجود فيها ولو قال تملك المال على وجه لا بد منه لا نفصل عنها لان الزكاة يجب فيها تملك المال اه وجوابه ان قوله من فقير مسلم خرج

آية) صوابه في اثنين وثلاثين كما عده بعض الفضلاء (قوله وجوابه ان قوله الخ) اعترضه المقدسى وأقره في مخرج الشربة لالة بانه لا يفهم من التعريف شيء مما ذكر من كون الاسلام شرطا في الزكاة وليس بشرط في الكفارة حتى يخرج هذا اه واعترضه في النهر أيضا بان شأن الشروط أن تكون خارجة عن المساهية لانها جزء منها فالاولى أن يقال أل في المال للعهد أى المعهود اخراجه شرعا ولم يعد فيها الا التملك وكون المخرج ربع العشر وبه عرف ان حقيقة تملك ربع العشر لا غير اه ولا يخفى

مخرج الشروط والاسلام ليس بشرط في أخذ الكفارة كما سيأتي وأيضا ليس الجواز في الكفارة باعتبار التملك بل باعتبار ان الشرط فيها التمكين الشامل للتملك والاباحة والمال كما صرح به أهل الأصول ما يقول ويدخر للحاجة وهو خاص بالاعيان فخرج تملك المنافع قال في الكشف الكبير في بحث القدرة ليسرة الزكاة لا تتأدى الا بتملك عين متقومة حتى لو أسكن الفقير داره سنة بنية الزكاة لا يجزئه لان المنفعة ليست بعين متقومة اهـ وهذا على احدى الطريقين وأما على الأخرى من أن المنفعة مال فهو عند الاطلاق منصرف الى العين وقيد بالتملك احترازا عن الاباحة ولهذا ذكر الوالوجي وغيره انه لو عال يتيما فجعل يكسوه ويطعمه وجعله من زكاة ماله فالكسوة تجوز لوجود ركنه وهو التملك وأما الاطعام ان دفع الطعام اليه بيده يجوز أيضا لهذه العلة وان كان لم يدفع اليه وبأكل اليتيم لم يجز لانعدام الركن وهو التملك ولم يشترط قبض الفقير لان التملك في التبرعات لا يحصل الا به واحتراز الفقير الموصوف بما ذكر عن الغني والكافر والهاشمي ومولاه والمراد عند العلم بحالهم كما سيأتي في المصنف ولم يشترط البلوغ والعقل لانهم ماليس بشرط لان تملك الصبي صحيح لكن ان لم يكن عاقلا فانه يقبض عند وصيه أو أبوه أو من يعوله قريبا أو أجنبيا أو الملتقط كما في الوالوجية وان كان عاقلا فقبض من ذكر وكذا قبضه بنفسه والمراد أن يعقل القبض بان لا يرمى به ولا يتخذ عنه والدفع الى المعتوه يجزئ كذا في فتح القدير وحكم المجنون المطبق معلوم من حكم الصبي الذي لا يعقل ولم يشترط الحرية لان الدفع الى غير الحر جائز كما سيأتي في بيان المصنف وأفاد بقوله بشرط ان الدفع الى أصوله وأن علوا الى فروعه وان سفلوا الى زوجته وزوجها والى مكاتبه ليس بزكاة كما سيأتي مبينا وأشار الى ان الدفع الى كل قريب ليس باصل ولا فرع جائز وهو مقيّد بما في الوالوجية رجل يعول أخته أو أخاه أو عمه وأراد أن يعطيه الزكاة فان لم يفرض القاضي عليه النفقة جاز لان التملك بصفة القرية يتحقق من كل وجه وان فرض عليه النفقة لزمانته ان لم يحتسب من نفقتهم جاز وان كان يحتسب لا يجوز لان هذا اداء العاجب عن واجب آخر اهـ وقوله لله تعالى بيان لشرط آخر وهو النية وهي شرط بالاجماع في العبادات كلها المقاصد (قوله شرط وجوبها العقل والبلوغ والاسلام والحرية) أي شرط افتراضها لاهل فريضة محكمة تطعية أجمع العلماء على تكفير جاحدها ودليله القرآن وما في البدائع من انه الكتاب والسنة والاجماع والمعقول رده في الغاية بان السنة لا يثبت بها الفرض الا أن تكون متواترة أو مشهورة والسنة الواردة أخبارا أحاديثا وبها يثبت الوجوب دون الفرض والعقل لا يثبت به شيء من الاحكام الشرعية وان أراد بالمعقول المقتضى المستنبط من الكتاب والسنة فلا يثبت بها الفرضية اهـ وجوابه انهم في مثله يجعلونه مؤكدا للقرآن القطعي لا منقضا وهو كثير في كلامهم كاطلاق الواجب على الفرض وهو اما مجاز في العرف بعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض اليه بسبب ان بعض مقاديرها وكيفياتها تثبت باخبار الآحاد أو حقيقة على ما قال بعضهم ان الواجب نوعان قطعي وظني فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك اسما أعم وهو حقيقة في كل نوع وقد أسلفنا شيئا منه في أول الطهارة وخرج المجنون والصبي فلا زكاة في مالهما كما لا صلاة عليهما الحديث المعروف رفع القلم عن ثلاث وأما ايجاب النفقات والغرامات في مالهما فلا نهما من حقوق العباد لعدم التوقف على النية وأما ايجاب العشر والخراج وصدقة الفطر فلا نهما ليست عبادة محضة لما عرف في الأصول وقد قدمنا في نقض الوضوء

وشرط وجوبها العقل
والبلوغ والاسلام
والحرية

عليك ما في كل من
الاعتراضين نعم يرد على
المؤلف ان جعل بعض
القيود شروطا في الحدود
غير معهود والاولى
الاقتصار على الجواب
الثاني لكن يرد عليه
أيضا انه اذا ملك الكفارة
صدق عليها تعريف
المصنف للزكاة فيكون
غير مانع فلا يندفع الا
بجعل آل في المال للعهد
نأمل

(قوله فان ملك بعد قضاء سعيته) الاظهر عبارة البدائع حيث قال ان فضل عن سعيته الخ (قوله فعن محمد وجوبها الخ) الذي في البدائع هكذا وان كان ساعة من المحول من أوله أو وسطه أو آخره يجب زكاة ذلك المحول وهو قول محمد ورواية ابن سماعة عن أبي يوسف وفي رواية هشام عنه ان أفاق أكثر السنة وجب والا فلا اه وفي الهداية ولو أفاق في بعض السنة فهي بمنزلة أفاقته في بعض الشهر في الصوم وعن أبي ٢١٨ يوسف انه يعتبر أكثر المحول اه وبه يظهر ما في كلام المؤلف من الابقاز الخ

حكم المعتوه في العبادات والاختلاف فيه وخرج الكافر لعدم خطابه بالفروع سواء كان أصليا أو مرتدا فلو أسلم المرتد لا يخاطب بشئ من العبادات أيام رده ثم كما هو شرط للوجوب شرط لبقاء الزكاة عندنا حتى لو ارتد بعد وجوبها سقطت كما في الموت كذا في معراج الدراية وقيد بالحرية احتراماً عن العبد والمدير وأم الولد والمكاتب والمستسعى عند أبي حنيفة لعدم الملك أصلاً فيما عدا المكاتب والمستسعى ولعدم تمامه فيهما ولو حذف الحرية واستغنى عنها بالملك إذا العبد لا ملك له وزاد في الملك قيد التمام وهو المملوك رقبته ويد الخرج المكاتب والمشتري قبل القبض كما سيأتي لكان أو جزأته وعندهما المستسعى حرميون فان ملك بعد قضاء سعيته ما يبلغ نصاباً كاملاً تجب الزكاة والا فلا وفي البدائع والخنون نوعان أصلي وعارض أما الأصلي وهو أن يبلغ مجنوناً فلا خلاف بين أصحابنا انه يمنع انعقاد المحول على النصاب حتى لا يجب عليه زكاة ما مضى من الأحوال بعد الافاقة وانما يعتبر ابتداء المحول من وقت الافاقة كالصبي إذا بلغ يعتبر ابتداء المحول من وقت البلوغ وأما الطارئ فان دام سنة كاملة فهو في حكم الأصلي وان كان في بعض السنة ثم أفاق فعن محمد وجوبها وان أفاق ساعة وعنه ان أفاق أكثر السنة وجبت والا فلا اه وظاهر الرواية قول محمد كما في الهداية وغيرها والمعنى عليه كالحجج كما في المجتبى (قوله وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحوادثه الأصلية نام ولو تقديراً) لانه عليه الصلاة والسلام قدر السبب به وقد جعله المصنف شرطاً للوجوب مع قوله ان سببها ملك ما لم يدر صد للنماء والزكاة فاضل عن الحاجة كذا في المحيط وغيره لما ان السبب والشرط قد اشتركا في ان كلامهما يضاف اليه الوجود لا على وجه التأثير فخرج العلة ويميز السبب عن الشرط باضافة الوجوب اليه أيضاً دون الشرط كما عرف في الأصول وأطلق الملك فانصرف الى الكامل وهو المملوك رقبته ويداً فلا يجب على المشتري فيما اشتراه للتجارة قبل القبض ولا على المولى في عبده المعدل للتجارة إذا بق لعدم اليد ولا المقتوب ولا المجعود إذا عاد الى صاحبه كذا في غاية البيان ولا يلزم عليه ابن السبيل لان يدنا فيه كيد كذا في معراج الدراية ومن موانع الوجوب الرهن اذا كان في يد المرتهن لعدم ملك اليد بخلاف العشر حيث يجب فيه كذا في العناية وأما كسب العبد المأذون فان كان عليه دين محيط فلا زكاة فيه على أحد بالتفاق والا فكسبه لمولاه وعلى المولى زكاته اذا تم المحول نص عليه في المبسوط والبدائع والمعراج وهو باطلاقة يتناول ما اذا تم المحول وهو في يد العبد لكن قال في المحيط وان لم يكن عليه دين ففيه الزكاة وبزكي المولى متى أخذه من العبد ذكره محمد في نوادر الزكاة وقيل ينبغي أن يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مال مملوك للمولى كالوديعة والاصح أنه لا يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مال تجرد عن يد المولى لان يد العبد يد اصاله عن نفسه لا يد نيابة عن المولى بدليل أنه يملك التصرف فيه اثباتاً وازالة فلم تكن يد المولى ثابتة عليه حقيقة ولا حكماً فلا يلزمه الاداء ما يصل اليه كالديون ولا كذلك الوديعة اه وفي المحيط

حيث أرجع ضمير وعنه الى محمد مع انه راجع الى أبي يوسف (قوله وقد جعله المصنف شرطاً للوجوب الخ) أقول حاصل جوابه عن المصنف انه أطلق الشرط على السبب لا اشتراكهما في اضافة

وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحاكتنه الأصلية نام ولو تقديراً

الوجود اليهما وقد يقال ان كلام المصنف على حقيقة وقوله ملك نصاب من اضافة المصدر الى مفعوله فالشرط كونه مالاً للنصاب المحولي وأما النصاب نفسه فهو السبب وقول المحيط ان سببها ملك مال من اضافة الصفة الى الموصوف أي مال مملوك يدل عليه قول البدائع وأما سبب فرضيتها فهو المال لانها وجبت شكر النعمة المال ولذا تضاف اليه يقال زكاة المال والاضافة في مثله للسببية كصلاة

الظهر وصوم الشهر ورج البيت اه فعلم ان المال الذي هو النصاب المحولي سبب وملكه شرط ولذا اعد معزيا في البدائع من الشروط الملك المطلق وهو المملوك رقبته ويداً وبما قررناه ظهر ان قول النهر في قول المصنف انه من اضافة الصفة الى الموصوف غير صحيح فتدبر (قوله فانصرف الى الكامل) قال في النهر أنت خير بان هذا مناف لما قررنا من احتياجه الى قيد التمام (قوله فلا يجب على المشتري الخ) أي قبل قبضه أما بعده فيجب لما مضى كما سينبه عليه

معزى الى الجامع رجل له ألف درهم لا مال له غيرها استأجر بهادار عشر سنين لكل سنة مائة فدفع
 الالف ولم يسكنها حتى مضت السنون والدار في يد الآخر كى الآخر في السنة الاولى عن تسعمائة وفي
 الثانية عن ثمان مائة الازكاة السنة الاولى ثم يسقط لكل سنة مائة أخرى وما وجب عليه
 بالسنين الماضية لانه ملك الالف بالتجمل كلها فاذا لم يسلم الدار اليه سنة انقضت الاجارة في العشر
 لانه استهلك المعقود عليه قبل التسليم فزال عن ملكه مائة وصار مصر وفا الى الدين وكذلك في كل
 حول انتقض مائة ويصير مائة ديناً عليه ويرفع ذلك من النصاب ثم عند أبي حنيفة يزكى السنة
 الثانية سبع مائة وستين وعندهما سبع مائة وسبعة وسبعون ونصف لانه لازكاة في الكسور
 عنده وعندهما فيه زكاة ولا زكاة على المستأجر في السنة الاولى والثانية لنقصان نصابه في الاولى
 ولعدم تمام المحول في الثانية ويزكى في الثالثة ثلث مائة لانه استفاد مائة أخرى ثم يزكى لكل سنة
 مائة أخرى وما استفاد قبلها الا أنه يرفع عنه زكاة السنين الماضية اه والمراد بكونه حولاً أن يتم
 المحول عليه وهو في ملكه لقوله عليه الصلاة والسلام لازكاة في مال حتى يحول عليه المحول قال
 في الغاية تسمى حولاً لان الاحوال تتحول فيه وفي القنية العبرة في الزكاة للمحول القمري وفي الحنابلة
 رجل تزوج امرأة على ألف ودفع اليها ولم يعلم انها أمة فقال المحول عندها ثم علم انها كانت أمة تزوجت
 نفسها بغير إذن المولى ورد الالف على الزوج روى عن أبي يوسف أنه لازكاة على واحد منهما وكذلك
 الرجل اذا حلق لحية انسان فتقضى عليه بالدية ودفع الدية اليه وحال المحول ثم نبتت لحيته ووردت الدية
 لازكاة على واحد منهما وكذلك رجل أقر لرجل بدين ألف درهم ودفع الالف اليه ثم تصادقا بعد
 المحول أنه لم يكن عليه دين لازكاة على واحد منهما وكذلك رجل وهب لرجل ألفاً ودفع الالف اليه
 ثم رجع في الهبة بعد المحول بقضاء أو بغير قضاء واسترد الالف لازكاة على واحد منهما اه وظاهره
 عدم وجوب الزكاة من الابتداء وهو مشكل في حق من كانت في يده وملكه وحال المحول عليه فالظاهر
 ان هذا بمنزلة هلاك المال بعد الوجوب وهو مسقط كما في الولوة الحية والافتحاج المتون الى اصلاح
 كما لا يخفى وفي الحنابلة أيضاً رجل اشترى عبداً للتجارة يساوى مائتي درهم وثقه بالثمن ولم يقبض
 العبد حتى حال المحول فبات العبد عند البائع كان على بائع العبد زكاة المائتين وكذلك على
 المشتري أما على البائع فلانه ملك الثمن وحال المحول عليه عنده وأما على المشتري فلان العبد كان
 للتجارة وبموته عند البائع انفسخ البيع والمشتري أخذ عوض العبد مائتي درهم فان كانت قيمة
 العبد مائة كان على البائع زكاة المائتين لانه ملك الثمن ومضى عليه المحول عنده وبانفساخ البيع
 لمحقه دين بعد المحول فلا تسقط عنه زكاة المائتين ولا زكاة على المشتري لان الثمن زال عن ملكه
 الى البائع فلم يملك المائتين حولاً كاملاً وبانفساخ البيع استفاد المائتين بعد المحول فلا تجب عليه
 الزكاة اه وشرط فراغه عن الدين لانه معه مشغول بحاجته الاصلية واعتبر معدوماً كالماء المستحق
 بالعطش ولان الزكاة تحل مع ثبوت يده على ماله فلم تجب عليه الزكاة كالمكاتب ولان الدين يوجب
 نقصان الملك ولذا يأخذ الغريم اذا كان من جنس دينه من غير قضاء ولا رضا أطلقه فشمى الحال
 والمؤجل ولو صدق زوجته المؤجل الى الطلاق أو الموت وقيل المهر المؤجل لا يمنع لانه غير مطالب
 به عادة بخلاف المجل وقيل ان كان الزوج على عزم الاداء منع والا فلا لانه لا يعد ديناً كذا في
 غاية البيان ونفقة المرأة اذا صارت ديناً على الزوج اما بالصلح أو بالقضاء ونفقة الاقارب اذا صارت
 ديناً عليه اما بالصلح أو بالقضاء عليه يمنع كذا في معراج الدراية وقيل نفقة الاقارب في البدائع

(قوله الازكاة السنة
 الاولى) وهي اثنان
 وعشرون درهما ونصف
 فتح وهذا بناء على قولهما
 والاف على قوله يزكى في
 الاولى عن ثمان مائة وثمانين
 ولا زكاة في العشرين
 لانها دون الخمس فيكون
 الجواب عليه في الاولى
 اثنان وعشرين درهما
 ويكون الباقي معه في
 الثانية سبع مائة وثمانية
 وسبعين فيزكى عن
 سبع مائة وستين عنده
 كما سيأتي

بعيد آخر وهو قليل المدة فان المدة اذا كانت طويلة فانها تسقط ولا تصير ديناً وشمل كلامه كل دين وفي الهداية والمراد دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب لانه يفتقص به النصاب وكذا بعد الاستهلاك خلافاً للزفر فيهما ولا في يوسف في الثاني لان له مطالباً وهو الامام في السواثم وتوابعه في أموال التجارة كان الملاك ثوابه اهـ وكذا لا يمنع دين صدقة الفطر وجوب الحج وهدي المتعة والاخمية وفي معراج الدراية ودين النذر لا يمنع ومتى استحق بجهة الزكاة بطل النذر فيه بمانه له ما تادروهم نذر بان يتصدق بمائة منها وحال المحول سقط النذر بقدر درهمين ونصف ويتصدق للنذر بسبعة وتسعين ونصف ولو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف عن الزكاة لانه متعين بتعيين الله تعالى فلا يبطل بتعيينه لغيره ولو نذر بمائة مائة لزمته لان محل المندوبه الزكاة فلو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف للزكاة ويتصدق بمثلها عن النذر اهـ فلو كان له نصاب حال عليه حولان ولم يركه فيه مالاً لازكاة عليه في المحول الثاني ولو كان له خمس وعشرون من الابل لم يركها حولين كان عليه في المحول الاول بنت مخاض وللحول الثاني أربع شياه ولو كان له نصاب حال عليه المحول فلم يركه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد المحول لازكاة فيه لاشتغال حصة منه بدين المستهلك بخلاف ما لو كان الاول لم يستهلك بل هلك فانه يجب في المستفاد لسقوط زكاة الاول بالهلاك وبخلاف ما لو استهلك قبل المحول حيث لا يجب شيء ومن فروعه ما اذا باع نصاب السائمة قبل المحول بيوم سائمة مثلها أو من جنس آخر أو بدرهم يريد به الفرار من الصدقة أو لا يريد لا يجب عليه الزكاة في البدل الا بحول جديد او يكون له ما يضمه اليه في صورة الدراهم وهذا بناء على ان استبداله السائمة بغيرها مطلقاً استهلاك بخلاف غير السائمة كذا في فتح القدير وفي البدائع وقالوا دين الخراج يمنع وجوب الزكاة لانه يطالب به وكذا اذا صار العشري ديناً في الزكاة بأن أتلف الطعام العشري صاحبه فأما وجوب العشر فلا يمنع لانه متعلق بالطعام وهو ليس من مال التجارة وذكر الشارح وغيره ان كان للمدينون نصب يصرف الدين الى الايسر قضاء فيصرف الى الدراهم والدنانير ثم الى عروض التجارة ثم الى السواثم فان كانت اجناسا صرف الى اقلها حتى لو كان له أربعون من الغنم وثلاثون من البقر وخمس من الابل صرف الى الاسم أو الى الابل دون البقر لان التيسع فوق الشاة وان استتوبها خير كاربعةين من الغنم وخمس من الابل وقيل يصرف الى الغنم لتجب الزكاة في الابل في العام القابل هكذا أطلقوا وقيدوه في المسوط بأن يحضر المصدق أي الساعي وان لم يحضره والخيار الى صاحب المال ان شاء صرف الدين الى السائمة وأدى الزكاة من الدراهم وان شاء صرف الدين الى الدراهم وأدى الزكاة من السائمة لان في حق صاحب المال هما سواء اهـ وفي المحيط وأما الدين المعترض في خلال المحول فانه يمنع وجوب الزكاة بمنزلة هلاكه عند محمد وعند أبي يوسف لا يمنع بمنزلة نقصانه اهـ وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه وهو كذلك كما لا يخفى وائدة الخلاف تظهر فيما اذا أبرأه فعند محمد يستأنف حوله لا جديداً عند أبي يوسف كما في المحيط أيضاً وأما الحادث بعد المحول فلا يسقط الزكاة اتفاقاً كذا في الحانية وغيرها وعلى هذا من ضمن دركافي بيع واستحق المبيع بعد المحول لم تسقط الزكاة لان الدين انما وجب عليه عند الاستحقاق كذا في غاية البيان وشمل كلامه الدين بطريق الاصاله وبطريق الكفالة ولذا قال في المحيط لو استقرض ألفاً فكفل عنه عشرة ولكل

(قوله وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه) سيد كر المؤلف آخر باب زكاة المال ما يدل على ان هذا قول زفر حيث قال وذكر في المجتبى الدين في خلال المحول لا يقطع حكم المحول وان كان مستغرقاً وقال زفر يقطع اهـ وظاهره ان عدم القطع أي عدم منعه وجوب الزكاة قول علمائنا الثلاثة خلاف ما هنا فتأمل وانظر ما في المجوهرة فلهذا يفيد التوفيق

(قوله لشغله بدين الكفالة) أقول انما يتحقق الشغل في مال من يأخذ منه صاحب الدين فينبغي أن يكون المراد انه لا تتعين الزكاة في مال واحد منهم لان صاحب الدين له الخيار في الاخذ من شاء منهم فكل منهم يحتمل أن يكون ماله مشغولا لكن بعد تعيين صاحب الدين واحدا منهم لا لاخذ ظهر شغل مال ذلك الواحد وظهر عدم وجوب الزكاة في ماله بخلاف غيره منهم فانه قد ظهر عدم ذلك فينبغي لزوم الزكاة في مالهم حينئذ لتحقيق عدم الشغل تامل لكن قد يقال انه قبل الاخذ من أحدهم كان مال كل واحد بانفراده مستحقا لقضاء الدين فاذا مضى المحول كذلك لم يتحقق سبب وجوب الزكاة على واحد منهم (قوله والغاصب الثاني لا) أي لا يركى ألفه لما يذكره من ان اقرار الضمان عليه لكن يتعين تقييد ذلك بما اذا استهلك الغاصب الثاني الألف اذ لو بقيت معه يركى ألفه لانها سالمة من الضمان لانه يلزمه رد ما غصبه (قوله ولذا قالوا لو أن سلطانا غصب مالا وخلطه الخ) أي خلطه بماله أما اذا لم يكن له مال وغصب أموال الناس وخلطها ببعضها فلازكاة عليه لما في الفنية لو كان الخيث نصا بالالزام لزمه الزكاة لان الكل واجب التصديق عليه فلا يفيد ايجاب التصديق ببعضه ومثله في البرازية قال في الشرنبلالية وبه صرح في شرح المنظومة ويجب عليه تفريغ ذمته برده الى أربابه ان علوا والى الفقراء (قوله وهو قيد حسن الخ) قال في النهر وينبغي أن يقيد بما اذا لم يكن له مال غيره يوفي منه الكل أو البعض فان كان زكي ما قدر على وفائه ثم رأيت في المحواشي السعدية قال محمل ما ذكره ما اذا كان له مال غير ما استهلكه ٢٢١ بالخلط يفضل عنه فلا يحيط الدين بماله وهذا طبق ما فهمته

بالله تعالى المنه اه قات وقد رأيت ما يفيد في الفصل العاشر من التتارخانية حيث قال عن فتاوى الحجة ومن ملك أموالا عرطية أو غصب أموالا وخلطها ملكها بالخلط ويصير ضامنا وان لم يكن له سواها نصاب فلازكاة عليه في تلك الاموال وان بلغت نصابا لانه مديون ومال المديون

ألف في بيته و حال المحول فلازكاة على واحد منهم لشغله بدين الكفالة لان له ان يأخذ من أيهم شاء بخلاف ما اذا كان له ألف وغصب ألفا وغصبها منه آخر له ألف و حال المحول على مال الغاصبين ثم أبرأه ما فانه يركى الغاصب الاول ألفه والغاصب الثاني لان الغاصب الاول لو ضمن يرجع على الثاني والثاني لو ضمن لا يرجع على الاول فكان قرار الضمان عليه فصار الدين عليه مانعا اه وظاهره انه لو لم يبرئهما لا يكون المحكم كذلك وفي فتح القدير وغيره لا يخرج عن ملك النصاب المذكور ما ملك بسبب خيث ولذا قالوا لو ان سلطانا غصب مالا وخلطه صار ملكه كله حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه على قول أي حنيفة لان خلط دراهمه بدراهم غيره عنده استهلاك أما على قولهما فلا فلا يضمن فلا يثبت الملك لانه فرع الضمان فلا يورث عنه لانه مال مشترك وانما يورث حصة الميت منه وفي الولو الحجة وقوله أرفق بالناس اذ قل ما يحلومال عن غصب اه هكذا ذكرنا وهو مشكل لانه وان كان له ملكه عند أي حنيفة بالخلط فهو مشغول بالدين والشرط الفراغ عنه فينبغي أن لا تجب الزكاة فيه على قوله أيضا ولذا شرط في المبتي بالمجتمعة أن يبرئه أصحاب الاموال لانه قبل الابراء مشغول بالدين وهو قيد حسن يجب حنظله وقيد المصنف بالزكاة لان الدين لا يمنع

لا ينقص سببا لوجوب الزكاة عندنا اه وذكر في الشرنبلالية مثل ما في السعدية وبالحجة لوجوب الزكاة عليه مقيد بما اذا أبرأ الغرماء أو بما اذا كان له مال يوفي دينه والا فلا يوجب الاشكال لكن لا بد أن يكون معه نصاب زائد على ما يوفي دينه لان ما كان مشغولا بالدين لازكاة فيه وانما يركى ما زاد عليه اذا بلغ نصابا كما تقدم عبارة السعدية خلافا لما يوهمه كلام النهر وعلى هذا فلم تجب عليه زكاة ما غصبه بل زكاة ماله الزائد عليه ففي هذا الجواب نظر فتدبر لا يقال قد يحمل على ما اذا كان له مال آخر من غير جنس مال الزكاة كدور السكنى وثياب البدن ونحوها فاذا كان له من ذلك ما يساوي ما عليه تلزمه الزكاة لان ماله مع ما غصبه وخلطه صار ملكه وله جهة وفاة مما ذكرنا نقول ما كان من الحوائج الاصلية لا يصير به غنيا فلو كان مديونا بما يساوي حوائج الاصلية وقلنا بوجوب الزكاة في ذلك الدين لزم ايجاب الزكاة على الفقير الذي يحل له أخذ الزكاة ولان المصريح به ان الدين يصرف الى مال الزكاة حتى لو كان عليه دين وله مال الزكاة وغيره يصرف الدين الى مال الزكاة ولو من غير جنسه خلافا لفر حتى لو تزوج امرأة على خادم بغير عينه وله ما ثا درهم وخادم يصرف الدين الى المائتين دون الخادم خلافا لفر صرح بذلك في البدائع فلا يمكن الحمل المذكور تامل وقد يجاب عن أصل الاشكال كما افاده شيخنا حفظه الله تعالى بان ما غصبه السلطان وخلطه بماله ان كان أصحابه معلومين فلا كلام في وجوب ضمانه لهم وعدم وجوب الزكاة عليه بقدره قبل أداء ضمانه وان كانوا غير معلومين أي لا هم ولا ورثتهم فعليه زكاة لانه صار ملكه بالخلط وهو وان كانت ذمته مشغولة بقدره

لكن هذا ليس له مطالب من جهة العباد في الدنيا فلا يمنع وجوب الزكاة قلت لكن سيد كرم المؤلف في أو آخر فصل زكاة
الغنم عن المبسوط ان الظلمة بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلمة يجوز دفع الصدقة لوالى نراسان وذكر قاضيان في الجامع
الغنيروا وصي ثلث ماله للفقراء فدفع الى السلطان الحائز سقط اه فكونه فقيرا يجوز دفع الصدقة اليه يتنا في وجوب الزكاة
عليه نعم سيأتي في باب المصروف ٢٢٢ تحقيق مسئلة من له نصاب سائمة لا تساوي مائتي درهم انه يحل له اخذ الزكاة مع

وجوب الزكاة عليه وكذلك
ابن السبيل له اخذ الزكاة
مع وجوبها عليه في ماله
الذي يبلده (قوله وهو
تقديم مفيد كما لا يخفى)
قال في النهر هذا غير سديد
ادالكلام في شرائط
وجوب الزكاة التي منها
الفراغ عن الحوائج
الاصلية ومقتضى القيد
وجوبها على غير الاهل
لما انها ليست من الحوائج
الاصلية في حقهم وليس
بالواقع لفقد شرط آخر
وهو نية التجارة فالاهل
وغير الاهل في نفي الوجوب
سواء اه قات لا يخفى عليك
ان قول المؤلف انه تقديم
مفيد بناء على انها غير
الاهل ليست من الحوائج
الاصلية لانه تجب الزكاة
فيها عليه فقوله وحوائجه
الاصلية لا يشمل الكتب
الامن هو اهلها فمفيد
انه لازكاة فيها وأما ان
هو غير اهلها فمفسد
عنه هنا ثم يستفاد
حكمه من قوله نام ولو

وجوب العشر والمخراج وينع صدقة الفطر كذا في الحانية وأما التكفير بالمال فلا يمنع الدين
وجوبه على الاصح كذا في الكشاف الكبير من بحث القدرة الميسرة وفي الولو الجسة رجل التقط
ألف درهم وعرفها سنة ثم تصدق بها وله ألف درهم ثم تم المحول على ألفه زكاه استخسانا لان
الاع المتصدق بها لم تصدقنا عليه في الحال لجواز ان يجيز صاحبها التصديق اه وشرط فراغه
عن الحاجة الاصلية لان المال المشغول بها كالمعدوم وفسرها في شرح الجمع لابن الملك بما يدفع
الهلاك عن الانسان تحقيقا أو تقدير او الثاني كالدين والاول كالنفقة ودور السكنى وآلات الحرب
والثياب المحتاج اليها لدفع الحر أو البرد كآلات الحرفة وأثاث المنزل ودواب الركوب وكتب
العلم لاهلها فاذا كان له دراهم مستحقة ليصرفها الى تلك الحوائج صارت كالمعدومة كما ان الماء
المستحق لصرفه الى العطش كان كالمعدوم وجاز عنده التيمم اه فقد صرح بان من معه دراهم
وأمسكها بنية صرفها الى حاجته الاصلية لا تجب الزكاة اذا حال المحول وهي عنده ويخالفه ما في
معراج الدراية في فصل زكاة العروض ان الزكاة تجب في النقد كيفما أمسكه للنماء أو للنفقة
اه وكذا في البدائع في بحث النماء التقديري ومن آلات الحرفة الصابون والمحرض للغسال لا للبقال
بخلاف العصفور والزعفران للصباغ والدهن والعفص للديباغ فانها واجبة فيه لان المأخوذ فيه بمقابلة
العين وقوارير العطارين ولحم الخيل والحجر المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها ان كان من غرض
المشتري بيعها بها ففيها الزكاة والا فلا كذا في فتح القدير وما في النهاية من أن التقيد بالاهل في
الكتب ليس بمفيد لما أنه ان لم يكن من اهلها وليست هي للتجارة لا تجب فيها الزكاة وان كثرت
لعدم النماء وانما يفيد ذكر الاهل في حق مصرف الزكاة فاذا كانت له كتب تساوي مائتي درهم
وهو محتاج اليها للتدريس وغيره يجوز مصرف الزكاة اليه وأما اذا كان لا يحتاج اليها وهي تساوي
مائتي درهم لا يجوز مصرف الزكاة اليه اه فغير مفيد لان كلامهم في بيان ما هو من الحوائج الاصلية
ولاشك ان الكتب لغير الاهل ليست منها وهو تقييد مفيد كما لا يخفى وشرط أن يكون النصاب
ناميا والنماء في اللغة بالمد الزيادة والقصر بالهـ من خـ يقال نمى المال ينمى نماء وينمو ونمو
وأغناه الله كذا في المغرب وفي الشرح هو نوعان حقيقي وتقديري فالحقيقي الزيادة بالتوالد والتناسل
والتجارات والتقديري تمكنه من ازيادة يكون المال في يده أو يدنا ثبته فلا زكاة على من لم يتمكن
منها في ماله كمال الضمير وهو في اللغة الغائب الذي لا يرجى فاذا ربحي فليس بضمير وأصله
الاضمار وهو التغيب والاختفاء ومنه أضمر في قلبه شيئا وفي الشرع كل مال غير مقدور الانتفاع به
مع قيام أصل المالك كذا في البدائع فإني فتح القدير من أن مهر المرأة التي تبين انها أمة ودية
الحية التي تمت بعد حقها والمال المتصادق على عدم وجوبه والهبة التي رجع فيها بعد المحول

تقديره فيعلم انه اذا لم يقصد بها التجارة لا تجب فيها الزكاة عليه أيضا ثم ان عبارة الهداية هكذا وعلى هذا كتب
العلم لاهلها وآلات المحترفين لما قلنا قال في العناية يعني انها ليست بنامية وأورد عليه الاعتراض المار وأنت خير بانه على تفسير
قوله لما قلنا بما ذكره الاعتراض وارد لكن رده في الحواشي السعدية بان الظاهر انه اشارة الى قوله لانها مشغولة الخ فلا يرد قوله
ان قوله لاهلها غير مفيد ههنا لان الكلام اذا كان في الحوائج الاصلية لا بد من التقيد فلا وجه لقصر الاشارة الى التعليل الثاني
مع كونه خلاف الظاهر ثم الاعتراض عليه فتأمل اه وهذا ما أجاب به المؤلف ومشعر بما قلنا

(قوله فغير صحيح مطلقا) قال في النهر فيه بحث فان تعليل الفتح بقوله لانه كان غائبا غير مرجو القدرة على الانتفاع به ظاهر في ان كونه ضمرا يعني بالنسبة الى المالك الاصلى نعم هو بالنسبة الى من كان في يده كالهالك بعد الوجوب فتدبره اه وانت خير بان ما ذكره المؤلف مبني على انه لا ملك فيه للمالك الاصلى والمأخوذ في مفهوم الضمارة غيبته مع قيام الملك لأطلاق الغيبة فاني يكون ضمرا بدون الملك الا أن يدعى ذلك ثم رأيت الشيخ اسمعيل اعترض على النهر فقال فيه ان تعليل الفتح ظاهر في كونه ضمرا لو كان ملكا لمن غاب عنه اذ ذاك والظاهر خلافا لملك له ظاهر في الحول كما مر اه ٢٢٣ وهو موافق لما قلنا (قوله الى

ان يقبض أربعين درهما) أي الاداء بالتراخي الى قبض النصاب (قوله ففيها درهم) لان ما دون الخمس من النصاب عفو ولا زكاة فيه شربلاي (قوله وكذا فيما زاد بحسابه) أي وكلما قبض أربعين درهما يلزمه درهم لان الكسور التي دون الخمس لا تحب فيها الزكاة عند أبي حنيفة (قوله ويعتبر لما مضى) أي ولا يعتبر الحول بعد القبض بل يعتمد ما مضى من الحول قبل القبض وهذه احدي الروايتين عن الامام وهي خلاف الاصح قال في البدائع ذكر في الاصل انه تحب الزكاة فيه قبل القبض لكن لا يطالب بالاداء ما لم يقبض مائتي درهم فاذا قبضها زكي لما مضى وروى ابن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة انه لا زكاة فيه حتى يقبض

من جملة مال الضمارة فغير صحيح مطلقا لان الذي كان في يده المال في الحول كان ممتكنا من الانتفاع به فلم يكن ضمرا في حقه وكذا من لم يكن في يده اذ لا ملك له ظاهر في الحول وانما الحق في التعليل ما قدمناه عن الوولو الجي من انه بمنزلة الهالك بعد الوجوب ومال الضمارة هو الدين المجعول والمغصوب اذ لم يكن عليه ما يئنه فان كان عليه ما يئنه وجبت الزكاة الا في غصب السائمة فانه ليس على صاحبها الزكاة وان كان الغاصب مقرا كذا في الحاشية وفيها أيضا من باب المصرف الدين المجعول انما لا يكون نصابا اذا حلفه القاضي وحلف اما قبل ذلك يكون نصابا حتى لو قبض منه أربعين درهما يلزمه اداء الزكاة اه وعن محمد لا تحب الزكاة وان كان له يئنه لان اليئنه قد لا تقبل والقاضي قد لا يعدل وقد لا يظهر بالخصوصية بين يديه لمانع فيكون في حكم الهالك وصححه في التحفة كذا في غاية البيان وصححه في الحاشية أيضا وعزاه الى السرخسي ومنه المفقود والابق والمأخوذ مصادرة والمال الساقط في البحر والمدفون في الصحراء المنسي مكانه فلو صار في يده بعد ذلك فلا بد له من حول جديد لعدم الشرط وهو النمو وأما المدفون في حرز ولو دار غيره اذا نسيه فليس منه فيكون نصابا واختلاف المشايخ في المدفون في أرض مملوكة أو كرم فقيل بالوجوب لا مكان الوصول وقيل لا لانها غير حرز وأما اذا أودعه ونسي المودع قالوا ان كان المودع من الجانب فهو ضمارة وان كان من معارفه وجبت الزكاة لتفريطه بالنسيان في غير محله وقيدنا الدين بالمجعول لانه لو كان على مقرملى أو معسر تجب الزكاة لا مكان الوصول اليه ابتداء أو بواسطة التخصيل ولو كان على مقرم فليس فهو نصاب عند أبي حنيفة لان تفليس القاضي لا يصح عنده وعند محمد لا يجب لتحقيق الافلاس عنده بالتفليس وأبو يوسف مع محمد في تحقيق الافلاس ومع أبي حنيفة في حكم الزكاة رعاية لمجانب الفقراء كذا في الهداية فأفاد انه اذا قبض الدين زكاه لما مضى قال في فتح القدير وهو غير جار على اطلاقه بل ذلك في بعض أنواع الدين ولنوضح ذلك فنقول قسم أبو حنيفة الدين على ثلاثة أقسام قوى وهو بدل القرض ومال التجارة ومتوسط وهو بدل ما ليس للتجارة كثمان ثياب البذلة وعبد الخدمة ودار السكنى وضعيف وهو بدل ما ليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية ففي القوى تجب الزكاة اذا حال الحول وبتراخي القضاء الى أن يقبض أربعين درهما ففيها درهم وكذا فيما زاد بحسابه وفي المتوسط لا تجب ما لم يقبض نصابا ويعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية وفي الضعيف لا تجب ما لم يقبض نصابا ويحول الحول بعد القبض عليه وثمان السائمة كثمان عبد الخدمة ولو ورث دين على رجل فهو كالدين

المائتين ويحول الحول من وقت القبض وهو الاصح من الروايتين عنه اه وكذا صرح بانه الاصح في غاية البيان (قوله وثمان السائمة كثمان عبد الخدمة) أي هو من الدين المتوسط لانه يصدق عليه انه بدل ما ليس للتجارة وجعله ابن مالك في شرح المجموع من القوى وهو موافق لما في غاية البيان لانه بدل عن مال لو بقي ذلك المال في يده تجب الزكاة فيه فانه جعل الدين الذي هو بدل عن مال على قسمين أحدهما هذا وهو الدين القوى والاخر ما يكون بدلا عن مال لو بقي ذلك المال في يده لا تجب فيه الزكاة وهذا هو الدين المتوسط ولكن ما ذكره المؤلف من تعريف الديون المذكورة هو الموافق لما في البدائع تأمل يقول الفقير مجعول أو جدين عبد الغني مجرد هذه الحواشي ورأيت هنا على هامش البحر بخط بعض الفضلاء ما صورته وفي غاية البيان ثم الدين اذا كان بدلا عن مال

فهو على وجهين اما ان يكون بدلا عن مال وبقي ذلك المال في يده لا تجب فيه الزكاة كبذل عبيد الخدمة وثياب البدن في أصح الروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله لا تجب فيه الزكاة لما مضى وفي الرواية الأخرى تجب الزكاة اذا قبض المائتين واما ان يكون بدلا عن مال لوبقي ذلك المال في يده تجب الزكاة فيه كبذل عروض التجارة فلا خلاف بين أصحابنا في وجوب الزكاة فيه واختلافهم في نصاب الاداء فقال أبو حنيفة رحمه الله يقدر ذلك بأربعين وعندهما تجب في قليل المقبوض وكثيره الا الدية على العاقلة وبذل الكفاية فانهما اشترطا فيها حولا لان الحول بعد قبض المائتين لان كل الديون صحيحة سوى هذين ثم الديون الصحيحة التي تجب فيها الزكاة اختلفوا فيها فقال أصحابنا لا يجب اخراج الزكاة عنها قبل القبض وقال الشافعي في الجديد اذا كان الدين حالا على ملى معترف به في الظاهر والباطن وجب اخراجه زكاته وان لم يقبضه لئلا يوجب التجهيل للزم اخراجه الكامل عن الناقص وذلك لا يجوز كاخراجه البيض عن السود وهذا لان الدين أنقص من العين بدليل ان أداء الدين عن العين لا يجوز اه (قوله وكلما قبض شيئا زكاة) أى وكلما قبض شيئا يلزمه أداء زكاة ذلك القدر قبل القبض أو أكثر اه مارأيت (قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوى الخ) أقول هذا مخالف لما في المحيط ٢٢٤ حيث قال وفي أجرة مال التجارة أو عبد التجارة روايتان في رواية لازكاة فيها حتى يقبض

ويحول عليها الحول لان المنفعة ليست بمال حقيقة فصار كالمهر وفي ظاهر الرواية تجب الزكاة فيها ويجب الاداء اذا قبض منها ما تبقى درهم لانها بدل عن مال ليس بمحل لوجوب الزكاة فيه لان المنافع مال حقيقة لكنها ليست بمحل لوجوب الزكاة لانها لا تصلح لانها لا تبقى سنة اه قلت وهذا صريح في انه على الرواية الأولى من الدين الضعيف وعلى ظاهر الرواية من المتوسط لامن القوى لان المنافع ليست مال زكاة وان

الوسط وروى انه كالضعيف وعندهما الديون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض وكلما قبض شيئا زكاة قل أو أكثر الدين الكتابة والسعاية وفي رواية أخرجا الدية أيضا قبل المحكم بها وارش المجراحة لانها ليست بدين على الحقيقة فلذا لا تصح الكفالة ببذل الكتابة ولا يؤخذ بمن تركه من مات من العاقلة الدية لان وجوبها بطريق الصلة الا ان يقول الاصل ان المسببات تختلف بحسب اختلاف الاسباب ولو أجر عبده أو داره بنصاب ان لم يكونا للتجارة لا تجب مالم يحل الحول بعد القبض في قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوى لان أجرة مال التجارة كنسبة مال التجارة في صحيح الرواية اه وفي الولوالجية وأما اذا اعتق أحد الشرى يكن عبدا مشتركا واختار المولى تضمن المعتق ان كان العبد للتجارة في حكمه حكم دين الوسط هو الصحيح وان كان العبد للخدمة فكذلك أيضا وان اختار استسعاء العبد في حكمه حكم الدين الضعيف اه ومقتضى الاول ان العبد اذا كان للتجارة في حكم هذا الدين حكم الدين القوى وقد صرح به في المحيط الا ان الصحيح خلافه كما علمت ولعله ليس بدلا من كل وجه بدليل ان المولى مخير ثم قال الولوالجية وهذا كله اذا لم يكن عنده مال آخر للتجارة فاما اذا كان عنده مال آخر للتجارة يصير المقبوض من الدين الضعيف مضموما الى ما عنده فوجب فيها الزكاة وان لم يبلغ نصابا وكذا في المحيط وفيه ولو كان له ما تاد درهم دين واستفاد في الحول مائة درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حواه بالاجماع واذا تم الحول على الدين لا يلزمه الاداء من المستفاد لم يقبض أربعين درهما وعندهما يلزمه وان لم يقبض منه شيئا وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا مات من عليه مفسا سقط عنه زكاة المستفاد عنده لانه جعل مضموما الى الدين تبعاله فسقط

بسقوطه

كانت مالا حقيقة تامل ثم رأيت في الولوالجية التصريح بان فيه ثلاث روايات (قوله واذا تم

الحول الخ) يقول مجرد هذه الخواشي رأيت بخط بعض الفضلاء على هامش البحر هنا عند قوله واذا تم الحول ما نصه وقال قاضيان رجل له على رجل مائتا درهم فقال الحول الاشهر اثم استفاد ألفا فتم الحول على المائتين لا تجب عليه زكاة الا لف مالم يأخذ من الدين أربعين درهما فصاعدا في قول أبي حنيفة لانه لا تجب عليه زكاة المائتين مالم يقبض أربعين درهما فاذا لم يحب عليه الاداء عن الاصل لا يجب عن الفائدة اه ورأيت أيضا بخطه هنا عند قول صاحب البحر وعندهما تجب لانه يضم صار كالوجود الخ ظاهر تهليلهما بقوله صار كالوجود في ابتداء الحول يعطى ان النقْد لو كان موجودا من ابتداء الحول غير مستفاد في أنثائه يجب فيه الزكاة بعد حولان الحول وان كان أقل من النصاب بالاتفاق ويكون النقْد نصابا يضمه الى الدين وهو كذلك لما في البرازية له مائة نقد ومائة دين على الناس يجب الزكاة وكل أحدهما بالآخر اه وقال قاضيان رجل له مائة درهم في يده ومائة أخرى ديناله على غيره فقال الحول ذكر عصام رحمه الله تعالى ان عليه الزكاة وهو محمول على ما اذا كان الدين بدلا مال التجارة ويكون المديون مليا مقرا بالدين اه مارأيت

(قوله وهو تقييد حسن الخ) قال في النهر هذا ظاهر في انه تقييد للاطلاق وهو غير صحيح في الضعيف كما لا يخفى اه أي لان الضعيف لا يجب فيه الزكاة قبل القبض مالم يعض حول فيكون ابراءا للموسر استهلاكا ٢٢٥ قبل الوجوب (قوله واليه أشار

في الجامع كما في البدائع)
نص عبارة البدائع ولو
استقرض عروضا ونوى
أن تكون للتجارة اختلف
المشايع فيه قال بعضهم
نصير للتجارة لان القرض
ينقلب معاوضة المال
بالمال في العاقبة واليه
أشار في الجامع ان من كان
له مائتا درهم لا مال له
غيرها فاستقرض من رجل
قبل حلول الحول خمسة
أقفره لغير التجارة ولم
يستهلك الاقفره حتى حال
الحول لازكاة عليه
ويصرف الدين الى مال
الزكاة دون الجنس الذي
ليس بمال الزكاة فقوله
استقرض لغير التجارة
دليل انه لو استقرض
للتجارة يصير للتجارة وقال
بعضهم لا يصير للتجارة
وان نوى لان القرض
إعارة وهو تبرع لا تجارة فلم
توجد نية التجارة مقارنة
للتجارة فلا تعتبرها كلام
الذرائع فعلى ما أشار اليه
في الجامع اذا نوى التجارة
تجب الزكاة فيما استقرضه
ولا يقال انه مشغول بالدين
لان الدين ينصرف الى
الدراهم التي في يده كما

يسقوطه وعندهما يجب لانه بالضم صار كالوجود في ابتداء الحول فعليه زكاة العين دون الدين اه
وقد منا ان المبيع قبل القبض لا يجب زكاته على المشتري وذكر في المحيط في بيان أقسام الدين ان
المبيع قبل القبض قيل لا يكون نصا بالان الملك فيه ناقص بافتقار اليد والصحيح انه يكون نصا بالانه
عوض عن مال كانت يده ثابتة عليه وقد أمكنه احتواء اليد على العوض فتعتبر يده باقية على النصاب
باعتبار التمكن شرعا اه فعلى هذا قولهم لا يجب الزكاة معناه قبل قبضه وأما بعد قبضه فتجب
زكاته فيما مضى كالدين القوي وفي المحيط رجل وهب ديناله على رجل وكل يقبضه فلم يقبضه
حتى وجبت فيه الزكاة قال الزكاة على الواهب لان قبض الموهوب له كقبض صاحب المال اه
ثم اعلم ان هذا كله فيما اذا لم يرئ صاحب الدين منه اما اذا أبرأ المدين منه بعد الحول فانه لا زكاة
عليه فيه سواء كان ثمن مبيع أو قرضا أو غير ذلك صرح به قاضيان في فتاواه لكن قيدته في المحيط
بكون المدين معسرا أمالو كان موسرا فهو واستهلاك وهو تقييد حسن يجب حفظه وذكر في القنية
ان فيه روايتين ولم يبين المصنف رحمه الله ما يكون محلا للنماء التقدير من الاموال وحاصله
انها قسمان خلق وفعل فالخلق الذهب والفضة لانها تصلح للانتفاع باعيانها في دفع الحوائج
الاصيلة فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنية اذا النية للتعبين وهي متعينة للتجارة باصل
الخاتمة فتجب الزكاة فيها نوى التجارة أو لم ينو أصلا أو نوى النقص والفعل ما سواه مما فاما يكون
الاعداد فيها للتجارة بالنية اذا كانت عروضا وكذا في المواشي لا بد فيها من نية الاسامة لانها كما
تصلح للدر والنسل تصلح للحمل وللركوب ثم نية التجارة والاسامة لا تعتبر ما لم تتصل بفعل التجارة
والاسامة ثم نية التجارة قد تكون صريحا وقد تكون دلالة فالصريح أن ينوى عند عقد التجارة
أن يكون المسلول به للتجارة سواء كان ذلك العقد شراء أو اجارة وسواء كان ذلك الثمن من النقود
أو من العروض فلو نوى أن يكون للبذلة لا يكون للتجارة وان كان الثمن من النقود فخرج ماله كما
بغير عقد كالميراث فلا تصح فيه نية التجارة اذا كان من غير النقود الا اذا تصرف فيه فحينئذ تجب
الزكاة كذا في شرح الجمع للمصنف وفي الخاتمة ولو ورث سائمة كان عليه الزكاة اذا حال الحول
نوى أولم ينو وخرج أيضا ما اذا دخل من أرضه حنطة تبلغ قيمتها قيمة نصاب ونوى أن يسكها أو يبيعها
فامسكها حول لا لا تجب فيها الزكاة كما في الميراث وكذا لو اشترى بذرا للتجارة وزرعها في أرض عشر
استأجرها كان فيها العشر لا غير كما لو اشترى أرض خراج أو عشر للتجارة لم يكن عليه زكاة التجارة انما
عليه حق الارض من العشر أو الخراج وخرج ماله كما به عقد ليس فيه مبادلة أصلا كالهبة والوصية
والصدقة أو ملكه بعقد هو مبادلة مال بغير مال كالمهر وبذل الخلع والصالح عن دم العمد وبذل
العق فانه لا تصح فيه نية التجارة وهو الاصح لان التجارة كسب المال ببدل هو مال والقبول هنا
اكتساب المال بغير بدل أصلا فلم يكن من باب التجارة فلم تكن النية مقارنة لعمل التجارة كذا
صححه في البدائع وقيدنا ببدل الصالح عن دم العمد لان العبد للتجارة اذا قتله عبدا خطأ ودفع به فان
المدفوع يكون للتجارة كذا في الخاتمة ولو استقرض عروضا ونوى أن تكون للتجارة اختلف
المشايع والظاهر انها تكون للتجارة واليه أشار في الجامع كما في البدائع ولو اشترى عروضا للبذلة

٢٩ - بحر ثاني تقدم نقله عن الشارح الزيلعي حتى لو زادت قيمة الاقفره التي استقرضها بضم ما زادت في قيمتها الى المائتي درهم
التي في يده فتجب الزكاة فيها أيضا وكذا لو لم ترد صرف القرض اليها وان لزم نقصها عن النصاب لانها تضم الى مال التجارة
فيزكي عنهما جميعا اذا حال عليها الحول نامل ثم ان ما استظهره المؤلف هنا من أحد القولين خلاف الاصح لما في الذخيرة بعد ذكره

وشرط أدائها نية مقارنته
للاداء أو لعزل ما وجب
أو تصدق بكماله

نحو عبارة البدائع المسارة
قال شيخ الاسلام في شرح
الجامع والاصح انها أي
نية التجارة في العرض
لا تعمل لأن القرض بمعنى
العارية ونية العواري
ليست بصححة ومعنى قول
محمد استقرض خنطة
لغير التجارة استقرض
خنطة كانت عند المقرض
لغير التجارة وفائدة ذلك
انها اذا ردت عليه عادت
لغير التجارة واذا كانت
عند المقرض للتجارة فاذا
ردت عليه عادت للتجارة
(قوله والمنقول في النهاية
وفتح القدير الخ) قال في
النهر أقول في الدراية لو
أراد أن يبيع الساعة أو
يستعملها أو يعلفها فلم
يفعل حتى حال المحول
فعليه زكاة الساعة لأنه
نوى العمل ولم يعمل فلم
ينعدم به وصف الاسامة
ولو نوى في العلوقة صارت
ساعة لأن معنى الاسامة
يثبت بترك العمل وقد
ترك العمل حقيقة كذا
في المبسوط والحلاصة
وهذا يخالف النقلين
فتدبره

والمهنة ثم نوى أن تكون للتجارة بعد ذلك لا تصير للتجارة ما لم يبيعها فيكون بدلها للتجارة لأن التجارة
عمل فلا تتم بمجرد النية بخلاف ما إذا كان للتجارة فنوى أن تكون للبذلة خرج عن التجارة بالنية
وان لم يستعمله لانها ترك العمل فتسببها قال الشارح الزيلعي ونظيره المقيم والصائم والكافر
والعلوفة والساعة حيث لا يكون مسافرا ولا مفطرا ولا مسلما ولا سائما ولا علوفة بمجرد النية ويكون
منهما وصائما وكافرا بالنية اه فقد سوى بين العلوقة والساعة والمنقول في النهاية وفتح القدير ان
العلوفة لا تصير ساعة بمجرد النية والساعة تصير علوفة بمجرد ما وقد ظهر لي التوفيق بينهما ان كلام
الشارح محمول على ما اذا نوى أن تكون الساعة علوفة وهي في المرعى ولم يخرجها بعد فانها بهذه
النية لا تكون علوفة بل لا بد من العمل وهو اخراجها من المرعى ولم يرد بالعمل ان يعلفها وكلام
غيره محمول على ما اذا نوى أن تكون علوفة بعد اخراجها من المرعى وهذا التوفيق يدل عليه ما في
النهاية في تعريف الساعة فليراجع وأما الدلالة فهي أن يشتري عينا من الاعيان بعرض التجارة
أو يؤجر داره التي للتجارة بعرض من العروض فيصير للتجارة وان لم ينو التجارة صريحا لكن ذكر
في البدائع الاختلاف في بدل منافع عين معدة للتجارة ففي كتاب الزكاة من الاصل انه للتجارة بالنية
وفي الجامع ما يدل على النونف على النية فكان في المسئلة روايتان ومشايخ بلخ كانوا يجهلون
رواية الجامع لأن العين وان كانت للتجارة لكن قديقه تبدل منافعها المنفعة فيؤجر الدابة لينفق
عليها والدار للعمارة فلا تصير للتجارة مع التردد بالنية اه ثم اعلم انه يستثنى من اشتراط نية التجارة
للاوجوب ما يشتر به المضارب وانه يكون للتجارة وان لم ينوها ونوى الشراء للنفقة حتى لو اشترى عبدا
بمال المصاربة ثم اشترى لهم كسوة وطعاما للنفقة كان الكل للتجارة وتجب الزكاة في الكل لأنه
لا يملك الا الشراء للتجارة بمالها وان نص على النفقة بخلاف المالك اذا اشترى عبدا للتجارة ثم اشترى
لهم طعاما وثيابا للنفقة فانه لا يكون للتجارة لأنه ملك الشراء لغير التجارة كذا في البدائع ويدخل في
نية التجارة ما يشتر به الصباغ نية أن يصبغ به للناس بالاحرة فانه يكون للتجارة بهذه النية وضابطه
ان ما بقي أثره في العين فهو مال التجارة وما يبقى أثره فيها فليس منه كصابون الغسال كما قدمناه
ولم يذكر المصنف من شرائط الوجوب العلم به حقيقته أو حكما بالكون في دار الاسلام كافي البدائع لأنه
شرط لكل عبادة وقد يقال انه ذكر الشروط العامة هنا كالا سلام والتكليف فينبغي ذكره أيضا
اه (قواه وشرط أدائها نية مقارنته للاداء أو لعزل ما وجب أو تصدق بكماله) بيان لشرط الصحة فان
شروطها ثلاثة أنواع شرائط وجوب وهي ما ذكره الا المحول فانه من شروط وجوب الاداء بدليل
جواز التججيل قبله بعد وجود السبب وأما النية فهي شرط الصحة لكل عبادة كما قدمناه وقد
علمت من قوله أول الله تعالى لكن المراد هنا بيان تفصيلها والاصل اقترانها بالاداء كسائر العبادات
الا أن الدفع يتفرق فيخرج باستحضار النية عند كل دفع فاكتمل بوجودها حالة العزل دفعا للخرج
وانما سقطت عنه بلانية فيما اذا تصدق بجميع النصاب لان الواجب جزء منه وقد وصل الى
مستحقه وانما تشترط النية لدفع المزاحم فلما أدى الكل زالت المزاجمة أطلق المقارنة فتعمل
المقارنة الحقيقية وهو ظاهر والحكمة كما اذا دفع بالنية ثم حضرته النية والمال قائم في يد الفقير
فانه يجزئه وهو بخلاف ما اذا نوى بعد هلاكه وكما اذا واكل رجلا بدفع زكاة ماله ونوى المالك عند
الدفع الى الوكيل فدفع الوكيل بالنية فانه يجزئه لان الاعتبارية لا تمر لانه المؤدى حقيقة ولو دفعها
الى ذي اليد دفعها الى الفقير اجاز لوجود النية من الامر ولو أدى زكاة غيره بغير أمره قبله فجاز لم

يجز لانها وجدت نفاذا على المتصدق لانها مله ولم يصيرنا ثباعت غير فنفذت عليه ولو تصدق عنه
بأمره جاز ويرجع بمادفع عند أبي يوسف وان لم يشترط الرجوع كالأمر بقضاء الدين وعند محمد
لا رجوع له الا بالشرط وتماه في الخاتمة ولو أعطاه دراهم ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق بها حتى
نوى الأمران تكون زكاته ثم تصدق بها أجزاءه وكذا لو قال تصدق بها عن كفارة عيني ثم نوى عن
زكاة ماله وفي الفتاوى رجلان دفع كل واحد منهما زكاة ماله الى رجل ليؤدى عنه فخطأ ماله ما ثم
تصدق ضمن الوكيل وكذا لو كان في يد رجل أوقاف مختلفة فخطأ انزال الأوقاف وكذلك البياع
والسمسار والطحان الا في موضع يكون الطحان مأذونا بالخطأ عرفا انتهى وبه يعلم حكم من يجمع
للفقراء ومجمله ما اذا لم يوكفه فان كان وكبلا من جاب الفقراء أيضا فلا ضمان عليه فاذا ضمن في
صورة الخطأ لا تسقط الزكاة عن أربابها فاذا أدى صار مؤديا بماله نفسه كذا في التجنيس ولو لم يخطئ
الحاجي فانه يجوز دفع من أعطى قبل ان تبلغ الدراهم ما تبين ولا يجوز لمن أعطى بعدما بلغت نصابا ان
كان الفقير وكل الحاجي وعلم المعطى ببلوغه نصابا فان لم يكن الحاجي وكيل الفقير حازم مطلقا وان لم يعلم
المعطى ببلوغه نصابا جاز في قول أبي حنيفة ومحمد كذا في الظهيرية ولو وكيل بدفع الزكاة ان يدفعها
الى ولد نفسه كبيرا كان أو صغيرا الى امرأته اذا كانوا محاريج ولا يجوز ان يعسك لنفسه شيئا أه الا
اذا قال ضعها حيث شئت فله ان يعسكها لنفسه كذا في الولوالجية وأشار المصنف الى انه لا يخرج بعزل
ما وجب عن العهدة بل لا بد من الاداء الى الفقير لما في الخاتمة ولو افرز من النصاب خمسة ثم ضاعت
لا تسقط عنه الزكاة ولومات بعد اقرارها كانت الخمسة ميراثا عنه أه بخلاف ما اذا ضاعت في يد
الساعي لان يده كيد الفقراء كذا في المحيط وفي التجنيس لو عزل الرجل زكاة ماله ووضعها في ناحية
من بيته فسرقتها منه سارق لم تقطع يده للشبهة وقد ذكر في كتاب السرقة من هذا الكتاب انه يقطع
السارق غنيا كان أو فقيرا أه بلفظه والى انه لو أخر الزكاة ليس للفقير ان يطالبه ولا ان يأخذ ماله
بغير علمه وان أخذ كان لصاحب المال ان يسترده ان كان قائما ويضمنه ان كان هالكا فان لم يكن
في قرابة من عليه الزكاة أو في قبيلته أخرج من هذا الرجل فكذلك ليس له ان يأخذ ماله وان
أخذ كان ضامنا في المحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى يرجى ان يحصل له الاخذ كذا في الخاتمة
أيضا والى انه لو مات من عليه الزكاة لا تؤخذ من تركته لفقد شرط صحتها وهو النية الا اذا أوصى
بها فتعتبر من الثلث كسائر التبرعات والى انه لو امتنع من أدائها فالساعي لا يأخذ منه كرها ولو
أخذ لا يقع عن الزكاة لكونها بلا اختيار ولكن يجبر به بالحبس ليؤدى بنفسه لان الاكراه
لا يسلب الاختيار بل الطواعية فيتحقق الاداء عن اختيار كذا في المحيط وفي مختصر الطحاوي ومن
امتنع عن أداء زكاة ماله وأخذها الامام كرها منه فوضعها في أهلها أجزاءه لان الامام ولاية أخذ
الصدقات فقام أخذه مقام دفع المالك أه وفي القنية فيه اشكال لان النية فيها شرط ولم توجد
منه أه وفي الجمع ولا تأخذها من سائمة امتنع ربهان أدائها بغير رضاه بل تأمره ليؤديها اختيارا
أه والمفتي به التفصيل ان كان في الاموال الظاهرة فانه يسقط الفرض عن أربابها بأخذ السلطان
أو نائبه لان ولاية الاخذ له فبعد ذلك ان لم يضع السلطان موضعها لا يبطل أخذه عنه وان كان في
الاموال الباطنة فانه لا يسقط الفرض لانه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الاموال الباطنة فلم يصح
أخذه كذا في التجنيس والواقعات والولوالجية وقيد بالتصدق بالكل لانه لو تصدق ببعض النصاب
بلاية تغفوا انه لا يسقط زكاة كله واختلفوا في سقوط زكاة ما تصدق به فقال محمد بسقوطه وقال

(قوله واختلفوا في سقوط
زكاة ما تصدق به الخ)
أخر في الهداية قول أبي
يوسف ودليله وعادته
تأخير ما هو المختار عنده
ولذا قال في مستن الملتقى
لا تسقط حصته عند أبي
يوسف خلافا لمحمد

لكانت سائمة ولا بد أن يكون السكلا الذي ترعاه مباحا كما قيده الشئني به لان السكلا في اللغة كل ما رعت الدواب من الرطب واليابس فيدخل فيه غير المباح (قوله ويجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي إحدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي إحدى وستين حقة) هذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم والابل ليس لها واحد من لفظها والنسبة اليها ابلي بفتح الباء كقولهم في النسبة الى سلمة سلمي بالفتح لتوالي الكسرات مع الياء والمخاض النوق الحوامل وابن النخاض هو الفصيل الذي حلت أمه قبل ابن اللبون بسنة وكذلك بنت المخاض والنخاض أيضا وجع الولادة قال تعالى فأجاءها المخاض الى جذع النخلة وشاة لبون ذات لبن وابن اللبون الذي استكمل سنتين ودخل في الثالثة والحق من الابل ما استكمل ثلاث سنين ودخل في الرابعة والحقة الانثى والجمع حقائق والجذع من البهائم قيل الثاني الا انه من الابل في السنة الخامسة والانثى جذعة هذا في اللغة وفي الشريعة والمراد ببنت المخاض ما تم لها سنة وبنت اللبون ما تم لها سنتان وبالحقة ما تم لها ثلاث وبالجذعة ما تم لها أربع ذكر الزيلعي في فصل المحرمات من النكاح ان قيد كونها بنت مخاض أو بنت لبون خرج مخرج العادة لا مخرج الشرط فالمراد السن لأن تكون أمها مخاضا أو لبونا اه واقتصر الفقهاء على هذه الاسنان الاربع لان ما عداها لا مدخل لها في الزكاة كالانثى والسديس والباذل تيسر على أرباب الاموال بخلاف الاضحية فانها لا تجوز بهذه الاسنان لانه لا يجوز فيها الا انثى ولا يجوز المجذع الامن الضأن وقالوا هذه الاسنان الاربعه نهاية الابل في الحسن والدر والنسل والقوة وما زاد عليه فهو رجوع كالكبر والهزم والاصل في هذا الباب انه توقيفي وما في المسوط مما ينفذه معقول المعنى فانه قال ان ايجاب الشاة في خمسة من الابل لان المأمور به ربع العشر بقوله عليه الصلاة والسلام ها تواربع عشر أموالكم والشاة تقرب من ربع عشروا الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وابنة مخاض باربعين درهما وايجاب الشاة في الخمس كما يجابها في المائتين من الدراهم ففيه نظر لانه قد ورد في الحديث ان من وجب عليه سن فلم يوجد عنده وانه يضع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو موضح بخلافه وقيد المصنف السن الواجب في الابل بالاناث لانه لا يجوز فيها دفع الذكور كابن المخاض الا بطريق القيمة للامات الافيمادون خمس وعشرين من الابل وانه يجوز الذكور والانثى لان النص ورد باسم الشاة فانها تقع على الذكر والانثى بخلاف البقر والغنم فانه يجوز في السن الواجب فيها الذكور والاناث كما سيصرح به من التيسع والمسن وفي البدائع ولا يجوز في الصدقة الا ما يجوز في الاضحية وأطلق في الابل فشم الذكور والاناث كما قدمناه لان الشرع ورد بنصها باسم الابل والبقر والغنم واسم الجنس يتناول جميع الانواع باي صفة كانت كاسم الحيوان وسواء كان متولدا من الاهليين أو من اهلي ووحشي بعد ان كان الام أهلية كالمولود من الشاة والظي اذا كان أمه شاة والمولود من البقر الاهلي والوحشي اذا كان أمه أهلية فتجب الزكاة فيه كذا في البدائع وشم الصغار والبيكار لكن بشرط أن لا يكون السكلا صغارا المساسيصرح به بعد ذلك فالصغار تباع للبيكار عند الاختلاط وشم الاعمي والمريض والاعرج في العدد ولا يؤخذ في الصدقة كما في الولوالجية وشم السما والبعاف لكن قالوا اذا كان له خمس من الابل مهازيل وجب فيها شاة بقدره ومعرفة ذلك أن ينظر الى الشاة الوسط كم هي من بنت المخاض الوسط فان كانت قيمة بنت مخاض وسط خمسين وقيمة الشاة

ويجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي إحدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي إحدى وستين حقة

(قوله الافيمادون خمس وعشرين من الابل الخ) قال الرملي لو قال الافى الشاة الواجبة فيها لكان أخصروا صوب لماسيأتي من قوله ثم في كل خمس شاة وشمي أهم من الذكر والانثى وقد وجبت فيما زاد على العدد المذكور الذي هو دون الخمسة وعشرين من الابل تأمل

الوسط عشرة تبين ان الشاة الوسط خمس بنت مخاض فوجب في المهازيل شاة قيمتها خمسة خمس واحدة منها وان كان سدسها فسدس وعلى هذا قياسه وان كان لا يبلغ قيمة كلها قيمة بنت مخاض وسط ينظر الى قيمة أعلاهن فيجب فيها من الزكاة قدر خمس أعلاهن فان كانت قيمة أعلاهن عشرين فخمسه أربعة فوجب فيها شاة تساوى أربعة دراهم وان كانت قيمة أعلاهن ثلاثين فخمسه ستة دراهم لانه لا وجه لا يجاب الشاة الوسط لانه لعل قيمتها تبلغ قيمة واحدة من الجحاف أو تربو عليها فيؤدى الى الجحاف بأرباب الاموال وأوجبنا شاة بقدرهن ليعتدل النظر من الجانبين وكذا في العشرة منها يجب شاتان بقدرهن الى خمس وعشرين فيجب واحدة من أفضلهن وتعام تقريريات زكاة الجحاف في الزيادات والمحيط وغيرها (قوله ثم في كل خمس شاة الى مائة وخمس وأربعين ففيها حقان وبنت مخاض وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق ثم في كل خمس شاة وفي مائة وخمس وسبعين ثلاث حقاق وبنت مخاض وفي مائة وست وثمانين ثلاث حقاق وبنت لبون وفي مائة وست وتسعين أربع حقاق الى مائتين ثم تستأنف أبدا كما بعد مائة وخمسين) كما ورد ذلك في كتاب عمر وبن خزم وفي الملبوط وفتاوى قاضخان اذا صارت مائتين فهو بخير ان شاء أدى فيها أربع حقاق في كل خمسين حقة وان شاء أدى خمس بنات لبون في كل أربعين بنت لبون وفي معراج الدراية ان له الخيار فيما اذا كانت مائة وست وتسعين ان شاء أدى أربع حقاق وان شاء صبر لتكمل مائتين فيخبر بينها وبين خمس بنات لبون وانما قيد في الاستئناف بقوله كما بعد مائة وخمسين ليفيد انه ليس بالاستئناف الذي بعد المائة والعشرين والفرق بينهما ان في الاستئناف الثاني ايجاب بنت لبون وفي الاستئناف الاول لم يكن لانعدام نصابه وان الواجب في الاستئناف الاول تغير من الخمس الى الخمس الى ان تستأنف الفريضة وفي الاستئناف الثاني لم يكن كذلك واذا زاد على المائتين خمس ففيها شاة مع الاربع حقاق او الخمس بنات لبون وفي عشر شاتان معها وفي خمسة عشر ثلاث شياه معها وفي عشرين أربع معها فاذا بلغت مائتين وخمسا وعشرين ففيها بنت مخاض معها الى ست وثلاثين فبنت لبون معها الى ست وأربعين ومائتين ففيها خمس حقاق الى مائتين وخمسين ثم تستأنف كذلك ففي مائتين وست وتسعين ست حقاق الى ثلثمائة وهكذا (قوله والبخت كالعراب) لان اسم الابل يتناولها وما واختلفا فهما في النوع لا يخرجهما من الجنس والبخت جمع بختي وهو الذي تولد من العسري والجمعي منسوب الى بخت نصر والعرب جمع عربي لانهما وللاناسي عرب ففرقوا بينهما في الجمع والعرب هم الذين استوطنوا المدن والقرى العربية والاعراب اهل البدو واختلف في نسبهم فلا يصح انهم نسبوا الى عربية بفختين وهي من تمامة لان اباهم اسمعيل عليه السلام نشأ بها كسدا في المغرب والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب صدقة البقر

قدمت على الغنم لقر بهامن الابل في الخنامة حتى شملها اسم المدينة وفي المغرب بقر بطنه شقه من باب طاب والباقر والبقور والابقور والبقور سواء وفي التكملة عن قطرب الباقورة البقر اه والبقرجنس واحدة بقرة ذكر اكان أو أنثى كالتمر والتمرقة التاء للوحدة للتأنيث وفي ضياء المحلوم الباقرجاعة البقر مع رعاها (قوله في ثلاثين بقرة اتبع ذو سنة أو تبعة وفي أربعين مسن ذو سنتين أو مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تبعة وان وفي سبعين مسنة وتبعة وفي ثمانين مسنتان

ثم في كل خمس شاة الى مائة وخمس وأربعين ففيها حقان وبنت مخاض وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق ثم في كل خمس شاة وفي مائة وخمس وسبعين ثلاث حقاق وبنت مخاض وفي مائة وست وثمانين ثلاث حقاق وبنت لبون وفي مائة وست وتسعين أربع حقاق الى مائتين ثم تستأنف أبدا كما بعد مائة وخمسين كما بعد مائة وخمسين والبخت كالعراب باب صدقة البقر وفي ثلاثين بقرة اتبع ذو سنة أو تبعة وفي أربعين مسن ذو سنتين أو مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تبعة وفي سبعين مسن وتبعة وفي ثمانين مسنتان

(قوله ثم في كل خمس شاة) ذكر الرملي انه ورد سؤال لبعض الفضلاء انه هل تشترط حياة الشاة أم لا وذكر الجواب عن بعضهم بالتوقف وانه لم يرفعه نصا وعن بعضهم الجزم بالاشتراط وان المذبوحة لا تجزئ الاعلى سبيل التقويم وأطال فيه فراجع

باب صدقة البقر

فالفرض يتغير في كل عشر من تباع إلى مسنة) بهذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لم معاذ حين بعثه إلى اليمن ولا خلاف فيما في المختصر إلا في قوله وفيما زاد على الأربعين فبحسابه ففيه روايات عن الإمام في المختصر رواية عن أبي يوسف عنه فيجب في الزائد إذا كان واحدة جزء من أربعين جزءاً من مسنة وروى الحسن عنه أنه لا شيء فيما زاد إلى خمسين ففي الخمسين مسنة وربع مسنة أو ثلث تباع وروى أسد بن عمرو عنه أنه لا شيء في الزيادة إلى ستين وهو قولهما وظاهر الرواية ما في المختصر كذا في غاية البيان لكن في المحيط رواية أسد أعدل الأقوال وفي جامع الفقه قوله ما هو المختار وذكر الأسيدجاني أن الفتوى على قولهما كما ذكره العلامة قاسم في تصحيحه على القدروري وسمى الحولي من أولاد البقر بالتبعية لأنه يتبع أمه بعدو الممن من البقر والشاة ما تم له سنتان ومن الأبل أدخل في السنة الثامنة ثم لا يتبعين إلا نوثه في هذا الباب ولا في الغنم بخلاف الأبل لأنها لا تعد فضلاً فيما بخلاف الأبل وفي المحيط معزياً إلى الزيادات له أربعون من البقر بحجافا فعليه مسنة بقدرهن ومعرفة ذلك أن ينظر إلى قيمة التبعية الوسط وقيمة المسنة الوسط فإن كانت قيمة التبعية أربعين وقيمة المسنة خمسين تبين أن المسنة مثل تبعية وربع تبعية فعليه واحدة من أفضلهن وربع التي تليها وإن كانت قيمة أفضلهن ثلاثين وقيمة التي تليها عشرين فعليه مسنة قيمتها خمسة وثلاثون وعلى هذا تجري المسائل اهـ (قوله والجواميس كالبقرة) لأن اسم البقرة يتناولهما إذا هونوع منه فيكمل نصاب البقرة وتجب فيه زكاتها وعند الاختلاف تؤخذ الزكاة من أغلبها إن كان بعضها أكثر من بعض وإن لم يكن فبأخذ أعلى الأدنى وأدنى الأعلى ولا يرد عليه ما إذا حلف لا يأكل لحم البقرة فأكله فإنه لا يحنث كما في الهداية لأن أوهم الناس لا تسبق إليه في ديارنا لقلته وفي فتاوى قاضخان من فصل الأكل من الإعيان قال بعضهم لو حلف لا يأكل لحم البقرة فأكل لحم الجواميس حنث ولو حلف أن لا يأكل لحم الجواميس فأكل لحم البقرة لا يحنث وهذا أصح وينبغي أن لا يحنث في الفصلين للعرف اهـ فعلى هذا التصحيح كان التشبيه في قوله كالجواميس عاماً في الإعيان أيضاً وبوافقه ما في المحيط والجواميس بمنزلة البقرة ولهذا لو حلف لا يشترى بقرًا واشترى جواميساً يحنث بخلاف البقرة الوحشية لأنه ملحق بخلاف الجنس كالحمار الوحشي وإن ألفت فيما بينهما لا يلتحق بالاهلي حكما حتى يبقى حلال الأكل فكذلك البقرة الوحشية اهـ والحق ما في الهداية وفي التبيين وقوله والجواميس كالقمر ليس بجيد لأنه يوهم أنه ليس ببقر اهـ وجوابه أنه لما كان في العرف ليس ببقر كان ذلك كافياً في التغاير المقضي لهجة التشبيه وعبارة الولوالجي أحسن وهي والجواميس من البقرة لأنها نافع منه والله أعلم بالصواب وإلى المرجع والمآب

﴿فصل في الغم﴾

سميت به لانه ليس لها آلة الرماع فكانت غنيمة لكل طالب (قوله في أربعين شاة شاة واحدة في مائة
واحدى وعشرين شانان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أربع مائة أربع شياه ثم في كل مائة
شاة شاة) بالاجماع وقد معنا ان الشاة تشمل الذكور والانثى وفي المحيط والمتولدين الغنم والظباء يعتبر
فيه الام فان كانت غنما وجبت فيها الزكاة ويكمل به النصاب والا فلا وفي الولو الحجة لو كان رجل من
مائة وعشرون شاة حتى وجبت فيها شاة ليس للساعي أن يفرقها فيجعلها أربعين أربعين فيأخذ ثلاث
شياه لان اتحاد الملك صار الكل نصابا ولو كان بين رجلين أربعون شاة حتى لم يجب على كل واحد

منها الزكاة ليس للساعي أن يجمعها ويجعلها نصاباً وياخذ الزكاة منها لأن ملك كل واحد منهما
قاصر على النصاب اه وفي الجحاف ان كانت شاة وسط تعينت والا واحدة من أفضلها فان كانت نصابين
أو ثلاثة كئنه واحد وعشرين أو مائتين وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي أوقيتها وان
بعضه تعين هو وكل من أفضلها بقية الواجب فتجب الواحدة الوسط وواحدة أو اثنتان بخفها وان
يحسب ما يكون الواجب والموجود وتعامه في الزيادات (قوله والمعز كالضأن) لأن النص
ورد باسم الشاة والغنم وهو شامل لهما فكانا جنسا واحدا وفي فتح القدير والضأن والمعز سواء أي
في تكميل النصاب لافي أداء الواجب اه وفي المعراج الضأن جمع ضأن كركب جمع راكب
من ذوات الصوف والضأن اسم للذئب والنجعة للأنثى والمعز ذات الشعر اسم للأنثى واسم الذئب
التيس (قوله ويؤخذ الثاني في زكاته لا الجذع) لقول علي رضي الله عنه لا يجزئ في الزكاة الا
الثني فصاعد أو أطلقه فشمّل الضأن والمعز ولا خلاف انه لا يؤخذ في المعز الا الثاني كما ذكره قاضيخان
واختلف في الضأن فما في المختصر ظاهر الرواية ويقال به جواز الجذع وهو قوله ما قيساً على
الاضحية وهو ممتنع لان جواز التضحية به عرف نصاباً لا يلحق به غيره والثني ماتم له سنة واختلاف في
الجذع ففي الهداية انه ما أتى عليه أكثرها وذكر الناطق انه ماتم له ثمانية أشهر وذكر الزعفراني
انه ماتم له سبعة أشهر وذكر الاقطع قال الفقهاء الجذع من الغنم ماله ستة أشهر اه وهو الظاهر
وحاصله ان الجذع من الغنم عند الفقهاء ابن نصف سنة ومن البقر ابن سنة ومن الابل ابن أربع
سنين والثني عندهم ماتم له سنة من الغنم ومن البقر ابن سنتين ومن الابل ابن خمسة والمذكور في
التبيين من كتاب الاضحية ان الثاني من الضأن والمعز سواء وهو ماتم له سنة ولم أرسن الجذع من المعز
عند الفقهاء وانما نقلوه عن الازهرى ان الجذع من المعز ماتم له سنة (قوله ولا شيء في الخيل)
اختيار لقولهما محدث البخاري مرفوعاً ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة ولا يرد عليه ان
فيه زكاة التجارة اذا كانت لها اتفاقاً لان كلامه في زكاة السوائم لا مطلق الزكاة وأما عند أبي
حنيفة فلا يخلو اما أن تكون سائمة أو علوفة وكل منهما لا يخلو اما أن تكون للتجارة أو لا فان كانت
للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة سائمة كانت أو علوفة لانها من العروض وان لم تكن للتجارة فلا
يخلو اما أن تكون للحمل والركوب أو لا فان كانت للحمل والركوب فلا شيء فيها مطلقاً وان كانت
لغيرهما فاما أن تكون سائمة أو علوفة فان كانت علوفة فلا شيء فيها وان كانت سائمة للدر والنسل فلا
يخلو فان كانت ذكوراً واناف لا يخلو فان كانت من أفراس العرب فصاحبها بالخيار ان شاء أعطى
عن كل فرس ديناراً وان شاء قومها وأعطى عن كل مائتين خمسة دراهم وهو مأثور عن عمر رضي الله
عنه كما في الهداية وان لم تكن من أفراس العرب فانها تقوم ويؤدي عن كل مائتين خمسة دراهم
والفرق ان أفراس العرب لا تتفاوت تفاوتاً فاحشاً بخلاف غيرها كما في الخانبة وان كانت ذكوراً فقط
أو اناف فقط فعنه روايتان المشهورتان من عدم الوجوب لانها غير معدة للاستئماء لان معنى النسل
لا يحصل منها ومعنى السمن فيها غير معتبر لانه غير مأكول اللحم كذا في المحيط وصححه في البدائع وفي
التبيين الاشبه ان تجب في الاناث لانها تتناسل بالفحل المستعار ولا تجب في الذكور لعدم النماء
ورجح قوله شمس الأئمة وصاحب التحفة وتبعهما في فتح القدير وذكر في الخانبة ان الفتوى على
قوله ما أجمعوا ان الامام لا يأخذ منهم صدقة الخيل جبراً اه واختلف المشايخ على قوله في اشتراط
نصاب لها والصحيح انه لا يشترط لعدم النقل بالتقدير (قوله ولا في الحمر والبغال) لقوله عليه السلام

والمعز كالضأن ويؤخذ
الثني في زكاته لا الجذع
ولا شيء في الخيل ولا في
الحمر والبغال

(قوله فاما أن تكون
سائمة أو علوفة) الا صوب
حذفه لانه أصل المقسم

لم ينزل على فیهما شیء والمقادیر ثبتت سمعا إلا أن تكون للتجارة لأن الزكاة حينئذ تتعلق بالمالية
 كسائر أموال التجارة (قوله ولا في الحملان والفصلان والبهاجيل) الحملان بضم الحاء وفي
 الديوان بكسر هاء جمع جل بفتحين ولد الشاة والفصلان جمع فصیل ولد الناقة قبل أن يصير ابن
 مخاض والبهاجيل جمع عجول بمعنى عجل ولد البقرة وعدم الوجوب في الصغار من السوائم قوله
 وقال أبو يوسف ف تجب واحدة منها وفي المحيط تكلموا في صورة المسئلة فانها مشككة لأن الزكاة
 لا تجب بدون مضي الحول وبعد الحول لم تبق صغار قبل ان صورتها ان الحول هل ينقصد على هذه
 الصغار بان ملكها في أول الحول ثم تم الحول عليها هل تجب الزكاة فيها وان لم تبق صغار او قبل
 صورتها اذا كانت لها أمهات فخصت ستة أشهر فولدت أو لا دائم ماتت الأمهات وبقيت الأولاد ثم تم
 الحول عليها وهي صغار هل تجب الزكاة فيها أم لا وهو الاصح لا بي يوسف انما لو أوجبتا فيها ما يجب في
 المسان كما قال زفر الجعفي ان باب الأموال ولو أوجبتا فيها شاة أضربا بالفقراء فأوجبتا واحدة منها
 استدلالا بالمازيل وان نقصان الوصف لما أثر في تخفيف الواجب لا في اسقاطه فكذلك في اسقاط
 السن والصحيح قول أبي حنيفة لأن النص أوجب للزكاة أسنانا مرتبة ولا مدخل للقياس في ذلك وهو
 مفقود في الصغار اه وفي معراج الدراية انها صورة فيما اذا كان له خمس وعشرون من النوق
 قال وانما لم تصور خمسة لأن أبا يوسف أوجب واحدة منها وذلك لا يتصور في أقل من خمس وعشرين
 وهذا الخلاف فيما اذا لم يكن مع الصغار كبير فاما اذا كان فتجب بالاجماع حتى لو كان مع تسع
 وثلاثين جلا من تجب ويؤخذ المسن وكذلك في الابل والبقر اه وفي غاية البيان معزيا إلى
 الزيادة رجل له تسعة وثلاثون جلا ومسنة واحدة فان كانت المسنة وسطا أخذت وان كانت جيدة
 لم تؤخذ ويؤدى صاحب المال شاة وسطا وان كانت دون الوسط لم يجب الا هذه فان هلكت الكبيرة
 بعد الحول بطل الواجب كله عند أبي حنيفة ومحمد لأن الصغار كانت تبعا للكبار عندهما وعند
 أبي يوسف يجب في الباقي تسعة وثلاثون جزأ من أربعين جزأ من جل لأن الفضل على الجمل انما
 وجب باعتبار الكبيرة فبطل بهلاكها واذا هلك الكل الا الكبيرة فان فيها جزأ من أربعين جزأ
 من شاة مسنة وكذلك رجل له أربعة وعشرون فصيلا وبنت مخاض مسنة أو وسط وكذلك تسعة
 وعشرون عجولا وفيها مسنة أو تسعة ثم الاصل الذي يعتبر في حال اختلاط الصغار والكبار ان
 يكون العدد الواجب في الكبار موجودا كما اذا كان له مسنتان ومائة وتسعة عشر جلا فانه يجب
 مسنتان في قوله اما اذا كان له مسنة ومائة وعشرون جلا يجب مسنة واحدة عند أبي حنيفة ومحمد
 وعند أبي يوسف تجب مسنة وجل وكذلك تسعة وخمسون عجولا وتبيع حيث يؤخذ التبيع فحسب
 عندهما لأنه ليس فيها ما يجزئ في الوجوب غيره وقال أبو يوسف يؤخذ التبيع وعجل معه وتماه
 في شرح الزيادات لقاضيخان (قوله ولا في العلوقة والعوامل) للتبعيد ليس في الحوامل والعوامل
 والعلوفة صدقة ولأن السبب هو المال النامي ودليله الاسامة أو الأعداد للتجارة ولم يوجد اولان في
 العلوقة تتراكم المؤنة فينعدم النماء معنى والمراد بنفي الزكاة عن العلوقة زكاة السائمة لانها لو
 كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة والمراد بنفيها عن العوامل التعميم والعلوفة بفتح العين ما
 يعلف من الغنم وغيرها الواحد والجمع سواء والعلوفة بالضم جمع علف يقال علفت الدابة ولا يقال
 أعلفتها والدابة معلوقة وعلف كذا في غاية البيان وقد مناعن القنيسة انه لو كان له ابل عوامل
 يعمل بها في السنة أربعة أشهر ويسمنها في الباقي ينبغي أن لا تجب فيها الزكاة (قوله ولا في العفو)

ولا في الحملان والفصلان
 والبهاجيل ولا في العلوقة
 والعوامل ولا في العفو

(قوله وهو الاصح) قال
 في النهر لعل وجهه انه
 على التصوير الأول لم يبق
 محلا للزراع حيث يوجد
 الواجب وهو الطعن في
 السنة الثانية كآب
 عليه في الحواشي السعدية

(قوله وقيد بالهلاك لانه لو استهلكه الخ) أقول المراد بالهلاك اخراج النصاب عن ملكه قصد الاستبدال بقوم مقامه فاستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك لقيام الثاني مقام الاول لان الزكاة ٢٣٥ لم تتعلق بعينه بخلاف السائمة

فان استبدالها ولو بجنسها استهلاك لان بدلها لا يقوم مقامها لتعلق الزكاة بعينها (قوله واختلاف فيما لو حبس السائمة للعنف الخ) قال في النهر الذي يقع في نفسي ترجيح الاول ثم رأيت

ولا الهالك بعد الوجوب

في البدائع جزم به ولم يحك غيره (قوله للعنف أو للماء) اللام بمعنى عن تأمل (قوله واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك) أي وليس بهلاك أيضا خلافا لما فهمه في النهر لقيام النصاب على حاله بوجود بدله بخلاف استبدال السائمة ولو بجنسها لتعلق الزكاة بعينها فلم يقم بدلها مقامها قال في البدائع ولو استبدال مال التجارة بمال التجارة وهي العروض قبل تمام الحول لا يبطل حكم الحول سواء استبدالها بجنسها أو بخلاف جنسها بلا خلاف لان وجوب الزكاة في أموال التجارة يتعلق بمعنى المال وهو المسالية

أي لازم كافي العفو وهو لغة مشترك بين أفضل المال وأفضل المرعى والمعروف والاعطاء من غير مسئلة والفاضل عن النفقة والمكان الذي لم يوطأ والصفح والاعراض عن عقوبة المذنب وشرعا ما بين النصب كالاربعة الزائدة على الخمسة من الابل الى العشر وكالعشرة الزائدة على خمس وعشرين من الابل فعند أبي حنيفة وأبي يوسف الزكاة في النصاب لافي العفو وعند محمد وزفر فيها ما حتى لو هلك العفو وبقي النصاب يبقى كل الواجب عند الاولين ويسقط بقدره عند الآخرين فلو كان له تسع من الابل أو مائة وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الابل أربعة ومن الغنم ثمانون لم يسقط شيء من الزكاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر يسقط في الاول أربعة اتساع شاة وفي الثانية ثلاثا شاة وفي الهداية وغيرها ان الهلاك يصرف بعد العفو الى النصاب الاخير ثم الى الذي يليه الى أن ينتهي عند الامام لان الاصل هو النصاب الاول وما زاد عليه تابع وعند أبي يوسف يصرف الى العفو أولا ثم الى النصب شائعا وفي المحيط ان هذه رواية ضعيفة عن أبي يوسف وظاهر الرواية عنه كقول امامه وتظهر فائدته فيما اذا كان له مائة واحد وعشرون شاة فهلك احدي وثمانون بقي من الواجب شاة عند الامام وعند الثلاثة يجب أربعون جزأ من مائة واحد وعشرين جزأ من شاتين ولو هلك شاة فقط بقي من الواجب شاة عنده وعند الثلاثة يسقط جزء واحد من مائة واحد وعشرين جزأ من شاتين ويبقى الباقي واذا كان له أربعون من الابل فهلك نصفها بعد الحول فعند الامام الواجب أربع شياه وعند أبي يوسف عشرون جزأ من ستة وثلاثين جزأ من بنت اللبون وعند محمد نصف بنت لبون ولو هلك عشرة من خمس وعشرين فعنده الواجب ثلاث شياه وعند الثلاثة ثلاثة أخماس بنت الخاض وفي غاية البيان ينبغي لك ان تعلم ان العفو عند أبي حنيفة في جميع الاموال وعندهما لا يتصور العفو الا في السوائم لان ما زاد على مائتي درهم لا عفو فيه عندهما اه (قوله ولا الهالك بعد الوجوب) أي لا شيء في الهالك بعد الوجوب فان هلك المال كله سقط الواجب كله وان بعضه فبجسابه وقال الشافعي يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء وهو مبني على ان الزكاة تجب في العين أو في الذمة فعندنا تجب في العين وهو المشهور من قول الشافعي وفي قول له تجب في الذمة والعين مرتبهة بها كذا في غاية البيان ثم الظواهر تؤيد ما قلنا مثل قوله عليه الصلاة والسلام ها تواربع العشور من كل أربعين درهما درهم أطلقه فشميل ما اذا تمكن من الاداء وفرط في التأخير حتى هلك وما اذا منع الامام أو الساعي بعد الطلب حتى هلك وفي الثاني خلاف وعامتهم على السقوط وهو الصحيح لانه لم يفوت بهذا المنع ملكا على أحد ولا يدا فصار كما لو طلب واحد من الفقراء ورجعه في فتح القدير بانه الاشبه بالفقه لان الساعي وان تعين لكن للمالك رأى في اختيار محل الاداء بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة في محال كثيرة والراى يستدعي زمانا فالحبس لذلك اه وقيد بالهلاك لانه لو استهلكه بعد الحول لا تسقط عنه لوجود التعدي واختلف فيما لو حبس السائمة للعنف أو للماء حتى هلكت قبل هو استهلاك فيضمن وقيل لا يضمن كالوديعة اذا منعها لذلك حتى هلكت لم يضمن كذا في المعراج وقدمنا أن البراء عن الدين بعد الحول مطلقة ليس باستهلاك فلا زكاة فيه وفي الخاتمة واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك

والقيمة فكان الحول منعدا على المعنى وانه قائم لم يغت بالاستبدال وكذلك الدراهم والدنانير اذا باعها بجنسها أو بخلاف جنسها بان يبيع الدراهم بالدراهم أو الدنانير بالدنانير أو الدراهم بالدنانير وقال الشافعي ينقطع حكم الحول فعلى قياس قوله لا تجب الزكاة في مال الصيارفة لوجود الاستبدال منهم ساعة فساعة كما اذا باع السائمة بالسائمة ولنا ان الوجوب في الدراهم والدنانير متعلق بالمعنى

أيضا لا بالعين والمعنى قائم بعد الاستبدال فلا يبطل حكم الحول كما في الحول بخلاف ما إذا استبدل السائمة بالسائمة لأن الحكم هناك يتعلق بالعين فيبطل الحول ٢٣٦ المنعقد على الأول فيسأنف للثاني حول اه وياتي قريبا نحوه في كلام المؤلف عن المعراج

وبغير مال التجارة استهلاك واستبدال مال السائمة بالسائمة استهلاك واقراض النصاب بعد الحول ليس باستهلاك وإن نوى المال على المنقوض وكذا لو أعار ثوب التجارة بعد الحول اه وإنما كان يبيع السائمة استهلاكاً كاملاً لئلا يوجب فيها متعلق بالصورة والمعنى فيبيعها يكون استهلاكاً كاملاً استبدالاً وإذا باعها وإن كان المصدق حاضراً فهو بالخيار إن شاء أخذ بقيمة الواجب من البائع وتم البيع في الكل وإن شاء أخذ الواجب من العين المشتراة وبطل البيع في القدر المأخوذ وإن لم يكن حاضراً وقت البيع وحضر بعد التفرق عن المجلس فإنه لا يأخذه من المشتري وإنما يأخذ بقيمة الواجب من البائع ولو باع طعاماً واجب به العشر فالمصدق بالخيار إن شاء أخذ من البائع وإن شاء من المشتري سواء حضر قبل الافتراق أو بعده لأنه تعلق العشر بالعين أكثر من تعلق الزكاة بها ألا ترى أن العشر لا يعتبر فيه المالك بخلاف الزكاة ولو مات من عليه العشر قبل أدائه من غير وصية يؤخذ من تركته بخلاف الزكاة كذا في البدائع وفي معراج الدراية ولو استبدل السائمة بنفسها ينقطع حكم الحول لأن وجوب الزكاة في السائمة باعتبار عينها وفي غيرها باعتبار ماليتها فالعين الثانية في السائمة غير الأولى لفوات متعلق الوجوب بخلاف العروض لأن متعلق الوجوب هو المالبية وهي باقية مع الاستبدال اه وقيدوا بالاستبدال لأن إخراج مال الزكاة عن ملكه بغير عوض كالهبة من غير الفقير والوصية أو بعوض ليس بمال بان تزوج امرأة أو صالح به عن دم العمد أو اختلعت به المرأة فهو استهلاك فيضمن به الزكاة وقولهم إن استبدال مال التجارة بمثله ليس باستهلاك يستثنى منه ما إذا حابي بما لا يتغابن الناس في مثله فإنه يضمن قدر زكاة الحياية ويكون ديناً في ذمته وزكاة ما بقي تتحول إلى العين تبقى بيتانها كما في البدائع فإذا صار مستهلكاً كالهبة بعد الحول وإذا رجع بقضاء أو غيره لا شيء عليه ولو ملكته عنده بعده لأن الرجوع فسخ من الأصل والنقود تتعين في مثله فعاد إليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان ولو رجع بعدما حال الحول عند الموهوب له فكذلك خلافاً لفرقيما لو كان بغير قضاء اه يقول يجب على الموهوب له أنه مختار فكان تملكاً قلنا بل غير مختار لأنه لو امتنع عن الرد أجبر كذا في فتح القدير وقولهم إن الرجوع فسخ من الأصل ليس على إطلاقه فقد صرحوا في الهبة أن الواهب لا يملك الزائد المنفصلة برجوعه وفي الظهيرية ولو وهب النصاب ثم استفاد ما لا في خلال الحول ثم رجع في الهبة يستأنف الحول في الاستفادة من حين استفادته فهذه المسئلة تدل على أن الرجوع في الهبة ليس فسخاً للهبة من الأصل إذ لو كان فسخاً لما وجب استئناف الاستفادة من وقت الاستفادة اه بلفظه ثم اعلم أنه لو وهب النصاب في خلال الحول ثم تم الحول عند الموهوب له ثم رجع الواهب بقضاء أو غيره فلا زكاة على واحد منهما كما في الحامية وهي من حيل إسقاط الزكاة قبل الوجوب كما لا يخفى وفي المعراج ولو حال الحول على مائتي درهم ثم ورث مثلها غلطه بها وهلك النصف سقط نصف الزكاة لأن أحدهما ليس بتابع للآخر بخلاف ما لو ربح بعد الحول مائتين ثم هلك نصف الكل محتاطاً لم يسقط شيء لأن الربح تباع فيصرف الهلاك إليه كالعفو وعندهما لا يتصور العفو في غير السواثم اه وسوى في المحيط بين الارث والربح عندهما في عدم السقوط وعند محمد يسقط نصفها وتعام تغاريعها فيه وفي المعراج ولو باع السواثم قبل

(قوله وبغير مال التجارة استهلاك) قيدته في الفتح بأن ينوي في البذل عدم التجارة عند الاستبدال قال وإنما قلنا ذلك لأنه لو لم ينو في البذل عدم التجارة وقد كان الأصل للتجارة يقع البذل للتجارة (قوله وحضر بعد التفرق عن المجلس) قيد بالمجلس لما في الولوجية المراد من التفرق بالبذل حتى لو كانا في مجلس العقد كان للساعي أن يأخذ من المشتري وإن كان قد قبضه ونقله لأن تمام البيع قبل التفرق بالأبدان مجتهد فيه والساعي في مال الصدقة بمنزلة القاضي في سائر الأحكام لثبوت ولايته فيها فكان للساعي أن يجتهد فإن أدى اجتاده إلى أن البيع قد تم أخذ الزكاة من البائع لأن الحق في ذمة البائع لأن البائع استهلك المال بأخراجه عن ملكه فصار الحق واجباً في ذمته وإن أدى اجتاده إلى أن البيع لم يتم أخذ من المشتري لأن الحق في عين المال بعد فإخذ منه دون ذمة

البائع وطريق الاختصاصه أن يجبر البائع على الاداء منه وهو المراد من الاخذ من المشتري اه (قوله وفي المعراج تمام ولو باع السواثم الخ) قال في متن درر البحار وشرحه غرر الاذكار ولا يكره أي يجوز أبو يوسف بلا كراهة حيلة دفعها أي منع وجوب الزكاة بأن يستبدل نصاب السائمة آخر الحول أو يخرجها عن ملكه في آخره ثم يدخلها الآن وهذا امتناع عن الوجوب

لا بطلان حق الغير اذ ربما يخاف عدم امتثال امره تعالى فيكون عاصيا والفرار من المعصية طاعة وفي المحيط هذا أصح ومحمد خالفه
 أي أبو يوسف وكره حيلة دفعها ومعه الشافعي واختار قوله الشيخ جيد الدين الضرير لان في الحيلة اضرار بالفقراء وقصد ابطال
 حقهم ما لا وكذا الخلاف في حيلة دفع الشفعة وأما الاحتمال بعد وجوب الشفعة فيكره اتفاقا وقيل الفتوى في الشفعة على قول
 أبي يوسف وفي الزكاة على قول محمد وهذا تفصيل حسن وتحرم حيلة دفع وجوب ٢٢٧ الزكاة عند الاكثرين من الفقهاء

حتى أفسد مالك البيع
 لدفع الوجوب وحرم
 الشافعي البيع له وان صح
 وقال أجدان نقص
 النصاب في بعض المحول
 أو بآءه أو بدله بغير
 حنسه انقطع المحول الا
 أن يقصد بذلك الفرار
 من الزكاة عند قرب
 ولو وجب سن ولم يوجد
 دفع أعلى منها وأخذ
 الفضل أو دونها ورد
 الفضل أو القيمة

وجوبها فلا تسقط اه
 (قوله وفي ذلك العود على
 الموضوع بالنقض) قال
 في النهز كيف يعود على
 موضوعه بالنقض مع
 جواز دفع القيمة اه وقد
 يقال عليه ان القيمة
 لا تتيسر للمالك في كل
 وقت فاذا لم يكن عنده
 الواجب ولا القيمة وامتنع
 الساعي عن أخذ الأعلى
 لزم العسر فتدبر (قوله
 لانه ليس شراء حقيقيا)
 قال في النهز كونه ليس
 بشراء حقيقة بل ضمنا
 لا يقتضي الاجبار كيف

تمام المحول بيوم فرار عن الوجوب قال محمد يكره وقال أبو يوسف لا يكره وهو الأصح ولو باعها
 للشفقة لا يكره بالاجماع ولو احتال لاسقاط الواجب يكره بالاجماع ولو فر من الوجوب بخلا لا نأثما
 يكره بالاجماع اه (قوله ولو وجب سن ولم يوجد دفع أعلى منها وأخذ الفضل أو دونها ورد الفضل
 أو دفع القيمة) بيان لمسئلتين الاولى لو وجب عليه سن كبت مخاض مثلا ولم تكن عنده فصاحب
 المال مخير ان شاء دفع الأعلى واسترد الفضل أو الأدنى ورد الفضل فقد جعل الخيار للمالك دون
 الساعي فيهما وقد صرح به في المبسوط وقال ليس للساعي اذا عين المالك سنا أن يأبي ذلك في
 الصورتين واستثنى في الهداية من ذلك ما اذا أراد المالك دفع الأعلى وأخذ الفضل من الساعي فانه
 لا اجبار على الساعي لانه شراء فحينئذ لم يكن للمالك خيار في هذه الصورة وتبعه في التبيين وتعبه
 في غاية البيان بان الزكاة وجبت بطريق اليسر فاذا كان للساعي ولاية الامتناع من قبول الأعلى
 يلزم العسر وفي ذلك العود على الموضوع بالنقض فلا يجوز وأيضافه خلاف السنة لان من لزمه
 الحققة تقبل منه المجذعة اذا لم تكن عنده حققة وكذلك من لزمه بنت لبون وعنده حققة يقبل منه
 الحققة ويعطى المصدق عشرين درهما أو شاتين كما في صحيح البخاري وهو دليلنا على دفع القيمة في
 الزكاة وهي في المسئلة الثانية وتقدير الفضل بالعشرين أو الساتين بناء على الغالب لانه تقدير لازم
 اه وأما قولهم انه شراء ولا اجبار فيه فمنوع لانه ليس شراء حقيقيا ولم يلزم من الاجبار ضرر
 بالساعي لانه عامل لغيره فالظاهر اطلاق المختصر من ان الخيار للمالك فيه ما لكان ذلك في الأصل
 ان الخيار للمصدق أي الساعي ورده في النهاية والمعراج بان الصواب خلافه وذكر في البدائع ان الخيار
 لصاحب المال دون المصدق الا في فصل واحد وهو ما اذا أراد صاحب المال أن يدفع بعض العين
 لاجل الواجب والمصدق بالخيار بين أن لا يأخذ وبين أن يأخذ بان كان الواجب بنت لبون فاراد
 أن يدفع بعض الحققة بطريق القيمة فالمصدق ان شاء قبل وان شاء لم يقبل لمافي من تشقيص العين
 والتشقيص في الاعيان عيب فكان له أن لا يقبل اه وتعبه الزباني بانه غير مستقيم لوجهين
 أحدهما انه مع العيب يساوي قدر الواجب وهو المعترف في الباب والثاني ان فيه اجبار المصدق على
 شراء الزائد اه وقد قدمنا ان جبره على شراء الزائد مستقيم ولا يخفى ان في التشقيص اضرارا
 بالفقراء فلم يملك رب المال ذلك فاستقام ما في البدائع لكان قيد المصنف الخيار المذكور بين الامور
 الثلاثة بعدم وجود السن الواجب كما في أكثر الكتب وهو قيد اتفاق لان الخيار ثابت مع وجود
 السن الواجب ولذا قال في المعراج وظن بعض أصحابنا ان أداء القيمة بدل عن الواجب حتى لقب
 المسئلة بالابدال وليس كذلك فان المصير الى البدل لا يجوز الا عند عدم الأصل وأداء القيمة مع
 وجود المنصوص عليه جائز عندنا اه وفي البدائع اختلف أصحابنا فعند الامام الواجب فيما عدا
 السواثم جزء من النصاب معنى لاصوره وعندهم ما صوره ومعنى لكن يجوز اقامه غيره مقامه معنى

والفاضل عن الواجب يصير ملكا للساعي ولا طريق لتملكه اياه الا بالشراء (قوله والثاني ان فيه اجبار المصدق على شراء الزائد)
 لم يظهر لنا هذا الكلام ولم أر من تعقبه وفي كلام المؤلف تسليم له وانه لا يضر ولقائل أن يقول انه غير وارد على ما في البدائع لان
 كلامه فيما اذا دفع البعض عن الواجب عليه بطريق القيمة والزائد باق على ملك المالك لانه يأخذ منه قيمة الزائد والا كان هذا
 عين دفع الأعلى وأخذ الفضل ولم يكن فيه تشقيص أصلا فتدبر ثم ظهر لي ان هذا الثاني راجع الى اطلاق قول البدائع أولان

ويؤخذ الوسط

الحيار لصاحب المال
فانه يشمل ما اذا اراد دفع
الاعلى وأخذ الزائد
ثم رأيت صاحب النهر
نعم على ذلك (قوله بقفيز
دقل) الدقل محركة أردأ
التمرقاموس

واختلف في السوائم على قوله فقيل هي كغيرها وقيل الواجب المنصوص عليه من حيث المعنى
وعندهما الواجب المنصوص عليه صورة ومعنى لكن يجوز إقامة غيره مقامه معنى ويتنى على هذا
الاصول مسائل الجامع له ما ثاقف من خنطة للتجارة تساوى مائتي درهم ولا مال له غيرها فان أدى من
عيناها يؤدي خمسة أفقرة بخلاف وان أدى قيمتها فعنده تعتبر القيمة يوم الوجوب في الزيادة
والنقصان وعندهما في الفصلين يعتبر يوم الاداء واختاف على قوله في السوائم فقيل يوم الوجوب
وقيل يوم الاداء حسب الاختلاف السابق وتماه فيه وفي المحيط يعتبر في قيمة السوائم يوم الاداء
بالاجماع وهو الاصح وذكروا في الجامع لو فسدت الخنطة بما أصابها حتى صارت قيمتها مائة فانه يؤدي
درهمين ونصفا بخلاف اذا اختار القيمة لانه هلك جزء من العين فسقط ما يتعلق به من الواجب
وان زادت في نفسها قيمة والعبرة ليوم الوجوب اه وفي الهداية ويجوز دفع القيمة في الزكاة
والكفارة وصدقة الفطر والعشر والنذر اه وفي فتح القدير لو أدى ثلاث شياه سمان عن أربع
وسط أو بعض بيت لبون عن بنت مخاض جاز لان المنصوص عليه الوسط فلم يكن الاعلى داخل في
النص والجودة معتبرة في غير الربويات فتقوم مقام الشاة الرابعة بخلاف ما لو كان مثلما بان أدى
أربعة أفقرة جيدة عن خمسة وسط وهي تساويها لا يجوز أو كسوة بان أدى ثوبا يعدل ثوبين لم يجز
الا عن ثوب واحد ونذر ان يهدي شاتين أو يعتق عبيدين وسطين فاهدى شاة أو أعتق عبدا يساوي
كل منهما وسطين لا يجوز أما الاول فلان الجودة غير معتبرة عند المقابلة بجنسها فلا تقوم الجودة
مقام القفيز الحامس وأما الثاني فلان المنصوص عليه مطلق الثوب في الكفارة لا بقيد الوسط فكان
الاعلى وغيره داخل تحت النص وأما الثالث فلان القرية في الازالة والتحرير وقد اترمت اراقتين
وتحريرين فلا يخرج عن العهدة بواحد بخلاف النذر بالتصدق بان نذر ان يتصدق بشاتين
وسطين فتصدق شاة بقدرهما جاز لان المقصود اغناء الفقير وبه تحصل القرية وهو يحصل بالقيمة
وعلى ما قلنا لو نذر ان يتصدق بقفيز دقل فتصدق بنصفه جيد يساوي تمامه لا يجوز لانه لا يجوز
لا قيمة لها هنا للربوية وللمقابلة بالجنس بخلاف جنس آخر لو تصدق بنصف قفيز منه يساويه جاز اه
قيد المصنف بالزكاة لانه لا يجوز دفع القيمة في النجاسات والهدايا والعق لان معنى القرية اراقة الدم
وذلك لا يتقوم وكذلك الاعتاق لان معنى القرية فيه اتلاف الملك ونفي الرق وذلك لا يتقوم كذا في
غاية البيان ولا يخفى انه مقيد ببقاء أيام التحرر وأما بعد ما يجوز دفع القيمة كما عرف في الاضحية
والسن هي المعروفة والمراد بها هنادات سن اطلاقا لبعض على الكل أو مسمى بها صاحبها كما سمى
المسنة من النوق بالناب لان السن مما يستدل به على عمر الدواب ووقع هنا اطلاق المصدق على
الساعي وهو مشتبه برب المال والفرق بينهما انه ان كان بالصادا المخففة والبال المشددة المكسورة
فهو بمعنى أخذ الصدقة وان كان بالصادا المشددة والبال المكسورة المشددة فهو المعطى لها
(قوله ويؤخذ الوسط) أى في الزكاة لقوله عليه الصلاة والسلام لا تأخذوا من خيرات أموال الناس
أى كرائمها وخدوا من حواشي أموالهم أى من أوساطها ولان فيه نظرا من الجائنين كذا في الهداية
والخزرات جمع خرة بتقديم الزاى المنقوطة على الراء المهملة وفي الحاشية ولا تؤخذ الربا والا كولة
والمساخض وغل الغنم لانها من الكرائم وقد نهى عن أخذ الكرائم ولا تؤخذ الهرم ولا ذات عوار
لان أن يشاء المصدق اه والا كولة الشاة السمينة التي أعدت للاكل والربا بضم الراء المشددة
وتشديد الباء مقصورة وهي التي تربي ولدها كذا في المغرب والمساخض التي في بطنها ولد وقد أطل

فيه في البدائع وذكر انه ليس للساعي أخذ الادون وهو مخالف لما في الخانية وفي فتح القدير ان
 الأدلة تقتضي أن لا يجب في الأخذ من العجاف التي ليس فيها وسط اعتبار أعلاها وأفضلها وقد
 قدمنا عنهم خلافا في صدقة السواثم اه وفي المعراج وذكر الحاكم الجليل في المنتقى الوسط أعلى
 الادون وادون الأعلى وقيل اذا كان عشرون من الضأن وعشرون من المعز يأخذ الوسط ومعرفة
 أن يقوم الوسط من المعز والضأن فتؤخذ شاة تساوي نصف قيمة كل واحد منهما مثلا الوسط من
 المعز تساوي عشرة دراهم والوسط من الضأن عشرين فتؤخذ شاة قيمتها خمسة عشر اه وكذا في
 البدائع وفيه ولو كان له خمس من الابل كلها بنات مخاض أو كلها بنات لبون أو حقا أو جذاع
 ففيها شاة وسط وفي الفتاوى الظهيرية اذا كان رجل نخيل تمر جيد برقي ودقل قال أبو حنيفة
 يؤخذ من كل نخلة حصتها من العشر وقال محمد يؤخذ من الوسط اذا كانت أصنافا ثلاثة جيد
 ووسط ووردي اه وهذا يقتضي أن أخذ الوسط انما هو فيما اذا اشتمل المال على جيد ووسط
 وردي أو على صنفين منهما أما لو كان المال كله جيدا كاربعة شاة أو كولة فإنه يجب واحدة
 من الكراثم لاشاة وسط عند الامام خلافا لمحمد كما لا يخفى (قوله ويضم مستفاد من جنس نصاب
 اليه) لان النبي صلى الله عليه وسلم أوجب في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض الى خمس
 وثلاثين فاذا زادت واحدة ففيها بنت لبون من غير فصل بين الزيادة في أول الحول أو في أثنائه
 ولانه عند المجانسة يتعسر التمييز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد وما شرط الحول الا للتيسير
 والمراد بالضم أن تجب الزكاة في الفائدة عند تمام الحول على الاصل قيد بالجنس لان المستفاد من
 خلاف جنسه كالابل مع الشياه لا تضم لانه لا يؤدي الى التعسير لانه لا ينغقد الحول عليه ما لم يبلغ
 نصابا ثم كل ما يستفاد من هذا الجنس يضم اليه وقيد بالنصاب لانه لو كان النصاب ناقصا وكل
 مع المستفاد وان الحول ينغقد عليه عند الكمال كذا في الاستيعاب بخلاف ما لو كان له نصاب في
 أول الحول فهلك بعضهم في أثناء الحول واستفاد تمام النصاب أو أكثر يضم أيضا عندئذ لان نقصان
 النصاب في أثناء الحول لا يقطع حكم الحول فصار المستفاد مع النقصان كالاستفاد مع كماله كذا في
 غاية البيان وأما في المستفاد فشمع المستفاد ميراث أو هبة أو شراء أو وصية وسياق أن أحد التقدين
 يضم الى الآخر وان العروض للتجارة تضم الى التقدين للجنسية باعتبار قيمتها وفي المحيط لو كان
 له مائتا درهم دين واستفاد في خلال الحول مائة درهم فإنه يضم المستفاد الى الدين في حوله بالاجماع
 واذا تم الحول على الدين فعند أبي حنيفة لا يلزمه الاداء من المستفاد ما لم يقبض أربعين درهما
 وعندهما يلزمه وان لم يقبض من الدين شيئا وائدة الخلاف تظهر فيما ادّامات من عليه مغلصا
 سقط عنه زكاة المستفاد عنده وعندهما يجب اه وأشار بقوله اليه أي الى النصاب الى انه لا بد من
 بقاء النصاب المضموم اليه ولذا قال في المحيط ولو هب له ألف ثم استفاد ألفا قبل الحول ثم رجع
 الواهب في الهبة بقضاء قاض فلا زكاة عليه في الألف الفائدة حتى يعرض حول من حين ملكها لانه
 بطل حول الاصل وهو الموهوب فيبطل في حق التبع اه وفي المبسوط ولو ضاع المال الاول فإنه
 يستقبل الحول على المستفاد منه من ملكه فان وجد درهمين من دراهم الاول قبل الحول بيوم ضمه
 الى ما عنده فزكى الكل لان بالضياح لا ينعدم أصل الملك وانما تنعدم يده وتصرفه واذا ارتفع ذلك
 قبل كمال الحول كان كأن الضياح لم يكن اه ولا يخفى ان الضم المذكور عند عدم مانع أما اذا
 وجد مانع منه فلا ضم ولذا قال في المحيط ولا يضم أثمان الابل والبقر والغنم المزكاة الى ما عنده من

ويضم مستفاد من جنس
 نصاب اليه

النصاب من جنسه عند أبي حنيفة لأن في الضم تحقيق الثنى في الصدقة لأن الثنى إيجاب الزكاة مرتين على مالك واحد في مال واحد في حول واحد وأنه منفي لقوله عليه الصلاة والسلام لا ثنى في الصدقة وعندهما يضم ولو جعل السائمة علوقة بعد ما زكاهما ثم باعها يضم ثمنها إلى ما عنده من حراجها عن مال الزكاة فصار كمال آخوف لم يؤد إلى الثنى وكذا لو جعل العبد المؤدى زكاته للخدمة ثم باعه يضم ثمنه إلى ما عنده ولو أدى صدقة الفطر عن عبد الخدمة أو أدى عشر طعامه ثم باعه ضم ثمنه إلى ما عنده لأنه ليس ببذل مال أديت الفطرة عنه لأن الفطرة إنما تجب بسبب رأس عونه وبلى عليه دون المألية ألا ترى أنها تجب عن أولاده الأحرار والثلث بدل المألية والعشر إنما تجب بسبب أرض نامية لا بالحراج فلم يثبت الاتحاد حتى لو باع الأرض النامية لا يضم ثمنها إلى ما عنده عند أبي حنيفة ومن عنده نصابان من جنس واحد أحدهما ثمن أبل من زكاة واستفاد نصابا من جنسها فإنه يضم إلى أقربهما حولاً لأنهما استويا في علة الضم وترجح أحدهما باعتبار القرب لكونه أنفع للفقراء ولو كان المستفاد رجحاً أو ولد أضمه إلى أصله وإن كان أبعد حولاً لأنه يرجح باعتبار التفرع والتولد لأنه تبع وحكم التبعية لا يقطع عن الأصل ولو أدى زكاة الدراهم ثم اشترى بها سائمة وعنده من جنسها سائمة لم يضمها إليه لأنها بدل مال أديت الزكاة عنه اه (قوله ولو أخذ العشر والحراج والزكاة بغاة لم يؤخذ أخرى) أي لم يؤخذ مرة أخرى لأن الإمام لم يحكمهم والمجباية بالمجباية قال في الهداية وأفتوا بأن يعيدوهما دون الحراج لأنهم مصارف الحراج لكونهم مقاتلة والزكاة مصرفها الفقراء ولا يصرفونها إليهم وقيل إذا نوى بالدفع التصديق عليهم سقط عنه وكذا الدفع إلى كل جائر لأنهم بما عليهم من التبعات فقراء والأول أحوط اه أطلق في الزكاة فشمع الأموال الظاهرة والباطنة ولذا قال في المسوط الأصح أن أرباب الأموال إذا نوا وعند الدفع إلى الظلمة التصديق عليهم سقط عنهم جميع ذلك وكذا جميع ما يؤخذ من الرجل من المجبايات والمصادرات لأن ما بأيديهم أموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق مالهـ م فهم بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلمة يجوز دفع الصدقة لعلي بن عيسى بن ماهان وإلى خراسان وكان أميراً ببلخ وجبت عليه كفارة عيّن فسأل فافتوه بالصيام فجعل يبكي ويقول لحشمه أنهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة عيّن من لا عليك شيئاً قال في فتح القدير وعلى هذا الوأوصى بثلث ماله للفقراء فدفع إلى السلطان الحائر سقط ذكره قاضيه في الجامع الصغير وعلى هذا فافكارهم على يحيى بن يحيى تليذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة في كفارة عليه بالصوم غير لازم وتعليقهم بأنه اعتدأ للناسب المعلوم الإلغاء غير لازم لجواز أن يكون للاعتدال الذي ذكرناه من فقرهم لكونه أشق عليه من الاعتاق ليكون هو المناسب المعلوم الإلغاء وكونهم لهم مال وما أخذوه خاطو به وذلك استهلاك إذا كان لا يمكن تميزه عنه عند أبي حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا تجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير ضائر لا اشتغال ذمتهم بمثله والمديون بقدر ما في يده فقير اه وظاهر ما صححه السرخسي أنه لا فرق بين الأموال الظاهرة والباطنة وصحح الوأوصى عدم الجواز في الأموال الباطنة قال وبه يفتى لأنه ليس للسلطان ولاية الزكاة في الأموال الباطنة فلم يصح الأخذ اه وفي الظهيرة الأفضل لصاحب المال الظاهر أن يؤدى الزكاة إلى الفقراء بنفسه لأن هؤلاء لا يضعون الزكاة مواضعها فاما الحراج فانهم يضعونه مواضعه لأن موضع الحراج المقاتلة وهو لا مقاتلة اه وفي التبيين واشترط أخذهم الحراج ونحوه وقع اتفاقاً حتى لو لم يأخذوا منه سنين وهو عندهم لم يؤخذ منهم شيء أيضاً إذا كرنا اه

والضمير في قوله وهو عندهم عائدا الى من وجب عليه الخراج ونحوه وضمير الجماعة في عندهم عائدا الى
البغاة أى ومن وجب عليه عند البغاة وأطلق فيمن وجب عليه الخراج فشمّل الذي كالمسلم وأشار
المصنف الى ان الحر في لو أسلم في دار الحرب وأقام فيها سنين ثم خرج اليه لم يأخذ منه الامام الزكاة لعدم
الحماية ونفتيه بادائها ان كان عالما بوجوبها والا فلا زكاة عليه لان الخطاب لم يبلغه وهو شرط
الوجوب (قوله ولو عجل ذونصاب لسنين أولنصب صح) أما الأول فلانه أدى بعد سب الوجوب
فيجوز لسنة ولسنين كما اذا كفر بعد الخرج وأما الثاني فلان النصاب الأول هو الأصل في السببية
والزائد عليه تابع له قيد بقوله ذونصاب لانه لو عجل قبل أن يمّاك تمامه ثم تم الحول على النصاب
لا يجوز وفيه شرطان أحدهما أن لا ينقطع النصاب في أثناء الحول وأن يكون كاملا في آخره فتفرع
على الأول أنه لو عجل ومعه نصاب ثم هلك كله ثم استفاد فتم الحول على النصاب لم يجز المجهل بخلاف
ما اذا بقي في يده منه شيء وعلى الثاني ما لو عجل شاة عن أربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلاثون
فان كان صرفها الى الفقراء والمجهل نقل بخلاف ما اذا أدى بعد الحول الى الفقير وانقص النصاب
بادائه فان الزكاة واجبة وان كانت قائمة في يد الساعي فالصحيح وقوعها زكاة فلا يستردها لان الدفع
الى المصدق لا يزيل ملكه عن المدفوع ولا فرق بين السواثم والنقود في هذا ولا فرق بين أن تكون
الزكاة في يد الساعي حقيقة أو استهلاكها أو أنفقها على نفسه قرضاً أو أخذها الساعي من عماله
لانه كقيام العين حكما بخلاف ما اذا صرفها الساعي الى الفقراء أو الى نفسه وهو فقير فانه كصرفها
بنفسه فلا يجوز المجهل كما لو ضاعت من يد الساعي قبل الحول ووجدتها بعده فلا زكاة وللمالك أن
يستردها فلو لم يستردها حتى دفعها الساعي الى الفقراء لم يضمن الا ان كان المالك نهاه ثم اعلم ان
وقوعها زكاة فيما اذا أخذها الساعي من عماله انما هو في غير السواثم أما في السواثم فلا تنع زكاة
لنقصان النصاب ويستردها المالك ويضمن الساعي قيمتها ما عاها ويكون الثمن له وانما كان
كذلك في السائمة لانها لما خرجت عن ملك المجهل بذلك السبب فيتم الحول يصير ضمانا بالقمة
والسائمة لا يكمل نصابها بالدين بخلاف نصاب الدراهم لانه يكمل بالدين وهذا كله اذا لم يستفد
قدر ما عجل ولم ينقص ما عنده وان استفاده صار المؤدى زكاة في لوجه كلها من وقت التجهيل
والا يلزم هنا كون الدين زكاة عن العين في بعض الوجوه ولا يجب عليه زكاة المسته ادوان انتقص
ما في يده فلا تجب في الوجوه كلها فيستردان كان في يد الساعي وان استهلكها أو أكلها قرضاً أو
بجهة العمالة ضمن ولو تصدق بها على الفقراء أو نفسه وهو فقير لا يضمن الا ان تصدق بها بعد الحول
فيضمن عنده علم بالنقصان أو لم يعلم وعندهما ان علم وان كان نهاه ضمن عند الكل وأما الفقير فلا
رجوع عليه في شيء من الصور لانه وقع صدقة ترضوا لم يجز المجهل عنها والحاصل ان وجوه هذه
المسئلة ثلاثة وكل وجه على سبعة لان المجهل اما أن يكون في يد الساعي أو استهلكه أو أنفقها على
نفسه قرضاً أو عمالة أو صدقة أو صرفه الى الفقراء أو ضاع من يد الساعي قبل الحول فهي إحدى
وعشرون وقد علم أحكامها وبسطه في شرح الزيادات لغايبها والمسئلة الثانية أعني ما اذا عجل
لنصب بعد ملك نصاب واحد مقيدة بما اذا ملك ما عجل عنه في سنة التجهيل فلو كان عنده مائتا
درهم فجعل زكاة ألف فان استفاد مالا أو ربح حتى صارت ألفاً ثم تم الحول وعنده ألف فانه يجوز
التجهيل وسقط عنه زكاة الألف وان تم الحول ولم يستفد شيئاً ثم استفاد المجهل لا يجزئ عن زكاتها
فاذا تم الحول من حين الاستفادة كان عليه أن يترك في السوط وأما الاستيجابي والكاكي

ولو عجل ذونصاب لسنين
أولنصب صح

السابق على حاله وما نقلناه
عن التنازع هناك
مؤيد له حيث صرح فيها
بانه لازكاة في تلك
الأموال وان بلغت نصابا
لانه مديون ولعل في
المسئلة خلافا كما قال في
الشرنبلالية وفي الفتق
ما يفيد الخلاف لنقله
بصيغة قالوا تجب فيه
الزكاة وانها تترك فيما
فيه خلاف اه فلتأمل
وقد منا تمام الكلام
على ذلك في أوائل كتاب
الزكاة

تجريد
وعشرين
العشر

(قوله يستثنى منه ما إذا عمل غاطا الخ) قال في النهر الظاهر أنه لا استثناء وان هذا من المسئلة الاولى (قوله بعد النبات الخ) سيأتي في باب العشر ان سببه الارض النامية بالخارج حقيقة وان وقته وقت خروج الزرع وظهور الثمرة عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف وقت الادراك وعند محمد عند التنقية والجذاذ اهـ وبه علم انه على قول أبي حنيفة ليس ماد كره هنا بتجيل بل هو أداء في وقته

باب زكاة المال

(قوله الا ان في عرفنا الخ) جواب عن تناوله السائمة أيضا مع انها غير مرادة في هذا الباب وأجاب الزيلعي وتبعه في الدرر والنهر بان أن في المال للمعهود في قوله عليه الصلاة والسلام ها توابع عشر أموالكم لان المراد به غير السوائم لان زكاتها غير مقدرة به قال في النهر وبهذا استغنى عما قبل المال في عرفنا يتبادر الى النقد والعروض اهـ وانظر ماوجه الاستغناء مع ان

والسفناقي وغيرهم وبهذا ظهر ما في فتاوى قاضيهان من انه لو كان له خمس من الابل الحوامل يعني المحبال فيجعل شاتين عنها وعما في بطنها ثم تجت خمس قبل الحول أجزاء ما جعل وان جعل عما تجمل في السنة الثانية لا يجوز اهـ لانه لما جعل عما تجمله في الثانية لم يوجد ما جعل عنه في سنة التجمل ففقد الشرط فلم يجز عما تجمله في الثانية وهو المراد من نفى الجواز وليس المراد نفى الجواز مطلقا لظهور انه يقع عما في ملكه وقت التجمل في الحول الثاني فهو وتجمل زكاة ما في ملكه لسنتين لان التعيين في الجنس الواحد لغو وكذا لو كان له ألف درهم بيض وألف سود فجعل خمسة وعشرين عن البيض فملكك البيض قبل تمام الحول ثم تم لازكاة عليه في السود ويكون المخرج عنها وكذا عكسه وكذا لو جعل عن الدنانير وادراهم ثم هلك الدنانير كان ما جعل عن الدراهم باعتبار القيمة وكذا عكسه قيدنا بالهلاك لانه لو جعل عن أحد المالين ثم استحق المال الذي جعل عنه قبل الحول لم يكن المجعل عن الباقي وكذا لو استحق بعد الحول لان في الاستحقاق جعل عما في ملكه فبطل تجمله كذا في فتاوى قاضيهان وبما ذكرناه اندفع ما في فتح القدير من الاعتراض على الفرع الاول المنقول من الفتاوى كما لا يخفى وقيدنا بكون الجنس قهرا لانه لو كان له خمس من الابل وأربعون من الغنم فجعل شاة عن أحد المصنفين ثم هلك لا يكون عن الآخر ولو كان له عين ودين فجعل عن العين فملكك قبل الحول جاز عن الدين وان هلكك بعده لا يقع عنه والدراهم والدنانير وعروض التجارة جنس واحد دليل الضم كما قدمناه وصرح به في المحيط هنا وفي الولوالجية وغيرهما رجل عنده أربعة مائة درهم فظن ان عنده خمسة مائة درهم وادى زكاة خمسة مائة فله أن يحتسب الزيادة للسنة الثانية لانه أمكن أن تجمل الزيادة تجملا اهـ فتقولنا فيما مضى يشترط أن يملك ما جعل عنه في حوله يستثنى منه ما إذا جعل غلطاً عن شيء يظن انه في ملكه ثم اعلم انه لو جعل زكاة ماله فابسر الفقير قبل تمام الحول أو مات أو ارتد جاز عن الزكاة لانه كان مصرفا وقت الصرف فصح الاداء اليه فلا ينتقض بهذه العوارض كذا في الولوالجية وأشار المصنف بجواز التجمل بعدم ملك النصاب الى جواز تجمل عشر زرع بعد النبات قبل الادراك أو عشر الثمر بعد الحروج قبل البلوغ لانه تجمل بعد وجود السبب وبعدم جوازه قبل ملك النصاب الى عدم جواز تجمل العشر قبل الزرع أو قبل الغرس واختلاف في تجمله قبل النبات بعد الزرع أو بعد ما غرس الشجر قبل خروج الثمرة فعند محمد لا يجوز لان التجمل للحادث لا للبذر ولم يحدث شيء وجوزه أبو يوسف لان السبب الارض النامية وبعد الزراعة صارت نامية ورده محمد بان السبب الارض النامية بحقيقة النماء فيكون التجمل قبلها واقعا قبل السبب فلا يجوز كذا في الولوالجية ولا يخفى ان الافضل لصاحب المال عدم التجمل للاختلاف في التجمل عند العلماء ولم أره منقولاً والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب زكاة المال

ما تقدم أيضاً زكاة مال لان المال كما روى عن محمد كل ما يملكه الناس من نقد وعروض وحيوان وغير ذلك الا ان في عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض وقدم الفضة على الذهب في بعض المصنفات اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله يجب في مائتي درهم وعشرين مثقالا ربع العشر) وهو خمسة دراهم في المائتين ونصف مثقال في العشرين والعشر بالضم أحد الأجزاء

تبادر الذهن الى العرف أقرب من تبادره الى المذكور في الحديث تأمل (قوله وقد صرح السيد بنكر كان الخ) ذكر ذلك تعقباً
لما قاله في توجيه تعبير القدوري بواجبة قال في السراج وفي هذا أي التوجيه ٢٤٣ المذكور نظراً وان أهل الأصول

يجمعون على ان مقادير
الزكوات ثبتت بالخبر
التواتر وان جاحدها
يكفر فيحمل كلامه أي
الموجه على مقادير ما زاد
على المائتي الدرهم
واشياء ذلك من الزيادة
على النصب فان ذلك لم
يثبت بالتواتر وانما ثبت
بأخبار الآحاد (قوله
زكي ربيع عشرة) أي
يعطى خمسة دراهم قيمتها
سبعة ونصف وهي مسألة
الابريق الآتية قريباً
(قوله فسماه كسوراً باعتبار
ما يجب فيه) فيكون من
ولو تبرأ أو حلياً أو آنية
ثم في كل خمس بحسابه

فيل ذكر الحال وإرادة
الحل وان الاموال محال
للزكاة كذا في السعدية
وعلى هذا الوجه فالجار
متعلق بنأخذ وشياً مفعول
به أو مفعول مطلق (قوله
وفيه نوع تأمل) لعل
وجهه انه يكون المفعول
به على هذا اللفظ الكسور
ويبقى شيئاً بلا كبير فائدة
وأيضاً فن شرط زيادتها
أن يكون مجسوراً ورها
نكرة عند الجمهور وخلافاً
للأحفش قلت وشم وجهه

العشرة وانما وجب ربع العشر لمحمد بن مسلم ليس فيمادون خمس أواق من الورق صدقة والاوقية
أربعون رهما كما رواه الدارقطني ومحدث على وغيره في الذهب وغير المصنف بالوجوب تبعاً للقدوري
في قوله الزكاة واجبة قالوا لان بعض مقاديرها وكيفياتها اثبتت بأخبار الآحاد وقد صرح السيد
بنكر كان في شرح المنار ان مقادير الزكوات ثبتت بالتواتر كتنقل القرآن واعداد الركعات وهذا
يقتضي كفاً جاحداً المقدار في الزكوات قيد بالنصب لان مادونه لازكاة فيه ولو كان نقصاناً سيرا
يدخل بين الوزنين لانه وقع الشك في كمال النصب فلا يحكم بكامله مع الشك كذا في البدائع (قوله ولو
تبرأ أو حلياً) بيان لعدم الفرق بين المصكوك وغيره كالمهر الشرعي وفي غير الذهب والفضة لا تجب
الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصاباً مصكوكاً من أحدهما لان لزومها مبني على المتقوم والعرف ان تقوم
بالمصكوك وكذا نصاب السرقة احتيالا لذلك قال في ضياء المحلوم التبرأ الذهب والفضة قبل أن يصاغ
ويعمل أو حلي المرأة معروف وجمعه حلي وحلي بضم الحاء وكسرها قال تعالى من حليهم يقرأ بالواحد
والجمع بضم الحاء وكسرها اه والمراد بالحلي هنا ما تتحلى به المرأة من ذهب أو فضة ولا يدخل الجوهر
واللؤلؤ بخلافه في الايمان فانه ما تتحلى به المرأة مطلقاً فتحبس بالنس للؤلؤ أو الجوهر في حلقها لا تتحلى
ولو لم يكن مرصعاً على المفتي به ودليل وجوب الزكاة في الحلي أحاديث في السنن منها قوله عليه الصلاة
والسلام لعائشة لما تزينت له بالفخاخ أتودين زكاهن قالت لا قال هو حسبك من النار والفخاخ
جمع فخخة وهي الحاتم الذي لا فصيل وفي المعراج وأما حكم الزكاة في الحلي والآواني فيختلف بين أداء
الزكاة من عينها وبين ادائها من قيمتها مثلاً لانه فصد وزنه مائتان وقيمتها ثمانمائة فلوزكي من
عينه زكي ربيع عشرة ولو أدى من قيمته فعند محمد يعدل الى خلاف جنسه وهو الذهب لان الجودة
معتبرة اما عند أبي حنيفة لو أدى خمسة من غير الآباء سقطت عنه الزكاة لان الحكم مقصور على الوزن ولو
أدى من الذهب ما يبلغ قيمته خمسة دراهم من غير الآباء لم يحز في قوله جميعاً لان الجودة متقومة
عند المقابلة بخلاف الجنس فان أدى القيمة وقعت عن القدر المستحق كذا في الايضاح وفي البدائع
تجب الزكاة في الذهب والفضة مضر وبأوتبر أو حلياً مصوغاً أو حلية سيف أو منطقة أو لحام أو
سرج أو الكواكب في المصاحف والآواني وغيرها اذا كانت تخلص عن الاذابة سواء كان يمسكها
للتجارة أو للنفقة أو للتجمل أو لم ينوشها اه (قوله ثم في كل خمس بحسابه) بضم الحاء المجعلة أحد
الاجزاء الخمسة وهو أربعون من المائتين وأربعة من قبل من العشرين ديناراً فيجب في الاول
درهم وفي الثاني قيراطان أو أد المصنف انه لا شيء فيما نقص عن الخمس والعفون الفضة بعد
النصاب تسعة وثلاثون واداملك نصاباً وتسعة وسبعين درهماً فاعليه ستة والباقي عفو وهكذا ما بين
الخمس الى الخمس عفوى الذهب وهذا عند أبي حنيفة وقال لا يجب فيما زاد بحسابه من غير عفو
لقوله عليه الصلاة والسلام وفيما زاد على المائتين فيحسابه وله قوله عليه السلام في حديث معاذ
لا تأخذ من الكسور شيئاً وقوله في حديث عمرو بن حزم ليس فيمادون الأربعين صدقة ولان المخرج
مدفوع وفي إيجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف وفي المعراج معنى الحديث الاول لا تأخذ من
الشيء الذي يكون المأخوذ منه كسوراً فسماه كسوراً باعتبار ما يجب فيه وقيل من زائدة وفيه نوع
تأمل اه ومما ينبغي على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخمسة دراهم مضى عليها عامان عنده عليه

أنموه وان يكون من الكسور بياناً لقوله شيئاً ثم رأيت في الحواشي السعدية (قوله ومما ينبغي على هذا الخلاف الخ) وبتني عليه
أيضاً ما ذكره في السراج رجل له ألف درهم حال عليها ثلاثة أحوال فعند أبي حنيفة يجب في الاولى خمسة وعشرون وفي الثانية

أربعة وعشرون وفي الثالثة ثلاثة وعشرون وعندهما الأولى خمسة وعشرون والثانية أربعة وعشرون وثلاثة أثمان درهم لان الكسور خمسة عشر والثالثة ٢٤٤ ثلاثة وعشرون ونصف وربع وثمان درهم أه ونقله في النهر كذلك قال بعض الفضلاء

قوله وثمان درهم صوابه وخمس ثمن درهم ونقله بعضهم وارتضاء وبين وجهه قلت وليس كذلك بل صوابه وثمان ثمن درهم لان الفارغ عن الدين في الحول الثالث تسعمائة وخمسون درهما وخمسة أثمان درهم ففي تسعمائة والمعتبر وزنها أداء ووجوبها في الدراهم وزن سبعة وهي أن تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل

وعشرين ثلاثة وعشرون درهما وفي ثلاثين ثلاثة أرباع درهم وفي خمسة أثمان درهم ثمن ثمن درهم كما لا يخفى على الحاسب (قوله وذكري المحيط الخ) ذكر بعض المحسنين عن حاشية الزيلعي لم ير عنى ان ما نقله في البحر والنهر عن المحيط غلط في النقل وان المذكور في غاية السروجي عن المحيط انه تضم إحدى الزياتين الى الأخرى عنده ولا تضم عندهما عكس ما نقله هنا من ذكر الخلاف أه أقول وقد راجعت المحيط فرأيت كما نقله السروجي

عشرة وعندهما خمسة لانه وجب عليه في العام الأولى خمسة وثمان فيبقى السالم من الدين في العام الثاني مائتان الاثنان درهم فلا تجب فيه الزكاة وعنده لازكاة في الكسور فيبقى السالم مائتين ففيها خمسة أخرى كذا في فتح القير وبيتني على الخلاف أيضا الهلاك بعد الحول ان هلك عشرون من مائتي درهم بقي فيها أربعة دراهم عنده وعندهما أربعة ونصف كذا في المعراج وذكري المحيط ولا يضم إحدى الزياتين الى الأخرى ليمت أربعين درهما أو أربعة مثاقيل عند أبي حنيفة لانه لا تجب الزكاة في الكسور عنده وعندهما يضم لانها تجب في الكسور (قوله والمعتبر وزنها أداء ووجوبها) أما الأول وهو اعتبار الوزن في الأداء فهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال زفر تعتبر القيسة وقال محمد يعتبر الانفع للفقراء حتى لو أدى عن خمسة دراهم جياذ خمسة زيوفا قيمتها أربعة جياذ جازع عند الامامين خلافا لمحمد وزفر ولو أدى أربعة جيدة قيمتها خمسة ردية عن خمسة ردية لا يجوز الا عند زفر ولو كان ابريق فضة وزنه مائتان وقيمتها بصياغته ثلاثمائة ان أدى من العين يؤدي ربع عشره وهو خمسة قيمتها سبعة ونصف وان أدى خمسة قيمتها خمسة جازع عندهما وقال محمد وزفر لا يجوز الا ان يؤدي الفضل فلو أدى من خلاف جنسه تعتبر القيمة بالاجماع وأما الثاني وهو اعتبار الوزن في حق الوجوب دون العدد والقيمة فمجمع عليه حتى لو كان له ابريق فضة وزنها مائة وخمسون وقيمتها مائتان فلا زكاة فيه او كذا الذهب وفي البدائع ولو كانت الفضة مشتركة بين اثنين فان كان يبالغ نصيب كل واحد مقدار النصاب تجب الزكاة والا فلا ويعتبر في حال الشركة ما يعتبر في حال الانفراد (قوله وفي الدراهم وزن سبعة وهو ان تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل) والمثقال وهو الدينار عشرون قيراطا والدراهم أربعة عشر قيراطا والقيراط خمس شعيرات أي المعتبر في الدراهم الى آخره والاصل فيه ان الدراهم كانت مختلفة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفي زمن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما على ثلاث مراتب فبعضها كان عشري قيراطا مثل الدينار وبعضها كان اثني عشر قيراطا ثلاثة أخماس الدينار وبعضها عشرة قيراطا نصف الدينار فالأول وزن عشرة من الدنانير والثاني وزن ستة أي كل عشرة منه وزن ستة من الدنانير والثالث وزن خمسة أي كل عشرة منه وزن خمسة من الدنانير فوقع التنازع بين الناس في الايفاء والاستيفاء فأخذ عمر من كل نوع درهما فخلطه فيه ثلثة دراهم متساوية فخرج كل درهم أربعة عشر قيراطا فبقي العمل عليه الى يومنا هذا في كل شيء في الزكاة ونصاب السرقة والمهر وتقدير الديات وذكري المحيط ان هذا الجمع والضرب كان في عهد بني أمية وذكر المرغيناني ان الدرهم كان شبه النواة وصار مدورا على عهد عمر فكتبوا عليه وعلى الدينار لا اله الا الله محمد رسول الله وزاد ناصر الدولة ابن جدان صلى الله عليه وسلم وفي الغاية ان درهم مصر أربعة وستون حبة وهو أكبر من درهم الزكاة والنصاب منه مائة وثمانون درهما وحبان وتعقبه في فتح القدير بان فيه نظرا على ما اعتبروه في درهم الزكاة لانه ان أراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكاة سبعون شعيرة اذا كان العشرة وزن سبعة مثاقيل والمثقال مائة شعيرة فهو اذن أصغر لا أكبر وان أراد بالحبة انه شعيراتان كما وقع تفسيرها في تعريف السجائدي فهو خلاف الواقع اذ الواقع ان درهم مصر لا يزيد على أربعة وستين شعيرة لان كل ربع منه مقدور

ووجه ظاهر لانه اذا كانت الزكاة واجبة في الكسور عندهما لم يظهر وائدة للضم تأمل ثم رايت في البدائع مثل باربع ما نقلناه عن المحيط ونصه وان كان على كل واحد من النصابين زيادة فعند أبي يوسف ومحمد لا يجب ضم إحدى الزياتين الى الأخرى لانها يوجب ان الزكاة في الكسور بحسبها أو ما عند أبي حنيفة ينظر ان بلغت الزيادة منهما أربعة مثاقيل وأربعين درهما فيكون ذلك

وغالب الورق ورق

لا عكسه وفي عروض
تجارة بلغت نصاب ورق
أذهب

وان كانت اقل من أربعة
مناقل وأقل من أربعين
درهما يجب ضم احدي
الزادتين الى الاخرى ليتم
أربعة مناقل وأربعين
درهما لان الزكاة لا تجب
عنده في الكسور اه
(قوله وذكره في فتح
القدیر الخ) ظاهر كلام
المؤلف المثل اليه وفي
السراج الا ان الاول وهو
أربعة عشر قيراطا عليه
الحجم الغير والجمهور
الكثير واطباق كتب
المتقدمين والمتأخرين
(قوله وقيدنا المخالط للورق
الخ) في البدائع وكذا
حكم الدنانير التي الغالب
عليها الذهب والصورية
وتحويها في حكمها وحكم
الذهب الخالص سواء
وأما الهروية والمروية
فما لم يكن الغالب فيها
الذهب فتعتبر قيمتها ان
كانت ثمنارا ثجا وللتجارة
والا فيعتبر قدر ما فيها من
الذهب والفضة وزن الان
كل واحد منهما ما يخص
بالاذنية اه فتأمل مع
ما هنا انه يفسد تقيد
ما هنا بما اذا لم تكن ثمنارا
والتجارة

باربع خرايب والخمر نوبة مقدرة باربع قممات وسط اه وذ كر الولوجي ان الزكاة تجب في
الغطارفة اذا كانت مائتين لانها اليوم من دراهم الناس وان لم تكن من دراهم الناس في الزمن
الاول وانما يعتبر في كل زمان عادة أهل ذلك الزمان ألا ترى ان مقدار المائتين لوجوب الزكاة من
الفضة انما تعتبر بوزن سبعة وان كان مقدار المائتين في الزكاة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كار
بوزن خمسة وفي زمن عمر رضي الله عنه بوزن ستة فيعتبر دراهم أهل كل بلد بوزنهم ودنانير كل بلد
بوزنهم وان كان الوزن يتفاوت اه وكذا في الخلاصة وعن ابن الفضل انه كان يوجب في كل مائتي
درهم بخارية خمسة منها وبه أخذ السرخسي واختاره في المجتبى وجمع النوازل والعيون والمعراج
والخانية وذكره في فتح القدیر غير انه قال بعده الا اني أقول ينبغي أن يقيد بما اذا كانت لهم دراهم
لا تنقص عن أقل ما كان وزنا في زمنه عليه السلام وهي ما تكون العشرة ووزن خمسة لانها أقل ما قدر
النصاب بمائتين منها حتى لا تجب في المائتين من الدراهم السعودية الكائنة بمكة مثلا وان كانت
دراهم قوم وكأنه أعمال اطلاق الدراهم والا وافي في الموجود وما يمكن أن يوجد ويستحدث (قوله
وغالب الورق ورق لا عكسه) يعني ان الدراهم اذا كانت مغشوشة وان كان الغالب هو النضة
فهو كالدرهم الخالصة لان الغش فيها مستل للافرق في ذلك بين الزيوف والنهرجة وما غلب فضته
على غشه تناوله اسم الدراهم مطلقا والشرع أوجب باسم الدراهم وان غلب الغش فليس كالنضة
كالستوقه فينظر ان كانت رائحة أونوى التجارة اعتبرت قيمتها وان بلغت نصابا من أفي الدراهم
التي تجب فيها الزكاة وهي التي غلبت فضتها ووجب فيها الزكاة والافلا وان لم تكن ثمنارا رائحة ولا
منوية للتجارة فلا زكاة فيها الا أن يكون ما فيها من الفضة يبلغ مائتي درهم بأن كانت كثيرة ويختص
من الغش لان الصنعة لا تجب الزكاة فيها الا بنية التجارة والفضة لا يشترط فيها نية التجارة وان كان
ما فيها لا يختص فلا شيء عليه لان الفضة فيه قد هلك كذا في كثير من الكتب وفي غاية البيان
الظاهر أن خلوص الفضة من الدراهم ليس بشرط بل الاعتبار أن تكون في الدراهم فضة بقدر النصاب
فاما الغطارفة فقليل يجب في كل مائتين منها خمسة منها عدد الانها من أعز الامان والنقود عندهم وقال
السلف ينظر ان كانت ثمنارا رائحة أو سلعا للتجارة تجب الزكاة في قيمتها كالفلس وان لم تكن
للتجارة فلا زكاة فيها لان ما فيها من الفضة مستل لك لغلبة النحاس عليها فكانت كالستوقه وفي
البدائع وقول السلف أصح وحكم الذهب المغشوش كالفضة المغشوشة وقيد المصنف بالغالب
لان الغش والفضة لو استويا فيه اختلاف واختار في الخانية والخالصة الوحوب احتياطا وفي معراج
الدراية وكذا لا تبع الا وزنا وفي المجتبى المفهوم من كتاب الصرف ان المساوي حكم الذهب والفضة
وما ذكر في الزكاة انه لا يكون له حكم الذهب والفضة وقيدنا المخالط للورق بان يكون غشا لانه لو كان
ذهبا فان كانت الفضة مغشوبة فكله ذهب لانه أعز وأعلى قيمة وان كانت الفضة غالبية وان بلغ
الذهب نصابه ففيه زكاة الذهب وان بلغت الفضة نصابها فزكاة الفضة وفي المغرب الغطريفة
كانت من أعز النقود بخاري منسوبة الى غطريف بن عطاء الكندي أمير خراسان أيام الرشيد
(قوله وفي عروض تجارة بلغت نصاب ورق أذهب) معطوف على قوله أول الباب في مائتي درهم
أي يجب ربع العشر في عروض التجارة اذا بلغت نصابا من أحدهما وهي جمع عرضين لكنه بفتح
الراء حطام الدنيا كما في المغرب لكنه ليس بمناسب هنا لانه يدخل فيه النقصان والصواب أن يكون
جمع عرض بسكونها وهو كما في ضياء المحلوم ما ليس بتقيد وفي الصحاح العرض بسكون الراء المتاع

لما صحت نية التجارة فيها
مما تنا مع أن عدم الصحة
انما هو اقيام المانع المؤدى
الى الشئ (قوله بلان
يسقط التصرف الاقوى
أولى) أى اذا كان مجرد
نية الخدمة في عبد التجارة
مسقطا وجوب الزكاة
فلان يسقط الوجوب أيضا
التصرف الاقوى من
النية وهو الزراعة أولى
وهذا الجواب عن
اعتراض الزيلعي
لمن لا خسر وأيضا (قوله
وهذا سقط اعتراض
الزيلعي) أى الذى أشار
اليه أولا بقوله ولا يرد
عليه الخ وقوله وكذا لا يرد
الخ (قوله وقد يفرق الخ)
قال في النهر هذا الحمل
مستفاد من تسليمهم بأن
المالك كما يملك الشراء
للتجارة يملك الشراء للنفقة
والبذلة يعنى فلا يكون
للتجارة الا بالنية واذا قصد
حين شرائه بيعه معه فقد
نوى التجارة به بخلاف
المضارب لما قد علمت
وأما عدم صحة قصده
مقصود التبعية فمنوع
بل يصح قصده به ما وان
دخل تبعا على أن دخول

وكل شئ فهو عرض سوى الدراهم والدنانير اه فيدخل الحيوان ولا يرد عليه ما أسيم من الحيوانات
للدروا والنسل لظهور أن المراد غيره لتقدم ذكر زكاة السواثم والعرض بالضم الجانب منه ومنه
أوصى بعرض ماله أى جانب منه بالتعيين والعرض بكسر العين ما محمد الرجل ويذم عند وجوده
وعدمه كذا في معراج الدراية قيد بكونها للتجارة لأنها لو كانت لأغلة فلا زكاة فيها لأنها ليست للتباعدة
ولو اشترى عبدا للخدمة فأنه لا يبيعه ان وجد رجلا لا زكاة فيه ولا يرد عليه ما اذا كان في العرض مانع
من نية التجارة كان اشترى أرض خراج ناويا للتجارة أو اشترى أرض عشر وزرعها فانها لا تكون
تجارة لما يلزم عليه من الشئ كما قدمناه وجواب من لا خسر وبأن الأرض ليست من العروض بناء
على تفسير أى عبيدا بما لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون عقارا ولا حيوانا مردودا لما علمت أن
الصواب نفسرها هنا بما ليس بنقد ولا يرد على المصنف ما لو اشترى بذرا للتجارة وزرعها فانه
لا زكاة فيه وانما يجب العشر فيه لان بذره في الأرض أبطل كونه للتجارة لان مجرد كونه نوى
الخدمة في عبد التجارة أسقط وجوب الزكاة فلان يسقط التصرف الاقوى أولى وكذا لو لم يزرعه ففيه
الزكاة وبهذا سقط اعتبار الزيلعي كما لا يخفى واعلم ان نية التجارة في الاصل تعتبر ثابتة في بدله وان لم
يتحقق شخصها فيه وهو ما قوبل به مال التجارة فانه يكون للتجارة بلانية لان حكم البدل حكم الاصل
وكذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبدا خطأ ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة بخلاف القتل عمدا
وأجرة دار التجارة وعبد التجارة بمنزلة ثمن مال التجارة في الصحيح من الرواية كذا في الحاشية وذكر في
الكافي ولو ابتاع مضارب عبدا وثوب باله وطعما ما وجوبه الزكاة في الكل وان قصد غير التجارة
لانه لا يملك الشراء الا للتجارة بخلاف مال حيث لا يترك الثوب والحولة لانه يملك الشراء لغير
التجارة اه وفي فتح القدير ويحمل عدم تركه ان ثوب الرب المال مادام لم يقصد بيعه معه فانه ذكر في
فتاوى قاضى خان الخراسان اذا ما ع دواب للبيع واشترى لها جلا لا وعقاود فان كان لا يدفع ذلك مع
الدابة الى المشتري لازكاة فيها وان كان يدفعها معها وجب فيها وكذا العطار اذا اشترى قوارير اه
وقد يفرق بان ثوب العبد يدخل في بيعه بلاد كرتعا حتى لا يكون له قسط من الثمن فلم يكن مقصودا
أصلا فوجوده كعدمه بخلاف جل الدواب والقوارير فانه مبيع قصدا ولذا لم يدخل في المبيع بلا
ذكر وانما قال نصاب ورق ولم يقل نصاب فضة لان الورق بكسرا راء اسم للضروب من الفضة كما في
المغرب ولا بد أن تبلغ العروض قيمة نصاب من الفضة المضروبة كافي الذخيرة والحاشية لان لزومها
مبنى على التقويم والعرف ان تقوم بالنص كوك كما قدمناه وأشار بقوله ورق أو ذهب الى انه مخبر ان
شاء قومها بالفضة وان شاء بالذهب لان الثمنين في تقدير قيم الاشياء هما سواء وفي النهاية لو كان
تقويمه باحد النقدين يتم النصاب وبالا سخرلا فانه يقوم به بما يتم به النصاب بالاتفاق اه وفي
الخلاصة أيضا ما يفيد الاتفاق على هذا وكل منهما ممنوع فقد قال في الظهيرية رجل له عبد للتجارة
ان قوم بالدراهم لا تجب فيه الزكاة وان قوم بالدنانير تجب فعند أى حنيفة يقوم بما تجب فيه الزكاة
دفعا لم حاجة الفقير وسد الحاجة وقال أبو يوسف يقوم بما اشترى فان اشتراه بغير النقدين يقوم
بالنقد العال ب اه والحاصل ان المذهب تخيره الا اذا كان لا يبلغ باحدهما نصابا تعيين التقويم
بما يبلغ نصابا وهو مراد من قال يقوم بالانفع ولذا قال في الهداية وتفسير الانفع أن يقوم بما يبلغ
نصابا ويقوم العرض بالمصر الذى هو فيه حتى لو بعث عبدا للتجارة في بلد آخر يقوم في ذلك الذى

(قوله وذكر في المجتبى الدين في خلال الحول لا يقطع الخ) تقدم خلافه أول كتاب الزكاة عند قوله ملك نصاب حولي فارغ عن الذين (قوله حتى ان من كان له مائة درهم الخ) أو اذ ان وجوب الضم اذا لم يكن كل واحد منهما ٢٤٧ نصابا بان كان أقل فاما اذا كان

كل واحد منهما نصابا
تأول لم يكن زائدا عليه
لا يجب الضم بل ينبغي أن
يؤدى من كل واحد
زكاته ولو ضم أحدهما
الى الآخر حتى يؤدى كله

ونقصان النصاب في الحول
لا يضربان كل في طرفه
وتضم قيمة العروض الى
التمنين والذهب الى
الفضة قيمة

من الذهب أو الفضة
فلا بأس به عندنا ولكن
يجب أن يكون التقويم
بما هو وأنفع القراء راجا
والا فيؤدى من كل واحد
منهما ربع عشرة وان
كان على كل واحد من
النصابين زيادة فعندهما
لا يجب ضم احدى
الريادتين الى الاخرى
لانهما يوجبان الزكاة
في الكسور بحسابها واما
عنده فبغير ان بلغت
الريادة منهما أربعة
مناقل وأربعين درهما
فمكذلك ولا يجب ضم
احدى الزياتين الى
الاخرى لتمام أربعة مناقل
وأربعين درهما لان الزكاة
لا تجب عنده في الكسور
كذا في البدائع (قوله
والهجوم الوجوب عزاه

فيه العبد وان كان في مفازة تعتبر قيمته في أقرب الامصار الى ذلك الموضع كذا في فتح القدير وهو
أولى مما في التبيين من انه اذا كان في المفازة يقوم في المصر الذي يصير اليه ثم عند أبي حنيفة تعتبر
القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الاداء وتعامه في فتح القدير (قوله ونقصان النصاب في الحول
لا يضربان كل في طرفه) لانه يشق اعتبار الكمال في اثنا عشر املا بل منه في ابتداءه لانه لا تقاد
وتحقيق الغناء وفي انتهائه لا وجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لانه حالة البقاء قيد بنقصان النصاب
أى قدره لان زوال وصفه كهلاك الكل كما اجعل السائمة علوفة لان العلوفة ليست من مال
الزكاة أما بعد فوات بعض النصاب بقي بعض المحل صالحا لبقاء الحول وشرط الكمال في الطرفين
لنقصانه في الحول لان نقصانه بعد الحول من حيث القيمة لا يسقط شيئا من الزكاة عند أبي حنيفة
وعندهما عليه زكاة ما بقي كذا في الخلاصة وذكر في المجتبى الدين في خلال الحول لا يقطع حكم الحول
وان كان مستغرقا وقال رفر يقطع اه ومن فروغ المسئلة اذا كان له غنم للتجارة تساوى نصابا
خاتت قبل الحول فسلحها وبيع جلد هاتم الحول كان عليه فيه الزكاة ان بلغت نصابا ولو كان له
عصير للتجارة فتحمر قبل الحول ثم صار خلا فتم الحول لازكاة فها قالوا لان في الأول الصوف الذى على
الحلدة متقوم فيبقى الحول ببقائه وفي الثاني بطل تقوم الكل بالخميرية فهلاك كل المال اذ انه
يخالف ما روى ابن سماعة عن محمد اشترى عصيرا قيمته ما ثلث درهم فتحمر بعد أربعة أشهر فلما
مضى سبعة أشهر أو ثمانية أشهر الا يوما صار خلا يساوى مائتي درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة
لانه عاد للتجارة كما كان كذا في الخامية (قوله وتضم قيمة العروض الى التمنين والذهب الى الفضة
قيمة) أما الاول فلان الوجوب في الكل باعتبار التجارة وان افرقت جهة الاعداد وأما الثاني
فللمجانسة من حيث التمنية ومن هذا الوجه صار سييا وضم احدى التمددين الى الآخر قيمة
مذهب الامام وعندهما الضم بالاجزاء وهو رواية عنه حتى ان من كان له مائة درهم وخسة مثاقيل
ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافا لهما هما يقولان المعتبر فيهما القدر دون
القيمة حتى لا تجب الزكاة في مصوغ وزنه أقل من مائتين وقيمة فوقهما وهو يقول الضم للمجانسة
وهي تحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضمها وفي المحيط لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير
قيمتهما أقل من مائة تجب الزكاة عندهما واحتملوا على قوله والهجج الوجوب لانه ان لم يكن
تكميل نصاب الدراهم باعتبار قيمة الدنانير أمكن تكميل نصاب الدنانير باعتبار قيمة الدراهم
لان قيمتهما تبلغ عشرة دنانير فتكمل احتياطا لا يجب الزكاة اه وبهذا المهر بحث الزمعي منقولا
وضعف كلام المصنف في الكافي حيث قال ان القيمة لا تعتبر عند تكامل الاجزاء عنده كما ثمة
وعشرة دنانير ظنا منه أن إيجاب الزكاة في هذه المسئلة على الهجج لتكامل الاجزاء لا باعتبار القيمة
وليس كما ظن بل الإيجاب باعتبار القيمة كما أوداه تعليل المحيط فان حاصله اعتبار القيمة من جهة
كل من التقدين لا من جهة أحدهما عينا فانه ان لم يتم النصاب باعتبار قيمة الذهب بالفضة يتم
باعتبار قيمة الفضة بالذهب فكيف يكون تعليلا لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الاجزاء
مع انه يرد عليه لو زادت قيمة أحدهما ولم تنقص قيمة الآخر كما ثمة درهم وعشرة دنانير تساوى مائة
وثمانين فان مقتضى كلامه من عدم اعتبار القيمة عند تكامل الاجزاء أن لا يلزمه الخمسة والظاهر

في البدائع الى الامام حيث قال ثم عند أبي حنيفة يعتبر في التقويم منفعة الفقراء كما هو أصله حتى روى عنه انه قال اذا كان لرجل
خسة وتسعون درهما ودينار يساوى خمسة دراهم انه يجب الزكاة وذلك بان تقوم الفضة بالذهب كل خمسة منها دينار اه

باب العاشر

هو من نصبه الامام
لأخذ الصدقات من
التجارة

باب العاشر

(قوله والمراد هنا ما يدور
اسم العشر الخ) بيانه ما في
النهاية العاشر لعدة من
عشرت القوم أعشرهم
بالضم عشر مضمومة اذا
أخذت منهم عشر أموالهم
فعلى هذا تسمية العاشر
الذى يأخذ العشر انما
يستقيم على أخذه من
الحربي لأن المسلم والذي
لأنه يأخذ من المسلم
ربع العشر ومن الذي
نصف العشر ومن الحربي
العشر على ما يجي ولكن
في حق كل واحد منهم
يدور اسم العشر وان كان
مع شيء آخر فجاز اطلاق
اسم العاشر عليه اه
وقوله وتسمية الشيء الخ
جواب آخر لصاحب
العناية وفي النهر عن
السعدية ولا حاجة اليه
بل العشر علم على ما يأخذه
العاشر سواء كان المأخوذ
عشر الغويا أو ربعه أو
نصفه

لزوم سبعة اعتبار القيمة أخذ من دليله من أن الضم ليس الا للمجانسة وانما هي باعتبار المعنى وهو
القيمة لا باعتبار الصورة وقد صرح به في المحيط فقال لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتهما مائة
وأربعون فعند أبي حنيفة تجب ستة دراهم وعندهما هو نصاب تام نصفه ذهب ونصفه فضة فيجب
في كل نصف ربع عشرة وفيه أيضا لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير قيمتهما خمسون تجب
الزكاة بالاجماع ولو كان له ابريق فضة وزنه مائة وقيمتها لصناعته مائتان لا تجب الزكاة باعتبار
القيمة لان الجوددة والصنعة في أموال الرابلا قيمة لها عند انفرادها ولا عند المقابلة بجنسها اه وفي
المعراج لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير وقيمة الدنانير لا تساوي خمسين درهما تجب
الزكاة على قولهما واختلاف المشايخ على قوادق بعضهم لا تجب لان الضم باعتبار القيمة عنده
ويضم الاقل الى الاكثر لا الاقل تابع للاكثر فلا يكمل النصاب به وقال الفقيه أبو جعفر تجب
على قوله وهو الصحيح ويضم الاكثر الى الاقل اه وهو دليل على أنه لا اعتبار بتكامل الاجزاء
عنده وانما يضم أحد التقدين الى الآخر قيمة ولا فرق بين ضم الاقل الى الاكثر أو عكسه

باب العاشر

آخره عما قبله لتعوض ما قبله زكاة بخلاف ما يأخذه العاشر كما سيأتي وهو فاعل من عشرته أعشره
عشر بالضم والمراد هنا ما يدور اسم العشر في متعلق أخذه فانه انما يأخذ العشر من الحربي لا المسلم
والذي أو تسمية الشيء باعتبار بعض أحواله وهو أخذ العشر من الحربي لأن المسلم والذي
والادوار مركب فيتعسر التلغظه والعشر منفرد فلا يتعسر (قوله هو من نصبه الامام ليأخذ
الصدقات من التجار) أي من نصبه الامام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار المارين
بأموالهم عليه قالوا وانما ينصب ليأمن التجار من اللصوص ويحميهم منهم فيستغاد منه انه لا بد ان
يكون قادر على الحماية لان الحماية بالحماية ولذا قال في الغاية ويشترط في العامل أن يكون حرا
مسلم غير هاشمي فلا يصح أن يكون عبد العدم الولاية ولا يصح أن يكون كافرا لانه لا يلي على
المسلم بالولاية ولا يصح أن يكون مسلما هاشميا لان فيها شبهة الزكاة اه بلفظه وبه يعلم حكم تولية
اليهود في زماننا على بعض الاعمال ولا شك في حرمة ذلك أيضا قد ناهى عنه نص على الطريق
للاحتراز عن السامعي وهو الذي يسعى في القبائل ليأخذ صدقة المواشي في أماكنها والمصدق
بتخفيف الصاد وتشديد المال اسم جنس لهما كذا في البدائع وحاصله ان مال الزكاة نوعان
ظاهر وهو المواشي والمال الذي يمر به التاجر على العاشر وباطن وهو الذهب والفضة وأموال
التجارة في مواضعها أما الظاهر فلا امام ونوابه وهم المصدقون من السعاة والعشار ولا ية الاخذ
للاية خذ من أموالهم صدقة ولجعله للعاملين عليها حقا فلم يكن للامام مطلقا بل يمكن له وجه
ولما اشتهر من بعثه عليه الصلاة والسلام للقبائل لاخذ الزكاة وكذا الخلفاء بعده حتى قاتل الصديق
مانعي الزكاة ولا شك ان السواثم تحتاج الى الحماية لانها تكون في البراري بحماية السلطان وغيرها
من الاموال اذا أخرجها في السفر احتاج الى الحماية بخلاف الاموال الباطنة اذ لم يخرجها مال الكهان من
المصر لانه هذا المعنى وفي البدائع وشرط ولاية الاخذ وجود الحماية من الامام فلا شيء لو غلب
الخوارج على مصر أو قرية وأخذوا منهم الصدقات ومنها وجوب الزكاة لان المأخوذ زكاة فإعراي
شراؤها كلها ومنها ظهور المال وحضور المالك فلو حضر وأخبر بما في بيته أو حضر ماله مع

مستبضع ونحوه فلا أخذ وفي التبيين ان هذا العمل مشروع وما ورد من ذم العشار محمول على من
 يأخذ أموال الناس ظلماً كما نفعه الظلمة اليوم روى ان عمر أراد ان يستعمل أنس بن مالك على هذا
 العمل فقال له أستمع ما نرى على المكس من عملك فقال ألا ترضى ان أقلدك ما قلده رسول الله صلى
 الله عليه وسلم اه وفي الثانية من قسم الجبايات والمؤمن بين الناس على السوية يكون مأجوراً اه
 (قوله من قال لم يتم المحول أو على دين أو أدبت أنا أو إلى عاشر آخر وحلف صدق الا في السواثم في
 دفعه بنفسه) أما الاول والثاني فلا ينكره الوجوب وقد منان شرط ولاية الاخذ وجود الزكاة
 فكل ما وجوده مسقط فالحكم كذلك اذا ادعاه والمراد بنفي تمام المحول نفيه عما في يده وما في يده
 لانه لو كان في يده مال آخر قد حال عليه المحول وما مر به لم يحل عليه المحول واتحد الجنس وان العاشر
 لا يلتفت اليه لوجوب الضم في متحد الجنس الا مانع كما قدمناه وفيه في المعراج الدين بدين العباد
 وقد منان منه دين الزكاة وأطلق المصنف في الدين فتعمل المستغرق للمال والمنقص للنصاب وهو
 الحق وبه اندفع ما في غاية البيان من التقييد بالمحيط لماله واندفع ما في الجبازية من أن العاشر يسأله
 عن قدر الدين على الاصح فان أخبره بما يستغرق النصاب يصدقه والا لا يصدقه اه لان المنقص
 له مانع من الوجوب فلا فرق كما في المعراج وأشار المصنف الى ان المار اذا قال ليس في هذا المال
 صدقة فانه يصدق مع يمينه كما في المبسوط وان لم يبين سبب النفي وفيه أيضاً اذا أخبر التاجر العاشر ان
 متاعه مروي أو هروى واتهمه العاشر فيه وفيه ضرر عليه حلفه وأخذ منه الصدقة على قوله لانه
 ليس له ولاية الاضرار به وقد نقل عن عمر انه قال لعماله ولا تفتشوا على الناس متاعهم وأما الثالث
 فلانه ادعى وضع امانة موضعها و مراده اذا كان في تلك السنة عاشر آخر والا فلا يصدق لظهور
 كذبه بيقين ومراده أيضاً ما اذا أدى بنفسه في المصر الى الفقراء لان الاداء كان مفوضاً اليه فيه وولاية
 الاخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية لانه لو ادعى الاداء بنفسه اليهم بعد الخروج من المصر لا يقبل
 وانما لا يصدق في قوله أدبت بنفسى صدقة السواثم الى الفقراء في المصر لان حق الاخذ للسلطان
 فلا يملك ابطاله بخلاف الاموال الباطنة ثم قيل الركا هو الاول والثاني سياسة وقيل هو الثاني
 والاول ينقلب انقلاباً هو الصحيح كذا في الهداية وظاهر قوله ينقلب فلاله لو لم يأخذ منه الامام لعلمه
 بادائه الى الفقراء فان ذمته تبرأ ديانة وفيه اختلاف المشايخ كما في المعراج وفي جامع أبي اليسر لو أجاز
 الامام اعطاءه لم يكن به بأس لانه اذا أذن له الامام في الابتداء أن يعطى الى الفقراء بنفسه جاز فكذا
 اذا أجاز بعد الاعطاء اه وانما حلف وان كانت العبادات يصدق فيها التحليف لتعلق حق
 العبد وهو العاشر في الاخذ وهو يدعى عليه معنى لو أقربه لزمه فيحلف لرجاء النكول بخلاف حلف
 القذف لان القضاء بالنكول متعذر في الحدود على ما عرف وبخلاف الصلاة والصوم لانه لا مكذب
 له فيها فاندفع قول أبي يوسف انه لا يحلف لانها عبادة وأشار المصنف بالاكتفاء بالحلف الى انه
 لا يشترط اخراج البراءة فيما ادعى الدفع الى عاشر آخر تبعه للجامع الصغير لان الخط يشبه الخط فلم
 يعتبر علامة وهو ظاهر الرواية كما في البدائع وشرطه في الاصل لانه ادعى ولصدق دعواه علامة
 فيجب ابرازها وفي المعراج ثم على قول من يشترط اخراج البراءة هل يشترط اليمين معها فقد اختلف
 فيه وفي البدائع اذا أتى بالبراءة على خلاف اسم ذلك المصدق فانه يقبل قوله مع يمينه على جواب
 ظاهر الرواية لان البراءة ليست بشرط فكان الاتيان بها والعدم بمنزلة واحدة اه وقد يقال انه
 دليل كذبه فهو نظير ما لو ذكر الحمد الرابع وعلم فيه فانه لا تسمع الدعوى وان جاز تركه الا أن يقال

من قال لم يتم المحول أو على
 دين أو أدبت أنا أو إلى عاشر
 آخر وحلف صدق الا في
 السواثم في دفعه بنفسه
 (قوله وبه اندفع ما في
 غاية البيان الخ) قال في
 الشريعة لا ينفى ما فيه
 من معارضة المنطوق
 بالمفهوم فليأمل اه وفيه
 نظر لانه لم يكتف بمفهوم
 كلام المصنف بل بما
 ينقله عن المعراج وهو
 صريح لكن عبارة المعراج
 بعد نقله عبارة الجبازية
 هكذا وقيل ينبغي أن
 يصدقه فيما ينقص
 النصاب به لانه لا يأخذ
 من المال الذي يكون
 أقل من النصاب لان
 ما يأخذه العاشر زكاة
 حتى شرطت فيه شرائط
 الزكاة ذكره في شرح
 مختصر الكرخي للقدوري اه

(قوله وفي الجزية لا يصدق الخ) قال الرملي فلو ثبت أخذها منه لم تؤخذ ثانيا إذا كان الأول أخذ السلطان أو نائبه لأنها لا تتكرر في السنة مرتين وهي واقعة الفتوى (قوله وقولهم ما يؤخذ من الذي جزية الخ) أقول صرح في شرح درر البحار بأنه جزية حقيقة والظاهر أن مرادهم بها بأنها جزية تؤخذ على ماله فلا يلزم منه سقوط جزية رأسه وعليه فالجزية نوعان جزية رأس وجزية مال وسمى المأخوذ على ماله جزية كما سمي ٢٥٠ عمر رضي الله عنه المأخوذ من مال بني تغلب جزية وإن كان ضعف المأخوذ من المسلمين

لأن تسميته جزية أولى من تسميته صدقة لكونهم غير أهل لها إلا أنهم ليس على بني تغلب جزية لرؤسهم غيرها بخلاف غيرهم (قواه ويستثنى من العموم الخ)

وكل شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذي لا الحربي إلا في أم ولده وأخذ من أربع العشر ومن الذي ضعفه ومن الحربي العشر بشرط نصاب وأخذهم منها

قال في النهر واعلم أن مقتضى حصر المصنف أنه لو قال أدبت إلى عاشر وثمة عاشر أن لا يقبل قواه وبه جزم في العناية وغاية البيان قال السروجي وتبعه الشارح وينبغي أن يقبل لثلاثي يؤدي إلى استئصاله وجزم به العيني وتبعه في شرح الدرر وارتضاء في البحر إلا أن كلام أهل المذهب أحق ما إليه يذهب اه (قوله جزم به من لا شيخ) هو

أنها عمادة بخلاف حقوق العباد المحضة وفي المحيط حلف أنه أدى الصدقة إلى مصدق آخر وظاهر كذبه أخذها وان ظهر بعد سنين لأن حق الأخذ ثابت فلا يسقط باليمين الكاذبة اه (قوله وكل شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذي) لأن ما يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم فإراعى فيه شرائط الزكاة لتحقيق التضعيف وفي التبيين لا يمكن إجراؤه على عمومهم فإن ما يؤخذ من الذي جزية وفي الجزية لا يصدق إذا نال أدبها لأن فقراء أهل الذمة ليسوا بمصارف لهذا الحق وليس له ولاية الصرف إلى مستحقه وهو مصالح المسلمين اه وقولهم ما يؤخذ من الذي جزية أي حكمه حكمها من كونه بصرف مصارفها لا أنه جزية حتى لا تسقط جزية رأسه في تلك السنة نص عليه الاستيعاب واستثنى في البدائع نصارى بني تغلب لأن عمر صالحهم من الجزية على الصدقة المضاعفة وإذا أخذ العاشر منهم ذلك سقطت الجزية اه (قوله لا الحربي إلا في أم ولده) أي لا يصدق الحربي في شيء إلا في جارية في يده قال هي أم ولدي فانه يصدق وكذا في الجوارى لأن الأخذ منه بطريق الحماية لازكاة ولا تضعفها فلا يراعى فيه الشروط المتقدمة ولذا كان الأولى أن يقال لا يلتفت إلى كلامه أولا يترك الأخذ منه إذا ادعى شيئا مما ذكرناه دون أن يقال ولا يصدق لانه لو كان صادقا بان ثبت صدقه بيينة عادلة من المسلمين المسافرين معه من دار الحرب أخذ منه كذا في فتح القدير ويستثنى من العموم ما إذا قال الحربي أدبت إلى عاشر آخر وثمة عاشر آخر فانه لا يؤخذ منه ثانيا لانه يؤدي إلى الاستئصال جزم به من لا شيخ في شرح الدرر وذكره في الغاية بلفظ ينبغي أن لا يؤخذ منه ثانيا وتبعه في التبيين وأشار باستثناء أم الولد إلى أنه لو قال في حق غلام معه هذا ولدي وأنه يصبح ولا يعسر لأن النسب يثبت في دار الحرب كما يثبت في دار الإسلام وأمومية الولد تتبع للنسب وقيده في المحيط بأن كان يولد مثله لانه لو كان لا يولد مثله لانه يفتق عليه عند أبي حنيفة ويعسر لانه إقرار بالعتق فلا يصدق في حق غيره اه وقيد بأم الولد لانه لو أقر بتدبير عبده لا يصدق لأن التدبير لا يصح في دار الحرب كذا في المعراج وفي النهاية لومر بجلد الميتة فإن كانوا يدينون أنها مال أخذ منها والا فلا اه والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال (قوله وأخذ من أربع العشر ومن الذي ضعفه ومن الحربي العشر بشرط نصاب وأخذهم منها) بذلك أمر عمر رضي الله عنه سعيه وقدمنا أن المأخوذ من المسلم زكاة ومن الذي صدقة مضاعفة تصرف مصارف الجزية وليست بجزية حقيقة ومن الحربي بطريق الحماية وتصرف مصارف الجزية كافي غاية البيان ويصح أن يتعلق قوله بشرط نصاب بالثلاثة وهو متفق عليه في المسلم والذي وأما في الحربي فظاهر المختصر أنه إذا مر بأقل منه لا يؤخذ منه وفي الجامع الصغير وإن مر حربي بخمسين درهما لم يؤخذ منه شيء إلا أن يكونوا بأخذون منها من مثلهم لأن الأخذ بطريق المجازاة وفي كتاب الزكاة لا تأخذ من القليل وإن كانوا

الامام محمد بن محمد بن محمود البخاري في كتابه المسمى بغير الافكار في شرح درر البحار العلامة محمد بن يوسف بن يأخذون لباس القنوي وفي بعض النسخ من لا خسر وهو تحرير في أن عبارة الكثر (قوله وأمومية الولد تتبع للنسب) أي قيصر إقراره بها قال في النهر وهذا لا يشك على قول أبي حنيفة أما على قولهم ما فدار الأمر على دياتهم وإذا نال ذلك لا يؤخذ على هذا التفصيل لومر بجلد الميتة كذا في المعراج معزيا إلى أن النهاية توبه علم أن ما سذكره عن النهاية من قوله لومر بجلد الميتة الخ مقتضرا عليه مما لا ينبغي بل التفصيل إنما هو على قولهما (قوله والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال) قال الرملي وبه يعلم حرمه ما يفعله

يأخذون من الألبان القليل لم يزل عفووا وهو للنفقة عادة فأخذهم من آمن من مثله ظلم وخيانة ولا متابعة عليه والأصل فيه أنه متى عرفنا ما يأخذون منا أخذهم من مثله لأن عمر أمر بذلك وإن لم نعرف أخذ منهم العشر لقول عمر رضي الله عنه فإن أعياكم والعشرون كانوا يأخذون الكل نأخذ منهم الجميع إلا قدر ما يوصله إلى مأمته في الصحيح وإن لم يأخذوا منا لا نأخذ منهم ليستمر وأعلمه ولا نأخذ بحق بالمكرم وهو المراد بقوله وأخذهم من الألبان بطريق المجازة كذا في التبيين وفي كافي المحاكم أن العاشر لا يأخذ العشر من مال الصبي المحرمي إلا أن يكونوا يأخذون من أموال صبيانا شياً اه (قوله ولم يشن في حول بلاعود) أي بلاعود إلى دار الحرب لأن الأخذ في كل مرة يؤدي إلى الاستئصال بخلاف ما إذا عاد ثم خرج إلى الألبان ما يؤخذ من مثله بطريق الأمان وقد استغاده في كل مرة وفي المحيط ولو عاد المحرمي إلى دار الحرب ولم يعلم به العاشر ثم خرج ثانية لم يأخذ به بما مضى لأن ما مضى سقط لا تقطاع الولاية ولو لمسلم والذي على العاشر ولم يعلم بهما ثم علم في الحول الثاني يؤخذ من مالان الوجوب قد ثبت والمستقط لم يوجد اه (قوله وعشرا الحمر لا الخنزير) أي أخذ نصف عشر قيمة الخمر من الذي وعشر قيمته من المحرمي لأنه يؤخذ العشر بتمامه منها ولا أن المأخوذ من عين الخمر لأن المسلم منهي عن اقترابها ووجه الفرق بين الحمر والخنزير على الظاهر أن القيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها وفي ذوات الأمثال ليس لها هذا الحكم والحمر منها ولأن حق الأخذ منها للحماية والمسلم يحمي خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسميته بالاسلام فكذا لا يحميها على غيره وسما في في آخرباب المهرما وأورد على التعليل الأول وجوابه وفي الغاية تعرف قيمة الخمر بقول واسقين نابا وذهمين أسلم وفي الكافي يعرف ذلك بالرجوع إلى أهل الدمة اه قيدنا بخمر الذي والمحرمي لأن العاشر لا يأخذ من المسلم إذا أمر بالخمر اتفاقا كذا في الفوائد وقيد المسئلة في المبسوط وأقطع بان عمر الذي بالخمر والخنزير للتجارة ويشهد له قول عمر ولو هم بيعها وأخذوا العشر من ثمنها وفي المعراج قوله مرزى بخمر أو خنزير رأى مربيها بنسبة التجارة وهما يساويان مائتي درهم لئلا ذكرنا من رعاية الشروط في حقه اه وجلود الميتة كالخمر فإنه كان مالا في الابتداء ويصير مالا في الانتهاء بالدبغ (قوله وما في بيته) معطوف على الخنزير رأى لا يعشر المال الذي في بيته لما قدمنا أن من شروطه مروره بالمال عليه قبل زكاه كاه فيما بينه وبين الله تعالى (قوله والبضاعة) أي لا يأخذ من مال البضاعة شيئاً لأن الوكيل ليس بنائب عنه في أداء الزكاة وفي المغرب البضاعة قطعة من المال وفي الاصطلاح ما يدفعه المالك لأنسان يبيع فيه ويتجر ليكون الربح كله للمالك ولا شيء للعامل (قوله ومال المضاربة وكسب المأذون) أي لا يأخذ العشر من المضارب والمأذون لأنه لا ملك لهما ولا يباية من المالك وهذا هو الصحيح في الثلاثة ولو كان في المضاربة ربع عشر حصص المضارب ان بلغت نصيب المالك نصيبه من الربح ولو كان مولى المأذون معه يؤخذ منه لأن المال له إذا كان على العبد دين محيط بماله ورقبته لا نعدم المالك عنده وللشغل عندهما (قوله وثني ان عشر الخوارج) أي أخذ منه ثانياً ان مر على عاشر الخوارج فعشروه لأن التقصير من جهته حيث مر عليهم بخلاف ما إذا ظهر وأعلى مصر أو قرية كما قدمناه

باب الركا

هو المعدن أو الكنز لأن كلا منهما مركز في الأرض وإن اختلف الركا كزوشي را كزنايت كذا في

ولم يشن في حول بلاعود
وعشرا الحمر لا الخنزير وما
في بيته والبضاعة ومال
المضاربة وكسب المأذون
وثني ان عشر الخوارج
باب الركا

العمال اليوم من الأخذ
على رأس المحرمي والذي
خارجا عن الجزية حتى
يتمكن من زيارة بيت
المقدس
باب الركا

(قوله وبه اندفع ما في غاية البيان الخ) قال الرملي عبارة والركاز اسم لها جميعا فقد يذكروا براديه الكنز ويذكروا براديه المعدن وهو مأخوذ من الر كز وهو الاثبات يقال ركز رجمه أي أثبته وهذا في المعدن حقيقة لانه خلق فيه مركا وفي الكنز مجازا بالمجاورة كذا قاله نفع الاسلام رحمه الله اه ٢٥٢ فيه علم انه لا وجه لقوله اندفع ما في غاية البيان الخ اذ لم يجعله نفسه حقيقة

في المعدن مجازا في الكنز تأمل اه قلت وفيه نظر ظاهر فتدبر (قوله وقيد بكونه في أرض خراج أو عشراخ) أقول المفهوم من كلام البداة ان المراد من أرض الخراج والعشر هو الأرض الغير خمس معدن نعد ونحو حديد في أرض خراج أو عشر

المملوكة فانه قال وأما المعدن فلا يخلو اما ان وجده في دار الاسلام أو دار الحرب في أرض مملوكة أو غير مملوكة فان وجده في دار الاسلام في أرض غير مملوكة ففيه الخمس وأن وجده في أرض مملوكة أو دار أو منزل أو حانوت فلا خلاف في ان الاربعة الاخماس لصاحب الملك وحده هو أو غيره واختلف في وجوب الخمس ثم قال وأما اذا وجده في دار الحرب الخ لكن اذا حمل كلام المصنف هنا على غير المملوكة وذلك كالمقازة برد عليه انها ليست عشرية ولا خراجية فكيف يعبر عنها بأرض

المغرب فظاهره انه حقيقة فيها مشتر كما معنويا وليس خاصا بالدين ولودار الامر فيه بين كونه مجازا فيه أو متواطئا اذ لا شك في صحة اطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعينا وبه اندفع ما في غاية البيان والبداية من أن الركاز حقيقة في المعدن لانه خلق فيها مركا وفي الكنز مجازا بالمجاورة وفي المغرب عدن بالمكان أقام به ومنه المعدن لما خلقه الله تعالى في الأرض من الذهب والفضة لان الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء وقيل لاثبات الله فيه جواهرهما واثباته اياه في الأرض حتى عدن فيها أي ثبت اه (قوله خمس معدن نقد ونحو حديد في أرض خراج أو عشر) لقوله عليه الصلاة والسلام وفي الركاز الخمس وهو من الركز وانطلق على المعدن ولانه كان في أيدي الكفرة وحوته أي دينا غلبة فكان غنيمة وفي الغنيمة الخمس الا ان الغنائم يد احكامية لثبوتها على الظاهر وأما الحقيقة فللواحد واعتبرنا بالحكمة في حق الخمس والحقيقة في حق الاربعة الاخماس حتى كانت للواحد والنقد الذهب والفضة ونحو الحديد كل جامد ينطبع بالنار كالرصاص والنحاس والصفير وقيد به احترازا عن المائعات كالقار والنفط والمخ وعن الجامد الذي لا ينطبع كالجص والنورة والجواهر كالياقوت والفيروز والزمرد فلا شيء فيها وأطلق في الواحد فشمع الحر والعبد والمسلم والذمي والبالغ والصبي والد كروا لاني كما في المحيط وأما الحر في المستأمن اذا عمل بغير اذن الامام لم يكن له شيء لانه لاحق له في الغنيمة وان عمل باذنه فله ما شرط لانه استعماله فيه واذا عمل رجلان في طلب الركاز وأصابه أحدهما يكون للواحد لانه عليه الصلاة والسلام جعل أربعة أخماسه للواحد واذا استأجر أجرا للعمل في المعدن والمصاب للمستأجر لانهم يعملون له وعن أبي يوسف لو وجد ركازا فباعه بعوض والخمس على الذي في يده الركاز ويرجع على المائع بخمس الثمن كذا في المحيط وفي المبسوط ومن أصاب ركازا وسعه أن يتصدق بخمسه على المساكين فاذا اطلع الامام على ذلك أمضى له ما صنع لان الخمس حق الفقراء وقد أوصله الى مستحقه وهو في أصابة الركاز غير محتاج الى الحماية فهو ركز كالأموال الباطنة اه وفي البدايات ويجوز دفع الخمس الى الوالدين والمولودين الفقراء كما في الغنائم ويجوز للواحد أن يصرفه الى نفسه اذا كان محتاجا ولا تغنيه الاربعة الاخماس بان كان دون المائتين اما اذا بلغ مائتين فانه لا يجوز له تناول الخمس اه وهو دليل على وجوب الخمس مع فقر الواحد وجواز صرفه لنفسه ولا يقال ينبغي أن لا يجب الخمس مع الفقر كالقطة لانا نقول ان النص عام فيتناوله كذا في المعراج وقيد بكونه في أرض خراج أو عشر ليخرج الدار فانه لا شيء فيها لكن ورد عليه الأرض التي لا وظيفة فيها كالمقازة اذ يقتضي انه لا شيء في المأخوذ منها وليس كذلك فالصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز بل للتنصيص على ان وظيفة المستمرة لا تمنع الاخذ مما يوجد فيها كذا في فتح القدير وفي المغرب خمس القوم اذا أخذ خمس أموالهم من باب طلب اه واستشهد له في ضياء المحلوم بقول عدي بن حاتم الطائي رعت في الجاهلية وخست في الاسلام والخمس بضمين وقد تسكن الميم وبه قرئ في قوله تعالى فان لله خمسة اه فعلم ان قوله في المختصر خمس بتخفيف الميم لانه متعد فجاز بناء المفعول منه وبه اندفع قول من قرأه خمس بتشديد الميم فظن انه

العشر او الخراج الا أن يوجد أرض عشر أو خراج غير مملوكة (قوله والصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز الخ) قال ان في النهريه بحث بل يصح أن يكون للاحتراز عن الدار ويعلم حكم المقازة بالاولى لانه اذا وجب في الأرض مع الوظيفة فلان يجب في الخالية عنها أولى اه قلت وفي دعوى الاولوية نظرا لانهم جعلوا عدم لزوم المؤن دليلا على عدم وجوب الخمس كما يذكرون المؤلف في

المقولة الثانية تأمل (قوله لما علمت ان الخنف متعدد) أي فبني للفعول من غير نقله الى باب التضعيف على ان التشديد لا معنى له
هنا لان خست الشيء بمعنى جعلته خسة أخماس كما في النهر وأما الذي بمعنى أخذت خسة ٢٥٣ فهو الخنف كما مر من المغرب

(قوله واختلفو في وجوب الخمس) الظاهر ان الخلاف فيه جاري في الارض المملوكة للواحد أو لغيره بدليل قوادقيه تبعاً للبداية سواء وجدته هو أو غيره أي المالك أو غير المالك فقول المتن غير المالك فقول المتن لاداره وأرضه وكثر وباقيه للمخطة له وزئبق لاداره وأرضه بارجاع الضمير للواحد ليس احترازاً عن الارض المملوكة لغير الواحد بل هما سواء في عدم وجوب الخمس فيهما كما استويا في ان الاربعة الاخماس للمالك سواء كان هو الواجب أو غيره وبعبارة التنوير تقتضي خلاف ذلك فانه قال وباقيه أي باقي المعدن بعد الخمس لمالكها ان ملكته والا فلا واحد ولا شيء فيه ان وجدته في داره وأرضه فقوله وباقيه لمالكها يدل على انه لو كان الواحد غير المالك لخمس والباقي للمالك ولو كان الواحد هو المالك لايخمس بل الكل له لقوله بعده ولا شيء فيه ان وجدته في داره وأرضه فتأمل (قوله

ان الخنف لازم لما علمت ان الخنف متعدد وانه من باب طلب (قوله لاداره وأرضه) أي لا خمس في معدن وجدته في داره أو أرضه فاتفقوا على ان الاربعة الاخماس للمالك سواء وجدته هو أو غيره لانه من توابع الارض بدليل دخوله في البيع بغیر ثمنه فيكون من أجزائها واختلفو في وجوب الخمس قال أبو حنيفة لا خمس في الدار والبيت والمزرعة والحقنوت مملوكة للمالك أو ذمياً كما في المحيط وفي الارض عنه روايتان اختار المصنف انها كالدار وقال لا يجب الخمس لاطلاق الدليل وله انه من أجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الأجزاء فكذلك في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة بخلاف الكثرة فانه غير مركب فيها والفرق بين الارض والدار على احدي الروايتين وهي رواية الجامع الصغير ان الدار ملكة خالية عن المؤن دون الارض ولذا وجب العشر أو الخراج في الارض دون الدار فكذلك هذه المؤنة حتى قالوا لو كان في الدار نخلة تطرح كل سنة اكراراً من الثمار لا يجب فيه شيء لما نلنا بخلاف الارض وفي البدائع هذا كله اذا وجد في دار الاسلام فاما اذا وجد في دار الحرب فان وجدته في أرض غير مملوكة فهو له ولا خمس فيه كما في الكثر وأورد على كون المعدن من أجزاء الارض جواز التسميه وليس بجائز وأجاب في المعراج بانه من أجزائها وليس من جنسها كالحشب (قوله وكثر) بالرفع عطف على معدن أي وخمس كثر وهو دفين الجاهلية فيكون الخمس لبيت المال وله ان يصرفه الى نفسه ان كان فقيراً كما قدمناه في المعدن ووجوب الخمس اتفاقاً للعموم الحديث وفي الر كازا الخمس كما قدمناه (قوله وباقيه للمخطة له) أي الاخماس الاربعة للذي ملكه الامام البقرة أول الفتح وان كان ميتاً فلورثته ان عرفوا والا فهو لاقصى مال له للارض أو لورثته كذا في البدائع وقيل يوضع في بيت المال ويرجعه في فتح القدير وفي التحفة جمع له لبيت المال ان لم يعرف الاقصى وورثته وهما كما عندهما وقال أبو يوسف ان الباقي للواحد كالمعدن لان الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه ولهما ان يد المخط له سبقت اليه وهي يد المخصوص فملك به ما في الباطن وان كانت على الظاهر كما اذا اصطاد سمكة في بطنه اذ لم يملكه لم يخرج عن ملكه لانه مودع فيها بخلاف المعدن لانه من أجزائها فينتقل الى المشتري ومحل الخلاف فيما اذا لم يدعه مالك الارض فان ادعى انه ملكه والقول قوله اتفاقاً كذا في المعراج أطلق في الكثر فشمّل النقد وغيره من السلاح والآلات وأثاث المنازل والفصوص والقماش لانها كانت ملكاً للكفار فحوتها أيدينا قهر افصارت غنيمته وقيدناه بدفين الجاهلية بان كان نقشه صنماً أو اسم مملوكهم المعروفين للاحتراز عن دفين أهل الاسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة أو نقش آخر معروف للمسلمين فهو لقطة لان مال المسلمين لا يغنم وحكمها معروف وان اشتبه بالضرب عليهم فهو جاهلي في ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلامياً في زماننا لتقدم العهد وأشار بقوله للمخطة له الى انه وجدته في أرض مملوكة لانه لو وجدته في أرض غير مملوكة كالجبال والمغازة فهو كالمعدن يجب خسه وباقيه للواحد مطلقاً كان أو عبداً كما ذكرناه وفي المغرب المخططة للمكان المخططة لبناء دار أو غير ذلك من العمارات وفي المعراج اتفاقاً لولا للمخطة له لان الامام اذا اراد قسمة الاراضي يخط لكل واحد من الغانمين ويجعل تلك الناحية له (قوله وزئبق) أي خمس الزئبق عند أبي حنيفة ومحمد وعن أبي يوسف لا شيء فيه لانه مانع ينبع من الارض كالغير وله ما انه ينابيع مع غيره فانه حجر

٣٢ - بحر ثاني وعن أبي يوسف لا شيء فيه قال الرملي أي في روايته الاخيرة وأقول الخلاف في المصاب في معدنه أما الوجود في غزائن الكفار ففيه الخمس اتفاقاً كذا في النهر وهذا أيضاً فيما اذا وجدته في غير أرضه وداره أما اذا وجدته فيها لاسيما لاجل

يطبخ في سبيل منه الرثيق فاشبه الرصاص وهو يكسر الباء بعد الهمزة الساكنة كذا في المغرب وقيل هو حيوان لانه ذو وحش يتحرك بالارادة ولهذا يقتل كذا في المعراج وفي قبح التقدير انه بالياء وقد تهمز ومنهم حينئذ من يكسر الموحدة بعد الهمزة مثل زبير الثوب وهو ما بعد لوجديده من الوبرة لاخذنه لاعلى وجه القهر والغلبة (قوله لا ركاز دار حرب) أى لا تخمس ركاز في دار الحرب لانه ليس بعنينة لاخذنه لاعلى وجه القهر والغلبة لا لعدم غلبة المسلمين عليه أطلق في الركاز فشمع الكثر والمعدن والقدرى وضع المسئلة في الكثر ليعين حكم المعدن بالاولى لعدم الاختلاف فيه بخلاف الكثر فان شيخ الاسلام اوجب الخمس فيه كما في المعراج وأطلق في دار الحرب فشمع ما اذا وجدته في أرض غير مملوكة أو في مملوكة لهم لكن اذا كانت غير مملوكة فالسكك له سواء دخل بأمان أو لالان حكم الامان يظهر في المملوكة لافي المباح وان كانت مملوكة لبعضهم فان دخل بأمان رده الى صاحبها محرمة أموالهم عليه بغير الرضا وان لم يردده اليه ملكه ملكا حينئذ فسدله التصديق به فلو باعه صح لقيام ملكه لكن لا يطيب للمشتري بخلاف بيع المشتري شراء فاسد الان الفساد يرفع بيعه لا متناع فسخته حينئذ وان دخل بغير امان حل له ويستثنى من اطلاق المصنف ما اذا دخل جماعة ذوو منعة دار الحرب وظفر واشئ من كنوزهم فانه يجب فيه الخمس لكونه غنيمة لمحصل الاخذ على طريق القهر والغلبة (قوله وفيه زوج ولؤلؤ وعنبر) أى لا تخمس هذه الاشياء اما الاول فلا به حجر مضى به وجد في الجبال وقد ورد في الحديث لا خمس في الحجر ونحوه الباقوت والحواهر كما قدمناه من كل جامع لا ينطبع أطلقه وهو مفيد بما اذا اخذها من معدنها اما اذا وجدت كنزها وهي دفين المجاهلية ففيه الخمس لانه لا يشترط في الكثر الا المالك لكونه غنيمة وأما الثاني والمراد به كل حلية تستخرج من البحر حتى الذهب والفضة فيه بان كانت كنز في بحر البحر وهذا عندهم ما وقال أبو يوسف يجب في جميع ما يخرج من البحر لانه مما تحويه يد المملوك ولهما ان قعر البحر لا يرد عليه قهر أحد فانعدمت اليد وهي شرط الوجوب والحاصل ان الكثر لا تفصيل فيه بل يجب فيه الخمس كفيما كان سواء كان من جنس الارض أو لم يكن بعدان كان مالا متقوما وأما المعدن فثلاثة أنواع كما قدمناه اول الباب واللؤلؤ ومطرار بيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا والصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ والعنبر حشيش ينبت في البحر أو خثى دابة في البحر والله سبحانه أعلم

باب العشر

هو واحد الاجزاء العشرة والكلام فيه في مواضع في بيان فرضيته وكيفيتها وسببها وشرايطها وقدر المفروض ووقته وصفته وركنه وشرايطه وما يسقطه أما الاول فثبت بالكتاب قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده على قول عامة أهل التأويل هو العشر أو نصفه وبالسنة ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر وما لا جاع وأما الثانية فكيفية فالتقدم في الزكاة انه على الفور أو التراخي وأما سببها فالارض النامية بالخارج حقيقة بخلاف الخراج فان سببه الارض النامية حقيقة أو تقديرا بالتمكين فلو تمكن ولم يزرع وجب الخراج دون العشر ولو أصاب الزرع آفة لم يجبا وقد منّا حكم تجبيل العشر وانه على ثلاثة أوجه في مسألة تجبيل الزكاة وأما شرايطها فنوعان شرط الاهلية وشرط المحلية فالاول نوعان أحدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يتبدأ الا على مسلم بالاخلاف وأما كونه يتحول الى الكافر فسياق في فصلا والثاني العلم بالفرضية وهو

لا ركاز دار حرب وفيه زوج
واؤلؤ وعنبر
باب العشر

عليه ولا تخمس كما صرح
به في التناثر خانية (قوله
ملكه ملكا حينئذ) قال
في النهر المذكور في المحيط
وغیره انه ان أخرجه الى
دار الاسلام ملكه ملكا
حينئذ (قوله والمحاصل
ان الكثر لا تفصيل فيه)
أى الكثر غير المستخرج
من البحر
باب العشر

(قوله على قولهما العشر عليهم ما بالحقصة الخ) كذا أطلقه في المعراج والسراج والمجتبى وفي الفتح لزوارع بالعشرية ان كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول أبي حنيفة العشر على صاحب الارض كما في الاجارة ٢٥٥ وعندهما يكون في الزرع

كلا اجارة وان كان البذر من رب الارض فهو على رب الارض في قولهم اه ومثله في النهر (قوله والحشيش) أقول فيه دليل على عدم وجوب العشر في القلي وهو نقي يتخذ من حريق المحص

يجب في عسل أرض العشر ومضى في سماء وسبح بالشرط نصاب وبقاء الا المحطب والتعصب والحشيش

وهو من الحشيش والظلمة يأخذونه والله تعالى أعلم رمي (قوله أطلقه فتناول القليل والكثير) فيكون قدواه بالشرط نصاب تصريحاً بما علم وفائدته التنصيص على خلاف قول الصاحبين (قوله لان العسل اذا كان في أرض الخراج فلا شيء فيه) قال الرمي أقول يجب تقييده بخراج المقاطعة فلو وجد في أرض خراج المقاسمة ففيه مثل ما في الثمر الموجود فيها وقوله ولا شيء في ثمار أرض الخراج صريح فيما قلنا وأنت على علم انه عند الإطلاق ينصرف الى الموظف اه وقد يجب

عام في كل عبادة أيضاً وأما العقل والبلوغ فليس من شرائط الوجوب حتى يجب العشر في أرض الصبي والمجنون لان فيه معنى المؤنة ولهذا جاز الامام أن يأخذ منه جبراً ويسقط عن صاحب الارض الا انه لا ثواب له الا اذا أدى اختياراً ولذا لو مات من عليه العشر والطعام قائم يؤخذ منه بخلاف الزكاة وكذا مال الارض ليس بشرط للوجوب لوجوبه في الارض الموقوفة ويجب في أرض المأذون والمكاتب ويجب على المؤجر عنده وعندهما على المستأجر كالمستعير ويسقط عن المؤجر بهلاكه قبل الحصاد لا بعده وفي المزارعة على قولهما والعشر عليهم ما بالحقصة وعلى قولهما على رب الارض لمكن يجب في حصته في عينه وفي حصته المزارع يكون ديناً في ذمته وفي الارض المقصوبة على الغاصب ان لم تنقصها الزراعة وان نقصتها فعلى رب الارض عنده وعندهما في الخارج ولو كانت الأرض خراجية فخراجها على رب الارض في الوجوه كلها بالاجماع الا في الغصب اذا لم تنقصها الزراعة فخراجها على الغاصب وان نقصتها فعلى رب الارض كذا في البدائع وغيره وفي الخلاصة والظاهرية ان الخراج انما يكون على الغاصب اذا كان جاحداً ولا بدنة للمالك وزرعها الغاصب أما اذا كان مقراً للمالك بينة عادلة ولم تنقصها الزراعة فالخراج على رب الارض اه وأما شرائط الملكية فان تكون عشرية فلا عشر في الخارج من أرض الخراج لانها لا يجتمعان وسيأتي بيان العشرية ووجود الخراج وأن يكون الخراج منها بما يقصد به زراعتها غناء الارض فلا عشر في المحطب ونحوه وسيأتي بيان قدره وأما وقته فوقت خروج الزرع وظهور الثمر عند أي حنيفة وعند أبي يوسف وقت الإدراك وعند محمد عند التنقية والجذاذ وأما ركبه فالتملك كالزكاة وشرائط الاداء ما قدمناه في الزكاة وأما ما يسقطه فهلاك الخراج من غير صنعه وبهلاك البعض يسقط بقدره وان استهلكه غير المالك أخذ الضمان منه وأدى عشره وان استهلكه المالك ضمن عشره وصار ديناً في ذمته ومنها الردة ومنها موت المالك من غير وصية اذا كان قد استهلكه كذا في البدائع مختصراً (قوله يجب في عسل أرض العشر ومضى في سماء وسبح بالشرط نصاب وبقاء الا المحطب والحشيش) أي يجب العشر فيما ذكر ما في العسل فلحديث في العسل العشر ولان النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها أطلقه فتناول القليل والكثير وهو مذهب الامام وقد رآه أبو يوسف نصاً به بخمسة أوسق وعن محمد بخمسة افراق كل فرق ستة وثلاثون رطلاً قيد بارض العشر لان العسل اذا كان في أرض الخراج فلا شيء فيه لما ذكر ان وجوب العشر فيه لكونه بمنزلة الثمر ولا شيء في ثمار أرض الخراج لا متناع وجوب العشر والخراج في أرض واحدة وفي المعراج وقول محمد لا شيء فيه أي في العسل ولكن الخراج يجب باعتبار التمكن من الاستئصال اه وفي المسوط ان صاحب الارض يملك العسل الذي في أرضه وان لم يتخذها لذلك حتى له أن يأخذه ممن أخذه من أرضه بخلاف الطير اذا فرخ في أرض رجل فحماره رجل وأخذه فهو لآخذ لان الطير لا يفرخ في موضع ليمتلك فيه بل ليطير فلم يصير صاحب الأرض محرزاً للفرخ بملكه اه ولو وجد العسل في المغارة أو الجبل ففيه اختلاف فعندهما يجب العشر وقال أبو يوسف لا شيء فيه لان الأرض ليست بملكه ولهما ان المقصود من ملكها النماء وقد حصل وعلى هذا كل ما يوجد في الجبال من الثمار والجوز وبهذا علم ان التقييد بارض العشر

بان المراد من قوله فلا شيء فيه نفى وجوب العشر لان الكلام فيه فلا ينافي وجوب القسم اذا كانت أرضه خراجية خراجها مقاسمة تأمل (قوله وبهذا علم ان التقييد بالخ) ظاهره ان الجبال والمغارة ليست بعشرية مع ان العشر واجب في الخارج منها وقد قال

ونصفه في مسقى غرب ودالية ولا ترفع المؤن وضعفه في أرض عشرية لتغلي وان أسلم أو ابتاعها منه مسلم أو ذمي ونجرا ان اشترى ذمي أرضا عشرية من مسلم

في الحانية على ان أرض الجبال التي لا يصل اليها الماء عشرية تأمل وعبارة الفرر يجب في عسل أرض عشرية أو جبل قال الشيخ اسمعيل نص عليه أي على الجبل وان كان معلوما ما قبله لان أرض الجبل الذي لا يصل اليه الماء عشرية كما في النوازل والحانية والخلصة وغيرها للأشعار بعدم اعتبار ما روى عن أبي يوسف اه (قوله الثلاثة) أي المحطب والقصب والمحشيش (قوله ونصاب القصب السكر الخ) تصرف في عبارة الفتح وهي بتمامها قال في شرح الكنز في قصب السكر العشر قل أو أكثر وعلى قياس ٣

(قوله خمسة أطنان) الطن بالطاء المهملة حمة القصب قاله الشيخ اسمعيل (قوله نظرا للفقراء) الظاهر أن يقال نظرا

هكذا بياض بالأصل

للاحتراز عن أرض الخراج فقط فلو قال يجب في عسل أرض غير الخراج لكان أولى وأما وجوبه في مسقى بالمطر أو بالسيح كما النيل فتفق عليه لا دلالة السابقة وأما قوله بلا شرط نصاب وبقاء فذهب الامام وشرطا هما فصارا الخلاف في موضعين لهما في الاول قوله عليه الصلاة والسلام ليس في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة أوسق رواه مسلم وله اطلاق الآية ومما أخرجنا لكم من الأرض والحديث فيما سقت السماء العشر وتأويل مرويهما ان المنقز كاة التجارة لانهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهما أو تعارض الخاص والعام فقدم العام لانه أحوط وله ما في الثاني الحديث ليس في الخضر اوات صدقة واه التمسك بالعمومات وانما استثنى الثلاثة لانه لا يقصد بهما استغلال الأرض غالباً حتى لو استغل بها أرضه وحب العشر وعلى هذا كل ما لا يقصد به استغلال الأرض لا يجب فيه العشر مثل السعف والتين وكذا كل حب لا يصلح للزراعة كبر البسبج والقثاء لكونها غير مقصودة في نفسها وكذا الأعشش فيجاء ونابح للأرض كالفحل والاشجار لانه بمنزلة جزء الأرض لانه يتبعها في البيع وكذا كل ما يخرج من الشجر كالصمغ والقطران لانه لا يقصد به الاستغلال ويجب في العصفرو السكاك وبزره لان كل واحد منهما مقصود فيه ثم اختلفا في ما يوسق كالزعفران والقطن واعتبر أبو يوسف قيمة أدنى ما يوسق كالذرة واعتبر محمد خمسة أعة اذ من أعلى ما يقدر به نوعه فاعتبر في القطن خمسة أجمال كل جمل ثلاث مائة من وفي الزعفران خمسة أمنا ولو كان الخراج نوعين يضم أحدهما الى الآخر لتكميل النصاب اذا اتحد الجنس وان كانا جنسين كل واحد أقل من خمسة أوسق وانه لا يضم ونصاب القصب السكر على قول أبي يوسف ان تبلغ قيمته قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يوسق وعند محمد نصاب السكر خمسة أمنا فاذا بلغ القصب قدرا يخرج منه خمسة أمنا سكر وجب فيه العشر على قوله وينبغي أن يكون نصاب القصب عنده خمسة أطنان كما في عرف ديارنا (قوله ونصفه في مسقى غرب ودالية) أي ويجب نصف العشر فيما سقى بالآلة للحديث والغرب دلو عظيم والدالية دلو اب عظيم تدبره البقروان سقى بعض السنة بالآلة والبعض بغيرها فالعشر أكثرها كما في السائمة والعلوفة وان استو يا يجب نصف العشر نظر للفقراء كافي السائمة وظاهر الغاية وجوب ثلاثة أرباع العشر (قوله ولا ترفع المؤن) أي لا تحسب أجرة العمال ونفقة البقروكرى الانهار وأجرة الحافظ وغير ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها أطلقه فشمّل ما فيه العشر وما فيه نصفه فيجب اخراج الواجب من جميع ما أخرجه الأرض عشر أو نصف الا ان مات كلفه يأخذه بعشر أو نصفه ثم يخرج الواجب من الباقي كما توهمه بعض الناس (قوله وضعفه في أرض عشرية لتغلي وان أسلم أو ابتاعها منه مسلم أو ذمي) أي يجب عشران في أرض الى آخره وفيه ثلاث مسائل الاولى الأرض العشرية اذا اشترىها تغلي فالمذهب تضعفه عليه لاجماع الصحابة الثانية اذا أسلم التغلي فالتضعيف باق عليه لان التضعيف صار وظيفة الأرض فيبقى بعد اسلامه كالخراج الثالثة اذا اشترىها منه مسلم أو ذمي فكذلك لانها انتقلت اليه بوظيفتها كالخراج فان أسلم أهل البقاء عاياه وان لم يكن أهلاً لا يتدأه ورد الواجب أبو يوسف في المستثنين الى عشر واحد لزال الداعي الى التضعيف (قوله ونجرا ان اشترى ذمي أرضا عشرية من مسلم) أي يجب الخراج لان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيا ولا وجه الى التضعيف لان الكلام في غير التغلي بخلاف الخراج لانه عقوبة والاسلام لا ينافيا كازق وبه اندفع قول أبي يوسف من تضعيف العشر عليه وقول محمد ببقاء العشر وحاصل هذه المسائل ان الأرض اما عشرية

لما لا لان النظر للفقراء في وجوب ثلاثة أرباع العشر تأمل (قوله أما الاول فلتحول الصفقة الى الشفع الخ) أقول صرحوا في الشفعة بان الاخذ بالشفعة شراء من المشتري ان كان الاخذ بعد القبض وان ٢٥٧

لتحول الصفقة اليه
ووضع المسئلة هنا بعد
القبض فيكون شراء من
الذي فهو ومشكل ويمكن
الجواب عنه بما نقله في
النهاية عن نوادر زكاة
المسوط ولو أن كافر
اشترى أرضا عشرية

وعشران أخذها منه مسلم
بشفعة أو رد على البائع
للفساد وان جعل مسلم
داره بستانا ذو ثنته تدور
مع مائه بخلاف الذي
وداره حركتين قير ونقط
في أرض عشر ولو في أرض

خراج يجب الحراج

فعليه فيها الحراج في قول
أبي حنيفة رحمه الله
ولكن هذا بعد ما ينقطع
حق المسلم عنها من كل
وجه حتى لو استحقها مسلم
أو أخذها مسلم بالشفعة

كانت عشرية على حالها
سواء وضع عليها الحراج
أو لم يوضع لأنه لم ينقطع
حق المسلم عنها اه تأمل
رملي (قوله وجوابه ان
المنوع الخ) حاصل
الجواب تسليم ان وضع
الحراج على المسلم ابتداء
حائز لكن لا مطلقا بل
اذا كان برضاه وان
المنوع وضعه عليه

أو خراجية أو تضعيفية والمشترون مسلم وذمي وتغلي بالمسلم اذا اشترى العشرية أو الخراجية بقيت
على حالها أو التضعيفية فكذلك عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف ترجع الى عشر واحد فاذا
اشترى التغلي الخراجية بقيت خراجية أو التضعيفية فهي تضعيفية أو العشرية من مسلم ضوعف
عليه العشر عندهما خلافا لمحمد واذا اشترى ذمي غير تغلي خراجية أو تضعيفية بقيت على حالها أو
عشرية صارت خراجية ان استقرت في ملكه عنده ولم يشترط القبض في المختصر لو جوب الحراج
وشروطه في الهداية لان الحراج لا يجب الا بالتمكن من الزراعة وذلك بالقبض (قوله وعشران
أخذها مسلم بالشفعة أو رد على البائع للفساد) أما الاول فلتحول الصفقة الى الشفع كأنه اشتراها
من المسلم وأما الثاني فلا به بالرد والفسخ جعل البيع كأن لم يكن لان حق المسلم وهو البائع لم ينقطع
بهذا البيع لكونه مستحق الرد وأشار بقوله للفساد الى كل موضع كان الرد فيه فسحا كالرد بخيار
الشرط والرؤية مطلقا والرد بخيار العيب ان كان بفناء أو ما يغير قضاء فهي خراجية على حالها
كالاقالة لانها فسخ في حق المتعاقدين يبيع جديد في حق ثالث فصار شراء من الذي تنتقل الى
المسلم بوظيفتها فاستفيد من وضع المسئلة ان للذمي أن يرد بها بعيب قديم ولا يكون وجوب الحراج
عليها عينا حادنا لانه يرتفع بالفسخ بالقضاء فلا يمنع الرد (قوله وان جعل مسلم داره بستانا ذو ثنته
تدور مع مائه) يعني فان سقاه بماء العشر فهو وعشري وان سقاه بماء الحراج فهو خراجي وان سقاه
مرة ن ماء العشر ومرة من ماء الحراج فعليه العشر لانه أحق بالعشر من الحراج كذا في غاية البيان
واسنشكل العتابي وجوب الحراج على المسلم ابتداء حتى نقل في غاية البيان ان الامام السرخسي ذكر
في كتاب الجامع ان عليه العشر بكل حال لانه أحق بالعشر من الحراج وهو الاظهر اه وجوابه ان
المنوع وضع الحراج عليه ابتداء جبرأ أما باختياره فيجوز وقد احتار هنا حيث سقاه بماء الحراج
فهو كما اذا أحيا أرضا ميتة باذن الامام وسقاها بماء الحراج فانه يجب عليه الحراج والسنان منوط
عليها حائط وفيها أشجار متفرقة كذا في المعراج فيجعلها بستانا لانه لو لم يجعلها بستانا وفيها نخيل
تغل اكرالاشي فيها أو ما للذمي فان الحراج واجب عليه مطلقا ولا يعتبر الماء وهو المراد بقوله (بخلاف
الذمي) لانه أهل له لا للعشر (قوله وداره ح) لان عمر رضى الله عنه جعل المساكن عفوا وعليه
اجماع الصحابة وكذا المقابر وتقييده في الهداية بالجوسي ليفيد النفي في غيره من أهل الكتاب
بالدلالة لان الجوسي أبعد عن الاسلام محرمة منا كحمة وذباثمة (قوله كعين قير ونقط في أرض عشر
ولو في أرض خراج يجب الحراج) لانه ليس من انزال الارض وانما هو عين فواره كعين الماء فلا
عشر ولا خراج ان لم يكن وراء موضع القير والنقط أرض فارغة صالحة للزراعة وأما اذا كان وراءه
موضع صالح للزراعة فلا يجب شيء ان كان في أرض العشر لان العشر لا يكفي فيه التمكن من الزراعة
بل لابد من حقيقة الحراج وأما ان كان في أرض خراج وجب الحراج لانه يكفي لوجوبه التمكن من
الزراعة وقد حصل وهو المراد بما في المختصر والقبر هو الرقت ويقال القار والنقط بالفتح والكسر
وهو أفصح دهن يعلو الماء وفي معراج الدراية ولا يمنع موضع القير في رواية ابن سماعة عن محمد لان
موضعه لا يصلح للزراعة وقال بعض مشايخنا يمنع لان موضع القير تبع للارض فيمنع مع
تبعها وان كان لا يصلح للزراعة كارض في بعض جوانبها سبخة فانها تمنع مع الارض ويوضع الحراج

بمجر ثاني جبرأ وأجاب في الفتح بما حاصله ان هذا ليس فيه وضع الحراج عليه ابتداء أصلا وانما هو انتقال ما
وظيفته الحراج اليه بوظيفته وهو الماء فان وظيفته الحراج فاداسق به انتقل هو بوظيفته الى أرض المسلم كما لو اشترى خراجية

فما لكونها تابعة لما يصلح للزراعة اه وظاهر المختصر يدل على قول البعض فانه اوجب الخراج مطلقا ولم يذكر المصنف الفرق بين الارض الخراجية والعشرية فالارض العشرية ارض العرب كلها قال محمد بن من العذيب الى مكة وعدن ابن الى أقصى جربالين بمهرة وذكر الكرخي انها ارض الحجاز وتهامة واليمن ومكة والطائف والبرية ومنها الارض التي أسلم أهلها طوعا أو فتحت قهرا وقسمت بين الغامقين وأما الارض الخراجية فافتحت قهرا وتركت في أيدي أربابها وارض نصارى بني تغلب والموات التي أحيها ذمي مطلقا ومسلم وسقاها بماء الخراج وماء الخراج هو ماء الانهار الصغار التي حفرها الاعاجم مما يدخل تحت الايدي وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والانهار العظام التي لا تدخل تحت الايدي كسيحون وجيحون ودجلة والفرات والنيل لعدم اثبات يد عليها وعن أبي يوسف انها خراجية لا مكان اثبات اليد عليها بشد السفن بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة كذا في البدائع وغيرها والله أعلم

باب المصرف

هو في اللغة المعدل قال تعالى ولم يجذوا عنهم مصرفا كذا في ضياء المحلوم ولم يقيد في الكتاب بمصرف الزكاة ليتناول الزكاة والعشر وخمس المعادن مما قدمه كما أشير اليه في النهاية وينبغي إخراج خمس المعادن لأن مصرفه الغنائم كما صرح به الاستيعابي وغيره وقد ذكر الاصناف السبعة وسكت عن المؤلف قلوبهم للإشارة الى السقوط للاجتماع الفحائي وهو من قبيل انتهاء المحكم لانتهاء علته الغائبة التي كان لأجلها الدفع فان الدفع كان للاعزاز وقد أعز الله الاسلام وأغنى عنهم واختار في العناية أنه ليس من باب النسخ لأن الاعزاز لا ينفي عدم الدفع فهو تقرير لما كان لا نسخ وتعبه في فتح القدير بان هذا لا ينفي النسخ لأن إباحة الدفع اليهم حكم شرعي كان ثابتا وقد ارتفع وهم كانوا ثلاثة أقسام قسم كان الاعطاء ليتألفهم على الاسلام وقسم كان يعطيهم لدفع شرهم وقسم أسلموا وفيهم ضعف فكان يتألفهم لينتوا ولا يقال ان نسخ الكتاب بالاجماع لا يجوز لأن النسخ دليل الاجماع لا هو بناء على انه لا إجماع الا عن مستند فان ظهر والاوجب المحكم بانه ثابت على ان الآية التي ذكرها عمر رضي الله عنه تصلح لذلك وهو قوله تعالى وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (قوله هو الفقير والمسكين وهو أسوأ حالا من الفقير) أي المصرف الفقير والمسكين والمساكين أدنى حالا وقرئ بينهم في الهداية وغيرها بان الفقير من له أدنى شيء والمساكين من لا شيء له وقيل على العكس ولكل وجه والاول هو الاصح وهو المذهب كذا في الكافي والاولى أن يفسر الفقير بمن له مادون النصاب كما في النقاية أخذ من قولهم يجوز دفع الزكاة الى من يملك مادون النصاب أو قدر نصاب غير نام وهو مستغرق في الحاجة ولا خلاف في انها مصنفان هو الصحيح لأن العطف في الآية يقتضي المغايرة وانما الخلاف في انها مصنفان أو مصنف واحد في غير الزكاة كالوصية والوقف والندوة قال أبو حنيفة بالاول وهو الصحيح كما في غاية البيان وأبو يوسف بالثاني فلو أوصى بثلاث ماله لفلان وللفقراء والمساكين فعلى الصحيح لفلان ثلث الثلث وعلى غيره نصف الثلث وانما جاز مصرف الزكاة الى مصنف واحد معني لا يوجد في الوصية وهو دفع الحاجة وذا يحصل بالمصرف الى مصنف واحد والوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصي له فانها تجوز للغير أيضا وقد يكون للموصي أغراض كثيرة لا يوقف عليها فلا يمكن تعليل نص كلامه فيجبر على ظاهر لفظه من غير اعتبار المعنى كذا في البدائع ولهذالو

باب المصرف

هو الفقير والمسكين وهو أسوأ حالا من الفقير

(قوله وعدن ابن) قال في القاموس وعدن ابن محرمة جزيرة باليمن أقام بها ابن

باب المصرف

(قوله وينبغي إخراج خمس المعادن) الاولى أن يقول خمس الركاك الشامل للكثر أيضا لانه كالمعدن في المصرف قاله بعض الفضلاء

أوصى بثلث ماله للأصناف السبعة فصرف إلى صنف واحد لا يجوز وقيل يجوز كذا في الخطا وفي
 المخانية والذي له دين مؤجل على إنسان إذا احتجج إلى النفقة يجوز له أن يأخذ من الزكاة قدر كفايته
 إلى حلول الأجل وإن كان الدين غير مؤجل فإن كان من عليه الدين معسرا يجوز له أخذ الزكاة في أصح
 الأقاويل لأنه بمنزلة ابن السبيل وإن كان المدينون موسرا معترفا لا يحل له أخذ الزكاة وكذا إذا كان
 جاحدا وله عليه دين عاقل وإن لم تكن دينه عادلة لا يحل له أخذ الزكاة ما لم يرفع الأمر إلى القاضي
 فيحلفه فإذا حلف بعد ذلك يحل له أخذ الزكاة له والمراد من الدين ما يبلغ نصابا كما لا يخفى وفي فتح
 القدير ولو دفع إلى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصابا وهو موسر بحيث لو طلبت إعطاه لا يجوز
 وإن كان بحيث لا يعطى لو طلبت جازاه وهو مقيد لمعوم ما في المخانية والمراد من المهر ما تعرف
 تجمله لأن ما تعرف تأجيله فهو دين مؤجل لا يمنع أخذ الزكاة ويكون في الأول عدم إعطائه بمنزلة
 أعساره ويفرق بينه وبين سائر الديون بأن رفع الزوج للقاضي مما لا ينبغي للمرأة بخلاف غيره لكن في
 البرازية وإن كان موسرا أو المجهل قدر النصاب لا يجوز عندهما وبه يفتى للاحتياط وعند الإمام يجوز
 مطلقا وسيأتي بيان النصب الثلاثة آخر الباب إن شاء الله تعالى (قوله والعامل) تقدم تفسيره في
 باب العاشر وعبر بالعامل دون العاشر ليشمل الساعي أيضا وقد مناه الفرق بينهما فاعطى ما يكفيه
 وأعوانه بالوسط مدة ذهابهم وإياهم مادام المال باقيا إلا إذا استغرقت كفايته الزكاة فلا يراد على
 النصف لأن التنصيف عين الانصاف قيدنا بالوسط لأنه لا يجوز له أن يتبع شهوته في المأكول والمشرب
 والملبس لأنها حرام لكونها أسرا ومحضوا على الإمام أن يبعث من يرزى بالوسط من غير اسراف ولا
 تقتير كذا في غاية البيان وفي البرازية المصدق إذا أخذ عماله قبل الوجوب أو القاضي استوفى
 رزقه قبل المدة جاز والأفضل عدم التججيل لاحتمال أن لا يعيش إلى المدة اهـ وقيدنا ببقاء المال
 لأنه لو أخذ الصدقة وضاعت في يده بطلت عماله ولا يعطى من بيت المال شيئا كذا في الأجناس
 عن الزيادات وما يأخذه العامل صدقة فلا تحل العمالة لها شيء لشرفه كما سيأتي وانما حلت للغنى مع
 حرمة الصدقة عليه لأنه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج إلى الكفاية والغنى لا يمنع من تناولها عند
 الحاجة كابن السبيل كذا في البدائع والتحقيق أن فيه شبهة بالاجرة وشبهة بالصدقة فللأول يحل للغنى
 ولا يعطى لو هلك المال أو أداها صاحب المال إلى الإمام وللثاني لا يحل لها شيء ويسقط الواجب عن
 أرباب الأموال لو هلك المال في يده لأن يده كيد الإمام وهو نائب عن الفقراء ولا تكون مقدرة وفي
 النهاية رجل من بني هاشم استعمل على الصدقة فاجرى له منها رزق فانه لا ينبغي له أن يأخذ من ذلك
 وإن عمل فيها ورزق من غيرها فلا بأس بذلك اهـ وهو يفيد صحة توليته وإن أخذه منها مكروه لا حرام
 ومن أحكام العامل ما ذكره في البرازية أن العامل إذا ترك الخراج على المزارع بدون علم السلطان يحل
 له لو مصرفا كالسلطان إذا ترك الخراج له (قوله والمكاتب) أي يعان المكاتب في فك رقبتة وهو
 المراد بقوله تعالى وفي الرقاب هو منقول عن الحسن البصري وغيره في تفسير الطبري وأطلقه فشمل
 ما إذا كان مولا فقيرا أو غنيا وهل ما يدفع للمكاتب منها يكون ملكا له أولا والذي في بعض التفاسير
 أنه لا يملك قال القاضي البيضاوي والعدول عن اللام إلى في للدلالة على أن الاستحقاق للجهة لا للرقاب
 وقيل للأيذان بانهم أحق بها اهـ وقال الطيبي في حاشية الكشف إنما عدل عن اللام إلى في في الأربعة
 الأخيرة لأن الأربعة الأول ملأه الساعي أن يدفع إليهم والأربعة الأخيرة لا يملكون ما يدفع إليهم
 إنما يصرف المال في مصالح تتعلق بهم لأن التعدينية بني مقدرا للصرف فالرقاب يملكه السادة

والعامل والمكاتب

(قوله وكذا إذا كان
 جاحدا الخ) قال في النهر
 بقي أنه في الأصل لم يجعل
 الدين المجهود نصابا ولم
 يفصل بين ما إذا كان له دين
 عادلة أولا قال السرخسي
 والصحيح جواب الكتاب
 إذ ليس كل قاض يعدل
 ولا كل دينه تقبل والجنو
 بين يدي القاضي ذل وكل
 أحدا لا يختار ذلك وينبغي
 أن يعول على هذا كما في
 عقد الفرائد اهـ (قوله
 وسيأتي بيان النصب الخ)
 أي عند شرح قوله وغنى
 يملك نصابا وكان الأولى
 أن يقول وسيأتي أن
 النصب ثلاثة (قوله
 وإن أخذه منها مكروه)
 قال في النهر المراد كراهة
 التحريم لقولهم لا يحل له
 ذلك لكن ما مر من أن
 من شرائط الساعي أن
 لا يكون هاشميا يعارضه
 وهذا الذي ينبغي أن
 يعول عليه

(قوله لكن بقى الخ) قال الرملى الذى يقتضيه نظر الفقيه الجواز تامل اه قلت بل جزم به المقدسى فى شرحه فقال واذا ملك المدفوع له جازله صرفه ٢٦٠ فيما شاء (قوله وقد قالوا انه) أى دفع الزكاة (قوله فينبذ لا تظهر ثمرته فى الزكاة)

قال فى النهر والخلف لفظى للاتفاق على ان الاصناف كلهم سوى العامل يعطون بشرط الفقر فنقطع الحاج يعطى اتفاقا اه هذا فى منح الغفار بعد ذكره ما مر عن البدائع من تعليل حل الدفع للعامل الغنى

والمديون ومنقطع الغزاة وابن السبيل فيدفع الى كلهم أو الى صنف

بانه فرغ نفسه لهذا العمل فحتاج الى الكفاية الخ قال وبهذا التعليل يقوى ما نسب الى بعض الفتاوى ان طالب العلم يجوز له ان يأخذ الزكاة وان كان غنيا اذا فرغ نفسه لا وادة العلم واستفادته لكونه عاجزا عن الكسب والحاجة داعية الى ماله بدمنه وهكذا رأيت به بخط موثق وعزاه الى الواقعات والله تعالى أعلم اه قلت وقد رأيت به أيضا فى جامع الفتاوى معزيا الى الميسر ونصه وفى الميسر لا يجوز دفع الزكاة الى من يملك نصابا الا الى طالب العلم

والمكاتبون لا يحصل فى أيديهم شئ والغارمون بصرف نصيبهم لارباب الديون وكذلك فى سبيل الله تعالى وابن السبيل مندرج فى سبيل الله وأفرد بالذكر تنبيه على خصوصية وهو مجرد عن المحرفين جميعا أى اللام وفى وعطقه على اللام ممكن وفى أقرب اه فقد صرح بان الأربعة الأخيرة لا يملكون شيئا ويستفاد منه انهم ليس لهم صرف المال فى غير الجهة التى أخذوا الاجلها وفى البدائع وانما جاز دفع الزكاة الى المكاتب لان الدفع اليه عليك وهو ظاهر فى أن الملك يقع للمكاتب ببقية الأربعة بالطريقة الاولى لكن بقى هل لهم على هذا الصرف الى غير الجهة وفى المحيط وقد قالوا انه لا يجوز لمكاتب هاشمى لان الملك يقع للمولى من وجه والشبهة ملحقه بالحقيقة فى حقهم اه وفى شرح الجمع وان عجز المكاتب يحمل لمولاه وان كان غنيا وعلى هذا الفقير اذا استغنى وابن السبيل اذا وصل الى ماله (قوله والمديون) أطلقه كالتدويرى وقيدته فى الكافى بان لا يملك نصابا فاضلا عن دينه لانه المراد بالغارم فى الآية وهو فى اللغة من عليه دين ولا يجبد قضاء كما ذكره القتبى وانما لم يقيد المصنف لان الفقر شرط فى الاصناف كلها الا العامل وابن السبيل اذا كان له فى وطنه مال بمنزلة الفقير وفى الفتاوى الظهيرية والدفع الى من عليه الدين أولى من الدفع الى الفقير (قوله ومنقطع الغزاة) هو المراد بقوله تعالى وفى سبيل الله وهو اختياره لقول أبى يوسف وعند محمد منقطع الحاج وقيل طلبه العلم واقتصر عليه فى الفتاوى الظهيرية وفسره فى البدائع بجميع القرب فيدخل فيه كل من سعى فى طاعة الله تعالى وسبيل الحيرات اذا كان محتاجا اه ولا يخفى ان قيسد الفقير لا بد منه على الوجوه كلها فينبذ لا تظهر ثمرته فى الزكاة وانما تظهر فى الوصايا والوقف كما تقدم نظيره فى الفقراء والمساكين (قوله وابن السبيل) هو المنقطع عن ماله لبعده عنه والسبيل الطريق فكل من يكون مسافرا يسمى ابن السبيل وهو غنى بمكانه حتى تجب الزكاة فى ماله ويؤمر بالاداء اذا وصل اليه يده وهو فقير يدا حتى تصرف اليه الصدقة فى الحال لم حاجته كذا فى الكافى فان قلت منقطع الغزاة أو الحج ان لم يكن فى وطنه مال فهو فقير والا فهو ابن السبيل فكيف تكون الاقسام سبعة قلت هو فقير الا أنه زاد عليه بالانقطاع فى عبادة الله تعالى فكان مغاير للفقير المطلق الخالى عن هذا القيد كذا فى النهاية وفى الظهيرية الاستقراض لابن السبيل خير من قبول الصدقة وفى فتح القدير ولا يحمل له ان يأخذ أكثر من حاجته وألحق به كل من هو غائب عن ماله وان كان فى بلده ولا يقدر عليه الا به وفى المحيط وان كان تاجر له دين على الناس لا يقدر على أخذه ولا يجبد شيئا يحمل له أخذ الزكاة لانه فقير يدا كابن السبيل اه وهو أولى من جعله غارما كما فى فتح القدير وقد قدمنا فى بحث الفقير تفصيلا له فراجع (قوله فيدفع الى كلهم أو الى صنف) لان المراد بالآية بيان الاصناف التى يجوز الدفع اليهم لا تعيين الدفع لهم ويدل له من الكتاب قوله تعالى وان تحفوها وتوتوها الفقراء فهو خير لكم ومن السنة أنه عليه الصلاة والسلام أتاه مال من الصدقة فجعله فى صنف واحد وهم المؤلفة قلوبهم ثم أتاه مال آخر فجعله فى الغارمين ولم يصرح فى الكتاب بجواز الاقتصار على شخص واحد من صنف واحد ولا شك فيه عندنا لان الجميع المعرف باللام مجاز عن الجنس ولهذا وحلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد بحث بالواحد فالمعنى فى الآية ان جنس الزكاة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير ولا يرد

والغازى والمنقطع لقوله عليه السلام يجوز دفع الزكاة لطالب العلم وان كان له نفقة أربعين سنة اه وهذا مناف لدعوى النهر تبعا لفتح القدير بالاتفاق تامل (قوله ولا يحمل له أن يأخذ أكثر من حاجته) خالفنى

أقول تقدم عن شرح المجمع ان ابن السبيل اذا وصل الى ماله وبقي معه شيء من مال الزكاة الذي أخذه يحصل له كما يحصل لمولى
المكاتب الذي يحجز لكن لا منافاة فان ما هنا معناه انه يأخذ ما يغلب على ظنه انه قدر الحاجة لا أكثر ولا يخفى انه مع غلبة
الظن قد يفضل معه شيء فاذا ما في المجمع ان هذا الغاضل يحل له (قوله وفيه خلاف أبي يوسف) أي في جواز دفع غير الزكاة
إليه خلاف أبي يوسف قال الرمي قال في الحاوي القدسي وبه نأخذ (قوله وأطلقه فشمعل المستأمن) قال الرمي أي أطلق
في غاية البيان المحرري فشمعل المستأمن ودخوله في المحرري ظاهر لانه

٢٦١

خصه بوصف لا يمنع
إطلاق المحرري عليه تأمل
(قوله رجع المتبرع على
الدائن لأعلى المديون)
الظاهر عبارة الزيلعي
وهي يسترده الدافع وليس
للمديون أخذه فقوله
وليس للمديون أخذه هو

لألى دمي وصح غيرها
وبناء مسجد وتكفين
ميت وقضاء دينه وشراء
قن يعتق

ثمرة قوله قضاء دين الغير
لا يقتضي التملك من
ذلك الغير لانه لو اقتضى
تملكه من المديون كان
حق الأخذ عند المصادقة
المسذكورة للمديون لا
للدائن (قوله ويستفاد
منه ان رجوع المتبرع
الخ) أقول لفظ المتبرع
يستفاد منه انه بغير أمر
المديون وقوله على الدائن
متعلق برجوع وقوله
فهو تملك منه أي من
المديون أي انه بمنزلة
القرض منه والدائن

خالعني على مافي يدي من الدراهم ولا شيء في يدها فانه يلزمها ثلاثة ولو حالف لا يكلمه الايام أو
الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الأسبوع والسنة عندهما لانه أمكن العهد فلا يحمل على الجنس
فالحاصل ان جل المجمع على الجنس مجاز وعلى العهد أو الاستغراق حقيقة ولا مسوغ للخلف الا عند
تعذر الاصل وعلى هذا تنصف الموصي به لزيد والفقراء كالوصية لزيد وفقير (قوله لألى دمي) أي
لا تدفع الى دمي محدث معاذ خذها من أغنيائهم وردّها في فقرائهم لان التخصيص على الشيء ينفي
الحكم عما عداه بل للامر بردها الى فقراء المسلمين والصرف الى غيرهم ترك للامر وحديث معاذ
مشهور تجوز الزيادة به على الكتاب ولئن كان خبر واحد فالعام خص منه البعض بالدليل القطعي
وهو الفقير المحرري بالآية وأصوله وفروعه بالاجماع فيخص الباقي بخبر الواحد كما عرف في الاصول
(قوله وصح غيرها) أي وصح دفع غير الزكاة الى الذي واجبا كان أو تطوعا كصدقة الفطر والكفارات
والمسذور لقوله تعالى لايتها كم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الآية وخصت الزكاة بتحديث
معاذ وفيه خلاف أبي يوسف ولا يرد عليه العشر لان مصرفه مصرف الزكاة كما قدمناه فلا يدفع الى
ذمي والصرف في الكل الى فقراء المسلمين أحب وقيد بالذمي لان جميع الصدقات فرضا كانت أو
واجبة أو تطوعا لتجوز للمحرري اتفاقا كما في غاية البيان لنحوه تعالى اغنيائها كم الله عن الذين
قاتلوكم في الدين وأطلقه فشمعل المستأمن وقد صرح به في النهاية (قوله وبناء مسجد وتكفين ميت
وقضاء دينه وشراء قن يعتق) بالجربا لعطف على ذمي والضمير في دينه لميت وعدم الجواز لانعدام
التملك الذي هو الركن في الاربعة لان التكفل على ملك المتبرع حتى لو اقرس الميت السبع كان
التكفل للمتبرع لا لورثة الميت وقضاء دين الغير لا يقتضي التملك من ذلك الغير الخ فالميت أولى
بدليل انه لو قضى دين غيره ثم تصادق الدائن والمديون على عسده رجوع المتبرع على الدائن لأعلى
المديون والاعتاق اسقاط لالتملك قيد بقضاء دين الميت لانه لو قضى دين الحي ان قضاء بغير أمره
يكون متبرعا ولا يجزئه عن الزكاة وان قضاء بغير أمره جاز ويكون الغايض كالوكيل له في قبض الصدقة
كذا في غاية البيان وقيدته في النهاية بان يكون المديون فقيرا ولا بد منه ويستفاد منه ان رجوع
المتبرع بقضاء الدين عند التصديق على الدائن محمول على ما اذا كان بغير أمر المديون أما اذا كان بغير أمره
فهو تملك منه فلا رجوع عند التصديق بانه لا دين على الدائن وانما يرجع على المديون وهو بمجموعه
يتناول ما لو دفعه ناويا الزكاة وينبغي ان لا رجوع فيها كما بحثه المحقق في فتح القدير فليراجع والمجيلة
في الجواز في هذه الاربعة ان يتصدق بمقدار زكاته على فقير ثم يأمره بعد ذلك بالصرف الى هذه
الوجوه فيكون لصاحب المال ثواب الزكاة وللفقير ثواب هذه القرب كذا في المحيط وأشار المصنف
الى أنه لو أطعم يتيمًا بنيتها لا يجزئه لعدم التملك الا اذا دفع له الطعام كالكسوة اذا كان يعقل

نائب عن المديون في القبض لان من قضى دين غيره بغير أمره لم يكن متبرعا فله الرجوع على الأمر وان لم يشترط الرجوع في الصحيح ولدا
قال وانما يرجع على المديون (قوله كما بحثه المحقق الخ) وذلك حيث قال لانه بالدفع وقع الملك للفقير بالتملك وقبض النائب
عن الفقير وعدم الدين في الواقع انما يبطل به صيرورته قابض لنفسه بعد القبض نيابة لا التملك الاول لان غاية الامر أن يكون
ملك فقيرا على ظن انه مديون وادور عدمه لا يؤثر عدم الملك بعد وقوعه لله تعالى الخ وما وقع في النهر من انه يرجع على المديون

القبض والا فلا ولد دفع الصغير الى وليه كذا في الخانية والمراد بالعقل هنا ان لا يرعى به ولا يخدع عنه
(قوله وأصله وان علا وفرعه وان سفلى) بالجرأى لا يجوز الدفع الى أبيه وجدته وان علا ولا الى ولده
وولد ولده وان سفلى لان المنفعة لم تنقطع عن المملك من كل وجه كما قدمه في تعريف الزكاة لان
الواجب عليه الاخراج عن ملكه رغبة ومنفعة ولم يوجد في الاصول والفروع الاخراج عن ملكه
منفعة وان وجد رغبة وفي عبده وجد الاخراج منفعة لا رغبة كذا في المستصفي وفيه اشارة الى ان
هذا الحكم لا يخص الزكاة بل كل صدقة واجبة لا يجوز دفعها اليهم كاحد الزوجين كالسكفارات
وصدقة الفطر والنفقة والنذور وقيد بأصله وفرعه لان من سواهم من القرابة يجوز الدفع لهم وهو اولى لما
فيه من الصلة مع الصدقة كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات والاخوال والحالات الفقراء ولهذا
قال في الفتاوى الظهيرية ويبدأ في الصدقات بالا قارب ثم المولى ثم الحيران وذكر في موضع آخر
معزى الى أبي حفص الكبير لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاييج فيسد حاجتهم وفي المحيط وولد دفع
الى أخته ولها مهر على زوجها الموصى يبلغ نصابا يجوز عند أبي حنيفة ولا يحل عندهما وبه يفتى
احتياطاً وولد دفع زكاته الى من نفقته واجبة عليه من القريب جاز اذا لم يحتسبها من النفقة وفي القنية
دفع زكاته في مرض موته الى أخيه ثم مات وهو وارثه وقعت موقعها ثم رقم بانه لا يصح كن أوصى
بالج ليس للوصى ان يدفعه الى قريب الميت لانه وصية كذا هذا ثم رقم بانه يصح لكن للورثة الرد
باعتبار انه وصية اه والذي يظهر ترجيح الاول وأطلق في فرعه فشمّل ثابت النسب منه وغيره
اذا كان مخلوقاً من مائه فلا يدفع الى المخلوق من مائه بالزنا ولا الى ولد أم وولده الذي نفاه وخرج ولد
المنعي اليها زوجها اذا تزوجت ثم ولدت ثم جاء الاول حيا فان على قول أبي حنيفة المرحوع عنه
الاولاد الاول ومع هذا يجوز دفع زكاة الاول اليهم وتجاوز شهادتهم له كذا في معراج الدراية
لعدم الفرعية طاهر اوعلى هذا فينبغي على هذا القول ان لا يجوز للثاني دفع الزكاة اليهم لوجود
الفرعية حقيقة وان لم يثبت النسب منه لكن المنتول في الفتاوى الولو الجيسة انه يجوز للثاني الدفع
اليهم وتجاوز شهادتهم له على قول الامام وروى رجوعه وعليه الفتوى وعليه فلاول الدفع اليهم
دون الثاني وعلم من تعليل المسئلة بعدم انقطاع المنفعة عن المملك ان خمس المعادن يجوز صرفه الى
الاصول والفروع وأحد الزوجين لان له ان يحبس الخمس لنفسه اذا كانت الاربعة الاخماس
لاتغنيه فأولى أن يجوز لغيره لانه أبعد من نفسه كذا ذكر الاسيماجي وقيد بالصدقة الواجبة لان
صدقة التطوع الاولى دفعها الى الاصول والفروع كذا في البدائع (قوله وزوجته وزوجها) أى
لا يجوز الدفع لزوجه ولا دفع المرأة لزوجهما مقدمناه من عدم قطع المنفعة عنه من كل وجه وفي
دفعها له خلافا لقوله عليه الصلاة والسلام لك أجران أجر الصدقة وأجر الصلة قاله لامرأة ابن
مسعود وقد سأله عن التصديق عليه قلنا هو محمول على النافلة كذا في الهداية أطلق الزوجة فشمّل
الزوجة من وجهه فلا يجوز الدفع الى معتدة من بائن ولو بثلاث كذا في المعراج واعلم ان في شهادة
أحد الزوجين لصاحبه تعتبر الزوجة وقت الاداء وفي الرجوع في الهبة وقت الهبة وفي الوصية
وقت الموت وفي الاقرار لها في مرض موته الاعتبار لوقت الاقرار وفي الحدود يعتبر كلا الطرفين
حتى لو سرق من امراته ثم أبانها أو من أجنبية ثم تزوجها ثم اختصم لم يقطع كذا في النهاية وفي
فتاوى قاضى خان من الشهادات ما يدل على ان العبرة فيها الوقت المحكم وسيأتى ان شاء الله تعالى
وفي الظهيرية رجل دفع زكاة ماله الى رجل وامره بالاداء فاعطى الوكيل ولد نفسه الكبير أو الصغير

وأصله وان علا وفرعه
وان سفلى وزوجته
وزوجها
سهولان الكلام فيما
اذا دفعه نأويا الزكاة

أو امرأته وهم محاويج جاز ولا يمسك لنفسه شيئا ولو أن صاحب المال قال له ضعه حيث شئت
 له أن يمسك لنفسه أم (قوله وعبيده ومكاتبه ومدبره وأم ولده ومعتق البعض) أي لا يجوز
 الدفع إلى هؤلاء لعدم التملك أصلا في غير المكاتب ولعدم تمامه فيه لأن له حقا في كسب
 مكاتبه ولذا لو تزوج بامته مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بامته نفسه ومعتق البعض كالمكاتب
 وإذا كان معتق البعض لغيره فقد قدم أن الدفع لمكاتب الغير هو المراد بالرقاب فلا يرد عليه هنا
 وهذا إذا كان العبد كله لمعتق بعضه فلو كان بين اثنين فأعتق أحدهما حصته وهو معسر واختار
 الساكت الاستسعاء فلمعتق الدفع لأنه مكاتب لشريكه وليس للساكت الدفع لأنه مكاتبه
 وهذا إذا كان الشريك أجنبيا فإن كان ولده فلا لأن الدفع لمكاتب الولد غير جائز كالدفع لابنه
 وإن كان المعتق موسرا واختار الساكت تضمينه فلا ساكت الدفع للعبد لأنه أجنبي عنه وليس
 للمعتق الدفع إذا اختار استسعاءه لأنه مكاتبه لما أنه بالضممان مخير بين اعتاق الباقي أو الاستسعاء
 (قوله وغني يملك نصبا) أي لا يجوز الدفع له تحديث معاذ المشهور خذها من أغنيائهم وردها في
 فقرائهم أطلقه فشمل النصاب النامي السالم من الدين الفاضل عن الحوائج الأصلية الموجب لكل
 واجب مالي والنصاب الذي ليس بنام الفارع عما ذكر الموجب لثلاثة صدقة الفطر والأخضية
 ونفقة القريب فإن كلا منهما محرم لا خذ الزكاة ولا يرد عليه الغني بقوت يومه فإنه لا يملك نصبا
 وتسمية الشارحين له نصبا وجعلهم النصب ثلاثة مجاز لما في الصحاح النصاب من المال القدر الذي
 يجب فيه الزكاة إذا بلغه نحو مائتي درهم وخمس من الأبل إذ ليس قوت اليوم مقدرا لكن في ضياء
 الخلوم نصاب كل شيء أصله ومنه النصاب المعتبر في وجوب الزكاة وهو يقتضي إطلاق النصاب عليه
 حقيقة إذ قوت اليوم أصل تحريم السؤال وقيدنا بكونه فارغا عن الحوائج الأصلية لأنه لو كان مستغرقا
 بها حلت له فتحل لمن ملك كتبنا تساوى نصبا وهو من أهلها للحاجة لأن زادت على قدرها أو كان
 جاهلا والفقير غني يكتبه ولو كان محتاجا إليها القضاء دينه فيجب بيعها كافي القنية من باب المحبس
 من القضاء ويحل لمن له دور وحوانيت تساوى نصبا وهو محتاج لغاتها النفقة ونفقة عياله على
 خلاف فيه وإن عنده طعام سنة تساوى نصبا لعياله على ما هو الظاهر بخلاف قضاء الدين فإنه
 يجب عليه بيع قوته الأقوت يومه كافي القنية من المحبس وحلت لمن له نصاب وعليه دين مستغرق
 أو منقص للنصاب وحلت لمن له كسوة الشتاء لا يحتاج إليها في الصيف وللمزارع إذا كان له ثوران
 لأن زاد وبلغ نصبا ولا تحل لمن له دار تساوى نصبا والفاضل عن سكناه يبلغ نصبا وقيد بملك
 النصاب لأن من ملك مادونه يحل له أخذها إذا كان قيمته لا تبلغ نصبا ولو كان محججا مكتسبا قيدنا
 به لأنه لو كان تسعة عشر دينارًا تساوى ثلاث مائة درهم لا تحل له الزكاة كذا في المحيط عن محمد
 وفي الفتاوى الظهيرية خلافه قال وقال هشام سألت محمد بن عبد الله عن رجل له تسعة عشر دينارًا تساوى ثلاث
 مائة درهم هل يسعه أن يأخذ قال نعم ولا يجب عليه صدقة فطره وقيدنا بالزكاة لأن النفل يجوز للغني كما
 للهاشمي وأما بقية الصدقات المفروضة والواجبة كالعشر والكفارات والندور وصدقة الفطر فلا
 يجوز صرفها للغني لعموم قوله عليه الصلاة والسلام لا تحل صدقة لغني خرج النفل منها لأن الصدقة
 على الغني هبة كذا في البدائع وأما صدقة الوقف فيجوز صرفها إلى الأغنياء إن سماهم الواقف
 والأفلا لانها من الصدقة الواجبة كذا في البدائع أيضا وفرعوا على منع دفع الزكاة للغني ما لو دفع
 قوم زكاتهم إلى من يجمعها للفقير واجتمع عندنا أخذ أكثر من مائتين فإن كان جمعه له امرأه قالوا

وعبيد ومكاتبه ومدبره
 وأم ولده ومعتق البعض
 وغني يملك نصبا

(قوله ولا تحل لمن له دار
 تساوى نصبا الخ) هذه رواية
 ابن سماعة عن محمد قال في
 التتارخانية وفي البقالي
 وأطلق في الكشف عن
 محمد رحمه الله إذا كان له
 دار تساوى عشرة آلاف
 درهم ولو باعها واشترى
 بألف لوسعه ذلك لا أمر
 ببيعها ثم نقل عن الصغرى
 إذا كان له دار يسكنها
 يحل له الصدقة وإن لم
 تكن الدار جيرة مستحقة
 لحاجته بان كان لا يسكن
 الكل هو الصحيح (قوله
 قيدنا به) أي بقوله إذا
 كان قيمته أي قيمة مادونه
 النصاب لا تساوى نصبا

(قوله سواء كان مائتي درهم أو لا) تبعه على هذه أخوه وتليذه في المخ وخزم في الشرب لئلا يسهل بانه وهم قال وقد ذكر خلافه في الاشياء والنظائر في فن المعايمة فقد ناقض نفسه ولم أر أحدا من شراح الهداية صرح بما ادعاه بل عبارتهم مفيدة خلافه غير انه قال في العناية ولا يجوز دفع الزكاة الى من ملك نصابا سواء كان من النقود أو السواثم أو العروض اه فاهم ما ذكره وهو مدفوع لان قول العناية سواء كان المخ مفيد تفسير النصاب بالقيمة مطلقا لان العروض ليس نصابها الا ما يبلغ قيمته مائتي درهم وقد صرح بان المعتمد مقدار النصاب في التبيين وغيره واستدل له في الكافي بقوله عليه السلام من سأل وله ما يغنيه فقد سأل الناس المحاقيل وما الذي يغنيه قال مائتا درهم أو عدلها اه ونحوه في المحيط فقد شمل الحديث اعتبار السائمة بالقيمة لا إطلاقها وقد نص على اعتبار ٢٦٤ قيمة السواثم في عدة كتب من غير خلاف في الاشياء والسراج والوهبانية وشرحها

للمصنف ولا بن الشحنة
والذخائر الاشرفية وفي
المجوهرة قال المرغيناني
اذا كان له خمس من الابل
قيمتها أقل من مائتي درهم
تحصل له الزكاة وتجب

وعبدته وطفله

عليه وبهذا طهران
المعتبر نصاب النقد من
أى مال كان بلغ نصابا
أى من جنسه أو لم يبلغ اه
مانقله عن المرغيناني اه
ما في الشرب لئلا يسهل ووفق
بعض محشي الدر المختار
بجمل ما مر عن المحيط
والظهيرية على اختلاف
الرواية عن محمد بن
المعتبر في النصاب المحرم
الوزن أو القيمة فافي المحيط
الثاني وما في الظهيرية
الاول والظاهر ان اعتبار

كل من دفع قبل أن يبلغ ما في يد الجاني مائتين جازت زكاته ومن دفع بعده لا يجوز الا أن يكون
الفقير مدبوا فيعتبر هذا التفصيل في مائتين بفضل بعد دينه فان كان بغير أمره جاز الكل مطلقا
لانه في الاول هو وكيل عن الفقير فما اجمع عنده يملكه وفي الثاني وكيل الدافع فما اجمع عنده
ملكهم كذا في فتح القدير وللغنى أن يشتري الصدقة الواجبة من الفقير ويأكلها وكذا لو وهبها
له لم أعلم أن تبذل الملك كتبدل العين فلو أباحها له ولم يملكها منه ذكر أبو المعين النسفي أنه لا يحل
تناوله للغنى وقال خواهر زاده يحل كذا في الفوائد التاجية والذي يظهر ترجيح الاول لان الاباحة
لو كانت كافية لما قال عليه الصلاة والسلام في واقعة بريرة هو لها صدقة ولنا هدية كما لا يخفى
الا أن يقال بالفرق بين الهاشمي والغنى وان قيل به فصحح لما تقدم ان الشبهة في حق الهاشمي
كالحقيقة بدليل منع الهاشمي من العمالة بخلاف الغنى ودخل تحت النصاب النامي المذكور أولا
الخمس من الابل السائمة فان ملكها أو نصابا من السواثم من أى مال كان لا يجوز دفع الزكاة له سواء
كان يساوى مائتي درهم أولا وقد صرح به شراح الهداية عند قوله من أى مال كان وفي معراج
الدراية قواه ويجوز دفعها الى من يملك أقل من ذلك ولكنه لا يطيب للآخر خذ لانه لا يلزم من جواز
الدفع جواز الاخذ كظن الغنى فقيرا اه وهو غير صحيح لان المصريح به في غاية البيان وغيره أنه
يجوز أخذه لمن ملك أقل من النصاب كما يجوز دفعها نعم الاولى عدم الأخذ لمن له سداده من عيش
كما صرح به في البدائع (قوله وعبدته وطفله) أى لا يجوز دفع الزكاة وما لحق بها لعبد الغنى وولده
الصغير لان الملك في العبد يقع لمولاه وهو ليس بمصرف كذا في الكافي فأفاد ان المراد بالعبد غير
المدينون المستغرق لما في يده ورقبته أما هو فيجوز دفعها له لعدم ملك المولى اكسابه في هذه الحالة
عند الامام لما عرف خلافا لهما وأطلق العبد فشمع القن والمدبر وأم الولد والزمن الذي ليس في
عيال مولاه ولم يجد شيئا أو كان مولاه غائبا خلافا لما روى عن أبي يوسف في الاخيرة واختاره في
الذخيرة لانه لا ينفي وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وقد يجاب بانه عند غيبة مولاه الغنى وعدم
قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل كذا في فتح القدير وقد يقال ان الملك هنا يقع للمولى

وهو

الوزن خاص بالموزون لتأنيته فسه أما المعدود

كالسائمة فيعتبر فيه العدد بدل الوزن فافي البحر والنهر والمخ مرور على ما في الظهيرية وما في الشرب لئلا يسهل على ما في المحيط وبهذا
يندفع التنافي بين كلام القوم اه لمخصا قلت هذا ممكن ولكن لو ورد في كلامهم ما هو صريح فيما قاله المؤلف لمحصل التنافي
أمام عدمه على ما ادعاه الشرب لئلا يسهل فلا حاجة اليه لعدم التنافي تأمل (قوله خلافا لما روى عن أبي يوسف في الاخيرة) أى
الزمن الذي ليس في عيال مولاه وقوله واختاره في الذخيرة فيه نظر فانه في الذخيرة حكاه بقوله وعن أبي يوسف ولم أر في كلامه
ما يقتضي اختياره بمجرد الحكاية لقول لا يفيد اختياره تأمل (قوله وقد يقال المخ) قال العلامة المقدسي أقول ان أريد ان المولى
ليس بمصرف لغناه فان السبيل غنى ولا صدقة لغنى أو يقال العبد المذكور لا ينزل حاله عن مأذون مدينون وهو لا يملك المولى
كسبه عند أبي حنيفة فجاز الصرف اليه فليجزه هنا للضرورة المذكورة ويجوز أن يخالف أبو يوسف أصله فيه للضرورة اه

وهو ليس بمصرف وأما ابن السبيل فصرف فالاولى الاطلاق كما هو المذهب وقد تقدم ان الدفع الى مكاتب الغني جائز وانما منع من الدفع لطفل الغني لانه يعد غنيا بغناء أبيه كذا قالوا وهو يفيد ان الدفع لولد الغنية جائز اذا لا يعد غنيا بغناء أمه ولولم يكن له أب وقد صرح به في القنبة وأطلق الطفل فشمل المذكور والانثى ومن هو في عيال الاب أو لا على الصحيح لوجود العلة وقيد بالطفل لان الدفع لولد الغني اذا كان كبيراً جائز مطلقاً وقيد بعبد وطفله لان الدفع الى أب الغني وزوجته جائز سواء فرض لها نفقة أو لا (قوله وبني هاشم ومواليهم) أي لا يجوز الدفع لهم لحديث البخاري نحن أهل بيت لا نحل لنا الصدقة ولحديث أبي داود ومولى القوم من أنفسهم وانا نحل لنا الصدقة أطلق في بني هاشم فشمل من كان ناصر للنبي صلى الله عليه وسلم ومن لم يكن ناصر له منهم كولد أبي لهب فيدخل من أسلم منهم في حرمة الصدقة لكونه هاشمياً فان تحريم الصدقة حكم يختص بالقرابة من بني هاشم لا بالنصرة كذا في غاية البيان وقيد المصنف في الكافي تبعاً لما في الهداية وشروحه بأنها لا على عباس وجعفر وعقيل وحرث بن عبد المطلب ومثنى عليه الشارح الزيلعي والمحقق في فتح القدير وصرحاً بانخراج أبي لهب وأولاده من هذا الحكم لان حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذريتهم حيث نصره عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم واسلامهم وأبولهب كان حريصاً على أذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه واختاره المصنف في المستصفى وروى حديثاً لاقرباء بني وبين أبي لهب ونص في البدائع على ان الكرخي قيد بني هاشم بالخمس من بني هاشم فكان المذهب التقييد لان الامام الكرخي ممن هو أعلم بمذهب أصحابنا وقيد بني هاشم لان بني المطلب نحل لهم الصدقة وليسوا كبني هاشم وان استووا في القرابة لان عبد مناف جد النبي صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ولعبد مناف أربعة بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس والخمسة المذكورون من بني هاشم لان العباس والحارث عثمان النبي صلى الله عليه وسلم وجعفر وعقيل اخوان لعلي بن أبي طالب وهو عم النبي صلى الله عليه وسلم وكان لابي طالب أربعة من الاولاد ولد له طالب فسان ولم يعقب وكان بينه وبين عقيل عشر سنين وبين عقيل وجعفر عشر سنين وبين جعفر وعلي عشر سنين وأما فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف كذا في غاية البيان وجهرة السب وقال المصنف في الكافي وهذا في الواجبات كالزكاة والنذر والعشر والكفارة أما التطوع والوقف فيجوز الصرف اليهم لان المؤدى في الواجب يطهر نفسه باسقاط الفرص فيتدنس المؤدى كالماء المستعمل وفي النفل تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدى كن تبرع بالماء اهـ وانما تلحق صدقة التطوع لهم بالوضوء على الوضوء فيتدنس به المؤدى لان الأصلية مضي عنه وانما قلناه في الماء لان النص الوارد الوضوء على الوضوء نور على نور اذا زدياد النور يقتضي زوال الظلمة بقدره لا محالة كذا في النهاية مختصراً وفيها عن العتاني ان النفل جائز لهم بالاجماع كالنفل للغني وتبعه صاحب المعراج واختاره في المحيط مقتصر عليه وعزاه الى النوادر ومثنى عليه الاقطع في شرح القدير واختاره في غاية البيان ولم ينقل غيره شارح الجمع فكان هو المذهب وأثبت الشارح الزيلعي الخلاف في التطوع على وجه يشعر بترجيح الحرمة وقواه المحقق في فتح القدير من جهة الدليل لا مطلقاً وقد سوى المصنف في الكافي بين التطوع والوقف كما سمعت وهكذا في المحيط وفي شرح الطحاوي وغيره ان الحمل مقيد بما اذا سماهم أما اذا لم يسمهم فلا لانها صدقة واجبة ورده المحقق في فتح القدير بان صدقة الوقف

وبني هاشم ومواليهم
(قوله اذا كان كبيراً)
أي بالغاً كما في القهستاني
وبه علم ان المراد بالطفل
غير البالغ

(قوله وفيه نظرائه) قال الرملي قد يقال وجوبه بالنذر العارض لا يعارض اه وكذا أجاب بعضهم بان مراده لا إيجاب واجب بإيجاب الله تعالى اه وبالجمله فإذ كره المؤلف لا يدفع بحث المحقق اذ يعدل كلامهم على الوقف المنذور (قوله وقيل بل كانت الصدقة تحل الخ) قال في النهر والذي ينبغي اعتماده الاول لقوله في الحديث وحرم عليكم أوساخ الناس ولا شك ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام منزهون عن ٢٦٦ ذلك اه وفي حواشي مسكين عن المحوى عن ابن بطال اتفق الفقهاء على ان أزواجه

عليه الصلاة والسلام لا يدخلن في الذين حرمت عليهم الصدقة قال ثم قال المحوى وفي المغني عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت انا آل محمد لا تحل لنا الصدقة قال فهذا يدل على تحريمها عليهن (قوله باجتهاد بدون ظن) أي بان اجتهاد ولو دفع بتحريمه ان غنى أو هاشمي أو كافر أو أبوه أو ابنه صح ولو عبده أو مكاتبه لا

ولم يترجح عنده شيء وقوله أو بغير اجتهاد أصلاً أي بعد الشك بدليل قوله الا في لانه لو دفعها ولم يخطر بباله الخ وقوله أو بظن انه بعد الشك ليس بمصرف الظاهر ان قوله بعد الشك من تصرف النساخ اذ لا موقع لذكره هنا ومحله أن يذكر عقب قوله أصلاً فتصير العبارة هكذا أو بغير اجتهاد أصلاً بعد الشك أو بظن انه ليس بمصرف الخ (قوله

كالنفل لانه متبرع بتصدقته بالوقف اذ لا يقف واجب وكان منشأ الغلط وجوب دفعها على الناظر وبذلك لم تصرف صدقة واجبة على المالك بل غاية الأمر انه وجوب اتباع شرط الواقف على الناظر اه وفيه نظر اذ لا يقف قد يكون واجباً كما اذا كان منذوراً كان قال ان قدم أي فعل على ان أقف هذه الدار صرح المحقق نفسه في كتاب الوقف بذلك وأورد سؤالاً كيف يلزم النذر به وليس من جنسه واجب واجب بانه يجب على الامام ان يقف مسجداً من بيت المال للمسلمين وان لم يكن في بيت المال شيء فعلى المسلمين وفي الفتاوى الظهيرية من كتاب الزكاة من فصل النذر رجل سقط منه شيء فقال ان وجدته فله على أن أقف أرضي هذه على أبناء السبيل فوجده كان عليه الوفاء به فان وقف أرضه على من يجوز له صرف الزكاة اليه من الأقارب والاجانب جاز اه وأطلق المحكم في بني هاشم ولم يقيده بزمان ولا بشخص للاشارة الى رد رواية أبي عصمة عن الامام أنه يجوز الدفع الى بني هاشم في زمانه لان عوضها وهو خمس الخمس لم يصل اليهم لاهمال الناس أمر الغنائم وايصالها الى مستحقها واذا لم يصل اليهم العوض عادوا الى المعوض وللإشارة الى رد الرواية بان الهاشمي يجوز له أن يدفع زكاته الى هاشمي مثله لان ظاهر الرواية المنع مطلقاً وقيد بمولى الهاشمي لان مولى الغني يجوز الدفع اليه لان الغني أهل لها لكن الغني مانع ولا مانع في حق المولى والحديث ليس على عمومه أعني مولى القوم من أنفسهم ولهذا قال الاستبجاني في تفسيره يعني في حل الصدقة وحرماتها والاخو لي القوم ليس منهم من جميع الوجوه لا ترى انه ليس بكفؤ لهم وان مولى المسلم اذا كان كافراً تؤخذ منه الجزية وان كان مولى التغلبي تؤخذ منه الجزية لا المضاعفة اه وفي آخر مبسوط الامام السرخسي من كتاب الكسب وتكلم الناس في حق سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام أم تحل لهم الصدقة أم لا فمنهم من يقول ما كان محل أخذ الصدقة لسائر الانبياء أيضاً ولكن كانت تحل لقربائهم ثم ان الله تعالى أكرم نبينا بان حرم الصدقة على قربائه اظهر الفضيحة وقيل بل كانت الصدقة تحل لسائر الانبياء وهذه خصوصية لنبينا عليه أفضل الصلاة والسلام (قوله ولو دفع بتحريمه) بان انه غني أو هاشمي أو كافر أو أبوه أو ابنه صح ولو عبده أو مكاتبه لا) الحديث البخاري لك ما نويت يا زيد ولك ما أخذت يا معن حين دفعها زيدا الى ولده معن وليس المراد بالتحريم الاجتهاد بل غلبة الظن بانه مصرف بعد الشك في كونه مصرفاً وانما قلنا هذا لانه لو دفع باجتهاد بدون ظن أو بغير اجتهاد أصلاً أو بظن انه بعد الشك ليس بمصرف ثم تبين المانع فانه لا يجوز له وكذا لو لم يتبين شيء فهو على الفساد حتى يتبين أنه مصرف ولو دفع الى من يظن أنه ليس بمصرف ثم تبين أنه مصرف يجوز له والفرق بين هذا وبين من صلى باجتهاد الى جهة يظن انها ليست القبلة حيث لا تجزئه الصلاة وان ظهر انها القبلة بل قال الامام يحشي عليه الكفر ان الصلاة الفرض لغير القبلة معصية والمعصية لا تنقلب طاعة ودفع المال الى غير الفقير قرينة يثاب عليها وقيدنا بكونه بعد الشك لانه لو دفعها

ودفع المال الى غير الفقير قرينة الخ) قال في النهر كون الاعطاء لا يكون به عاصياً مطلقاً ممنوع فقد صرح ولم الاستبجاني بانه اذا غلب على ظنه غناه حرم عليه الدفع اه وفيه انه لا يتخلو ما أن تراد بالغني في كلام الاستبجاني ما هو المتبادر منه وهو أن يكون مالك نصاباً أو لانيان كان يملك قوت يومه فقط فان كان الاول فالدفع اليه يكون هبة وهي جائزة وان كان الثاني كما جله عليه في النهر آخر الباب فلا يتوجه المنع به لانه مصرف والكلام فيمن ظنه غير مصرف فالدفع اليه يكون هبة كما ياتي آخر

الباب وهي مندوبة وقبولها سنة على ان كلام الاستيعاب الظاهر منه ان المراد به دفع الزكاة وان المراد بالغنى المعتبر ووجه الحرمة حينئذ عدم سقوط الزكاة عنه بهذا الدفع واذا احترازه يكون ما نعاله الزكاة والمراد بقوله سم في الفرق ودفع المال الى غير الفقير قرينة غير الزكاة كما لا يخفى فاني بتوجه المنع (قوله وأطلق الكافراحي) قال في كفاية البهيقي دفع الى حري خطأ ثم تبين جاز على رواية الأصل وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه لا يجوز وهو قوله اه قال الا قطع وقال أبو يوسف لا يجوز وهو أحد قولي الشافعي وقوله الآخر مثل قول أبي حنيفة قال في مشكلات خواهر زاده قوله ثم ظهر انه غني أو هاشمي أو كافر أي ذمي لان الاجماع منعقد انه لو كان مستأمنًا أو حريًا فانه يجب الاعادة اه ونص في المختار على جواز ٢٦٧ الدفع فيما اذا ظهر انه حري واطلاقه

في الكفر بقوله أو كافر من غير تقييد بالذمي يدل على الجواز كذا في شرح الكنز للعلامة ابن السبكي شيخ المؤلف صاحب البحر (قوله وهي واقعة في زماننا) قال الرملي قد يفرق بين المستثنين بان الوصي في مسألة المعراج وجدت منه المخالفة حقيقة لانه مأور بالرفع الى الفقراء وقد أعطي الى الاغنياء وفي الواقعة لم توجد المخالفة حقيقة لان المأمور به شراء دار ونظهور انها وقف لا يوجب المخالفة كالاستحقاق يدل عليه ما في التتارخانية عن نوادر هشام رجل ترك ثلاثة آلاف درهم وأوصى الى رجل أن يعتق عنه نسمة بالف درهم فاشترى بها الوصي بالف وأعتقها ثم استحققت فلا ضمان على الوصي وان

ولم يخطر بباله أنه مصرف أم لا فهو على الجواز الا اذا تبين أنه غير مصرف لان الظاهر انه مصرف الصدقة الى محلها حيث نوى الزكاة عند الدفع والظاهر لا يبطل الا باليقين حتى لو شك فيه بعد ذلك ولم يظهر له شيء لا تلزمه الاعادة لان الظاهر الاول لا يبطل بالشك وليس له أن يسترد ما دفعه اذا تبين أنه ليس بمصرف ووقع تطوعا كذا في البدائع واختلف المشايخ في كونه يطيب للفقير وعلى القول بانه لا يطيب قيل يتصدق به تخبثه وقيل يردده على الدافع كذا في معراج الدراية وأطلق الكافر فشمع الذمي والحري وقد صرح به ما في المبتهج بالمجتمعة وفي المحيط اذا ظهر انه حري فيه روايتان والفرق على احدهما انه لم توجد صفة القرينة أصلا والحق المنع فقد قال في غاية البيان معزيا الى التحفة وأجمعوا انه اذا ظهر انه حري ولو لم يستأمن لا يجوز وكذا في معراج الدراية معللا بان صلته لا تكون براشرا ولذا لم يجز التطوع اليه فلم يقع قرينة ولا يخفى ان أحد الزوجين كالاصول والفروع وان المدبر وأم الولد اذا خلا تحت العبد والمستسعى كالمكاتب عنده وعندهما حرم ديون كذا في البدائع وفيه بالزكاة لانه لو أوصى بثلاث ماله للفقراء واعطاهم الوصي ثم تبين أنهم أغنياء لم يجز وهو ضامن بالاتفاق لان الزكاة حق الله تعالى فاعتبر فيها الوسع والوصية حق العباد فاعتبر فيها الحقيقة ألا ترى أن الدائم اذا أنفق شيئا يضمن ولا يأنثم كذا في معراج الدراية وقياسه ان الوصي بشرائه دار ليقفها اذا اشترى وبقي الثمن ثم ظهر انها وقف الغني ووضع الثمن أن يضمن الوصي وهي واقعة في زماننا ولانه لو اختلط أو انى طاهرة بتجسة أو ثياب كذلك وكانت الغلبة للظاهر فتحري فيها ثم تبين خطؤه يعيد الصلاة أو قضى القاضي باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه بطل قضاؤه وهو الذي قاس عليه أبو يوسف مسألة المكاتب والفرق له ما ان العلم بالثوب الطاهر والماء الطاهر والنص ممكن فلم يأت بالمأوربه قيدنا يكون الغلبة للظاهر لان الغلبة لو كانت للنجس أو استويا لا تحري بل يتيمم كذا في المعراج وفي النهاية جعل هذا المحكم محتصا بالآواني أما الثياب النجسة اذا اختلطت بالطاهرة فانه يتحري مطلقا ولو كانت النجسة أكثر أو مساوية وتبعد في فتح القدير وقد أخذاه من مبسوط السرخسي من كتاب التحري وفرق بينهما بان الضرورة لا تنحقق في الآواني لان التراب طهور له بدل عند الجعزع عن الماء الطاهر فلا يضطر الى التحري للوضوء عند غلبة النجاسة لما أمكنه اقامة الغرض بالبدل حتى لو تحققت الضرورة للشرب عند العطش وعدم الماء الطاهر يجوز التحري للشرب في مسألة الثياب الضرورة مست للتحري لانه ليس لاسر بدل

ظهر انها حرة فالوصي ضامن اه وأيضادار الوقف تقبل البيع في الجملة حتى فرقوا بين ضم الحر الى العبد وبين ضم الوقف الى الملك فسرى البطلان في الاول دون الثاني قال الشارح في البيع الفاسد في مسألة ضم الوقف الى الملك في الفرق بينهما وبين ضم الحر الى العبد الوقف بعد القضاء وان صار لازما باذجاع لكنه يقبل البيع بعد لزوم الوقف اما بشرط الاستبدال وهو صحيح على قول أبي يوسف المغتني به أو بضعف غلته كما هو قولهما أو بوزر ودغصب عليه ولا يمكن انتزاعه فللناظر بيعه كما في فتاوى قاضيان أو بقضاء قاض حنبلي ببيعه فان عنده يجوز بيع الوقف ليشترى ببذلة ما هو خير منه كما في معراج الدراية فكيف يجعل الوقف كالحرم مع وجود هذه الاسباب لبيعه والله تعالى الموفق للصواب اه فتأمل ذلك اه

(قوله لانه لو كان له مائة الخ) عبارة ٢٦٨ النهر في شرح قوله وكره الاغناء بان يدفع الى فقير ما به يصير غنيا اما بان يعطيه

يتوصل به الى اقامة الغرض بوضحه ان في مسئلة الاواني لو كانت كلها نجسة لا يؤمر بالتوضؤ بها ولو فعل لا تجوز صلاته فكذا اذا كانت الغلبة له وفي مسئلة الثياب وان كانت الكل نجسة يؤمر بالصلاة في بعضها فكذا اذا كانت الغلبة لها ثم اعلم ان التحري يجري في مسائل منها الزكاة كما قدمناه ومنها القبلة وقد تقدم في الصلاة ومنها مسائل المسالخ المختاطة بالميتة في حالة الاضرار لا كل يجوز التحري في الفصول كلها وفي حالة الاختيار لا يجوز التحري الا اذا كان الحلال غالبا ومنها مسئلة الزيت اذا اختلط بولد الميتة فان كان المحرم غالبا او مساو غايه لا يجوز الانتفاع به أصلا لا كل ولا غيره وان كان الحلال غالبا في حالة الاضرار يجوز الاكل والانتفاع به وفي حالة الاختيار يحرم الاكل وتناوله ويجوز الانتفاع به من حيث الاستصباح ودبغ الجلود ومنها مسئلة الموقى اذا اختلط موقى المسلمين بموقى الكفار فان كانت الغلبة لموقى المسلمين فانه يصلى عليهم ويدفنون في مقابر المسلمين وان غلب موقى الكفار أو تساوى لا يصلى على أحدهم الا من يعلم انه مسلم بالعلامة وفي ظاهر الرواية يدفنون في مقابر المشركين ومنها مسئلة الاواني المختاطة والثياب المختاطة وقد تقدمتا وأما التحري في الفروج فلا يجوز بحال حتى لو اعتق واحدة من جواريه بعينها ثم نسيها لم يسعه التحري للوطء ولا البيع ومن أراد معرفة الدلائل والفرق بين المسائل وزيادة التعريفات في مسائل التحري فعليه بكتاب التحري من المسووط أول الجزء الرابع واعلم ان التحري في اللغة الطلب والابتغاء وهو والتوخي سواء الا أن لفظ التوخي يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات وفي الشريعة طلب الشيء بالغالب الرأى عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك أن يستوى طرفا العلم والجهل والظن ترجح أحدهما من غير دليل والتحري ترجح أحدهما بغالب الرأى وهو دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم ويحقق التحري في مسئلة الزكاة ما لو كان المدفوع اليه حاسا في صف الفقراء يصنع صنيعهم أو كان عاياه زى الفقراء أو سألهم فاعطاه فهذه الاسباب بمنزلة التحري كذا في المبسوط أيضا يعني انه لو ظهر انه غني لا إعادة عليه (قوله وكره الاغناء ونذب عن السؤال) أى كره ان يدفع الى فقير ما يصير به غنيا ونذب الاغناء عن سؤال الناس وانما صح الاغناء لان الغنى حكم الاداء فيتعقبه لكن يكره لقرب الغنى منه كمن صلى وقر به نجاسة كذا في الهداية وفي فتح القدير وقوله فيتعقبه صريح في تعقب حكم العلة ايها في الخارج ولم يتعقبه وتعقبه في النهاية والمعراج بانه ليس بمستقيم على الاصح من مذهبن ان حكم العلة المحققة لا يجوز تأخره عنها بل هما كالاستطاعة مع الفعل يقتربان وأجابا بان معنى قوله ان الغنى حكم الاداء أى حكمه حكم الاداء لان الاداء علة الملك والملك علة الغنى فكان الغنى مضافا الى الاداء بواسطة الملك كالاتفاق في شراء القريب فكان الاداء شبهة السبب الحقيقي والسبب الحقيقي مقدم على الحكم حقيقة وما يشبه السبب من العلل له شبهة التقدم اه وانما عمننا في المدفوع ولم نقيده بمائتي درهم لانه لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين قال أبو يوسف يأخذ واحدا ويرد واحدا كذا في الفتاوى الظهيرية وانما قيدنا بقولنا يصير غنيا لانه لو دفع مائتي درهم فأكثر المديون لا يفضل له بعد دينه نصاب لا يكره وكذا لو كان معسلا اذا وزع المأخوذ على عياله لم يصب كلاً منهم نصاب وأطلق في استحباب الاغناء عن السؤال ولم يقيده باداء قوت يومه كما وقع في غاية البيان لان الاوجه النظر الى ما يقتضيه الاحوال في كل فقير من عيال وحاجة أخرى كدين

نصاباً أو يكمله له حتى لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهما فاعطاه درهماً مكره أيضاً كما في الظهيرية اه وهذا ظاهر لكن الذى رأيت في الظهيرية مثل ما ذكره المؤلف ونصه قبيل كتاب الصوم قال هشام سالت أبا يوسف رجها الله تعالى عن الرجل له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين قال يأخذ واحدا ويرد واحدا اه وهو كذلك في التتارخانية عن المنتقى

وكره الاغناء ونذب عن السؤال

فلتأمل ثم رأيت في حاشية نوح أفندي على الدرر ذكر ما في النهر ثم قال وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف جاز اعطاؤه مائتي درهم بدون الكراهة وفوق المائتين مع الكراهة ثم ذكر ما في الظهيرية من الجوهرة وقد راجعت المنظومة ودرر البحار فلم أجد هذا الخلاف نعم ذكره في النهاية بلفظ وعن أبي يوسف انه لا بأس باعطاء المائتين اليه بعد قوله يكره عندنا

ونوب

فأفاد انه رواه عنه ويمكن أن يكون ما في الظهيرية على هذه الرواية عنه ولكن على هذا يرد على المؤلف انه لا يناسب ما ذكره أولا من كراهة دفع ما يصير به غنيا فالأظهر ما سلكه في النهر تأمل

وثوب وغير ذلك والحديث وارد في صدقة الفطر كذا في فتح القدير وقال نقرأ الاسلام من أراد أن يتصدق بدرهم واشترى به فلو سافر ففرقها فقد قصر في أمر الصدقة لان الجمع كان أولى من التفريق (قوله وكره نقلها الى بلد آخر لغير قريب وأحوج) أما الصحة فلا طلاق قوله تعالى انما الصدقات للفقراء من غير قيد بالمكان وأما حديث معاذ المشهور وخذهما من أغنيا ثم وردهما في فقرائهم فلا ينفي الصحة لان الضمير راجع الى فقراء المسلمين لا الى أهل اليمن أولاً له وردا بيان انه عليه الصلاة والسلام لا طمع له في الصدقات ولا به صح عنه انه كان يقول لأهل اليمن أنتم في بخميس أو لبديس وهما الصغار من الثياب آخذ منكم في الصدقة مكان الشعر والدرة أهون عليكم وحير لا حساب رسول الله صلى الله عليه وسلم وان كان في زمنه فهو ونفريروا ان كان في زمن أبي بكر فذاك اجماع لسكوتهم عنه وعدم الكراهة في نقلها للقرى للجمع بين أجرى الصدقة والصلة ولا أحوج لان المقصود منها سدخلة المحتاج فمن كان أحوج كان أولى وليس عدم الكراهة منحصرا في هاتين لانه لو نقلها الى فقير في بلد آخر أخرج وأصلح كما فعل معارضى الله عنه لا يكره ولهذا قيل النصدق على العالم الفقير أفضل كذا في المعراج ولا يكره نقلها من دار الحرب الى فقراء دار الاسلام ولهذا ذكر في نواهد المسووط رجل مكث في دار الحرب سبعين عاما لم يزل يلهو بالدي حلف هما ومال استفادته في دار الحرب لكن تصرف زكاة السبل الى فقراء المسلمين الذين في دار الاسلام لان فقراءهم أفضل من فقراء دار الحرب اهـ وكذا لا يكره نقل الزكاة للمجمل مطلقا ولهذا قال في الخلاصة لا يكره ان ينقل زكاة ماله المجمل قبل المحول لفقير غير أحوج ومديون اهـ واستثنى على هذا ستة هذا والمعتبر في الزكاة مكان المال في الروايات كلها وفي صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لايجاب الحكم في محل وجود سببه كذا في فتح القدير وصح في المحيط انه في صدقة الفطر يؤدي حيث هو ولا يعتبر مكان الرأس من العبد والولد لان الواجب في ذمة المولى حتى لو هلك العبد لم يسقط عنه واحتلف الصحيح كما ترى فوجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع اليها والمفول في النهاية معزيا الى المسووط ان العبرة لمكان من يجب عليه لا بمكان المخرج عنه. وافقنا لتصحيح المحيط فكان هو المذهب ولهذا اخبره قاضيان في فتاواه مقتصر اعليه وحكى الخلاف في البدائع فمن محمد يؤدي عن عبيده حيث هو وهو الاصح وعند أبي يوسف حيث هم وحكى القاضي في شرح مختصر الطحاوي ان انا حنيفة مع أبي يوسف (قوله ولا يسأل من له قوت يومه) أي لا يحل سؤال قوت يومه لمن له قوت يومه لمحدث الطحاوي من سأل الناس عن ظهر عنى فانه يستكثر من جرحهم فلب رسول الله وما ظهر عنى قال ان يعلم ان عند أهله ما يغنيهم وما يعشيهم قيدنا بسؤال العوت لان سؤال الكسوة المحتاج اليها لا يكره وفيه دنا بسؤال لان الاحد لمن ملك أقل من نصاب جائز بسؤال كما قدمناه وفيه بمن له القوت لان السؤال لمن لا قوت يومه له جائز ولا يرد عليه القوي المكتسب فانه لا يحل سؤال القوت له اذ لم يكن له قوت يومه لانه قادر بحتمه واكتسابه على قوت اليوم فكانه مالك له واستثنى من ذلك في غاية البيان الغازي فان طلب الصدقة جائز له وان كان قويا مكتسبا لا اشتغاله بالجهاد عن الكسب اهـ وينبغي أن يلحق به طالب العلم لا اشتغاله عن الكسب بالعلم ولهذا قالوا ان نفقة على أبيه وان كان محجبا مكتسبا كما لو كان زمنا واذا حرم السؤال عليه اذ ملك قوت يومه نهل يحرم الاعطاء له اذ اعلم حاله قال الشيخ اكمل الدين في شرح المشارق وأما الدفع الى مثل ذلك السائل عالم بما له حكمه في القياس ان يأثم بذلك لانه اعانة على المحرام لكنه يجعل هبة وبالهبة للفقير أو لمن لا يكون محتاجا اليه لا يكون آثما اهـ ويلزم عليه

وكره نقلها الى بلد آخر
لغير قريب وأحوج ولا
يسأل من له قوت يومه
(قول المصنف وكره نقلها
الخ) قال الرملى قال
الريلى وأما كراهة النقل
لغير هذين فلمقوله عليه
الصلاة والسلام لمعاذ
حين بعثه الى اليمن اعلمهم
ان عليهم صدقة تؤخذ من
أغنيائهم ترد في فقرائهم
ولان فيه رعاية حق
المحور فكان أولى اهـ
أقول يؤحسن منه انها
كراهة تنزيه (قوله
والمنقول في النهاية الخ)
ظاهره انه لم يصرح
بظاهر الرواية مع انه في
النهاية وكذا في العناية
صرح بانه أى ما في المسووط
ظاهر الرواية كما نقل
عبارته ما في الشرنبلالية

(قوله لكن يمكن دفع القياس المذكور الخ) الظاهر ان المراد بالاعانة على السؤال انه يكون سببا لسؤاله بعد ذلك لانه هذا السؤال
 انخصوص ثم رأيت العلامة المقدسي اعترضه بمثل ذلك (باب صدقة الفطر) (قوله والفطر لفظ اسلامي الخ) اعترضه
 بعض الفضلاء فقال فيه ان الفطر في اللغة ضد الصوم قال في القاموس فطر الصائم أكل وشرب كالفطر وقال في حرف الميم الصوم
 الاساك عن الاكل والشرب والكلام اه فلينظر ما معني كونه اسلاميا بعد ثبوته في كتب اللغة اه وقد يجب ان المراد
 انه حقيقة شرعية جعلت اسم الفطر للصائم كالصلاة لم يظهر الا في الاسلام وان كان مستعملا قبله اذ لا شك انه يطلق في الاسلام
 على كل مفطر شرعا وذلك لم يعهد قبل الاسلام فلذا كان اسلاميا وليس المراد انه لم يتكلم به أحد من أهل اللسان كما يوهمه قول
 المؤلف اصطلاح عليه الفقهاء لانه تكلم به الصحابة وقد جاء لفظ صدقة الفطر في عدة أحاديث ساقها في الفتح منها ما سنده
 المؤلف هذا وفي النهر وأما لفظ الفطرة الواقع في كلام الفقهاء وغيرهم فويل حتى عده بعضهم من محن العامة كذا في شرح الوقاية
 اه والمراد بالفطرة اسم الصدقة ٢٧٠ مخصوصة وأما لفظ الفطرة بغير هذا المعنى عربي فصحيح واقع في القرآن الكريم

قال تعالى فطرة الله التي
 فطر الناس عليها وفيه
 ان صاحب القاموس قال
 الفطرة بالكسر صدقة
 الفطر والمخلقة التي خلق
 عليها المولود في رحم أمه
 والدين اه وظاهره انها
 عربية بالمعنى المراد هنا

(باب صدقة الفطر)

ان الصدقة على من ملك قوت يومه فقط تكون هبة حتى يثبت فيها أحكام الهبة من صحة الرجوع
 وانهم قالوا الصدقة على الغني هبة ذله الرجوع بخلافها على الفقير وهو بعيد فان الظاهر ان مرادهم
 بالغني من ملك نصا بالكن يمكن دفع القياس المذكور بان الدفع ليس اعانة على الحرام لان الحرمة
 في الابتداء انما هي بالسؤال وهو متقدم على الدفع ولا يكون الدفع اعانة الا لو كان الاخذ هو المحرم فقط
 فليتأمل والله تعالى أعلم

(باب صدقة الفطر)

لكن اعترضه بعضهم
 كما نقله نوح أفندي بانه
 غير صحيح لان ذلك المخرج
 يوم العيد لم يعلم الا من
 الشارع فاهل اللغة
 يجهلونه فكيف ينسب
 اليهم فلفظ صاحب
 القاموس الحقائق
 الشرعية بالحقائق اللغوية
 وهذا كثير في كلامه

لما كان لها مناسبة بالزكاة لكونها عبادة مالية وبالصوم لان شرط وجوبها الفطر بعد الصوم
 ذكرها بينهما والصدقة العطية التي يراد بها المثوبة عنده تعالى وسميت بها لانها تظهر صدق رغبة
 الرجل في تلك المثوبة كالصدق يظهر به صدق رغبة الزوج في المرأة والفطر لفظ اسلامي اصطلاح
 عليه الفقهاء كانه من الفطرة بمعنى الخلقة وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بها في السنة التي فرض
 فيها رمضان قبل ان تفرض زكاة المال وكان يخطب قبل الفطر بيومين بأمر باخراجها كذا في
 شرح النقاية والكلام ههنا في كيفية اكميتها وشرطها وحكمها وسببها وركناتها ووقت وجوبها
 ووقت الاستحباب فالاول انها واجبة كما في الكتاب وأراد به الوجوب المصطلح عليه عندنا وان كان
 ورد في السنة لفظ فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر لان معناه أمر ما يجب والامر
 الثابت بظني انما يفيد الوجوب والاجماع المنعقد على وجوبها ليس قطعيا ليكون الثابت الفرض
 لانه لم ينقل تواترا ولهذا قالوا من أنكر وجوبها لا يكفر واختلفوا هل هي على الفور أو التراخي فقيل
 يجب وجوباً مضميقاً في يوم الفطر عينا وقيل يجب موسعا في العمر كالزكاة وصححه في البدائع معللا

بان

وبه تأيد ما في النهر من انه مولد لكن نقل بعضهم عن المغرب

ان الفطرة قد جاءت في عبارة الشافعي وغيره وهي صحيحة من طريق اللغة وان لم أجدها فيما عندي من الاصول اه وهذا كله
 على ما قلنا من ان المراد بها الصدقة المخصوصة وأما اذا قلنا انها بمعنى الخلقة وقد رنا مضافا إلى صدقة الخلقة كما قاله بعضهم على
 معنى زكاة البدن إلهي حقيقة لغوية قطعاً (قوله وصححه في البدائع) أقول ليس ذلك مصرحاً به في البدائع وانما يفهم منه
 عبارة البدائع وأما وقت أدائها فجميع العمر عند عامة مشايخنا ولا يسقط بالتأخير عن يوم الفطر وقال الحسن بن زياد
 وقت أدائها يوم الفطر من أوله الى آخره فاذ لم يؤدّها حتى مضى اليوم سقطت لان هذا حق يعرف بيوم الفطر فيختص أدائه به
 كالاخمية وجه قول العامة ان الامر بآدابها مطلق عن الوقت فيجب في مطلق الوقت وانما يتعين بتعيينه فعلاً أو آخر العمر كالامر
 بالزكاة والعشر والكفارات ففي أي وقت أدى كان مؤدياً قاضياً كما في سائر الواجبات الموسعة غير ان المستحب أن يخرج قبل
 الخروج الى المصلي لانه عليه الصلاة والسلام كذا كان يفعل ولقوله عليه الصلاة والسلام اغنواهم عن المسئلة في هذا اليوم اه

(قوله فالراجح القول الاول) قال المؤلف في شرح المنار ما اختاره في التحرير ترجيح لما قبل الصحيح اه وفيه اشارة الى ان المؤلف لم يرض ذلك الترجيح بل نقل بعض الفضلاء ان العلامة المقدسي رده بانه ٢٧١ لو كان كذلك لما صح تقديمها على يوم

الفطر وعبرة المقدسي في شرحه أقول الظاهر ما في البدائع وصححه وقوله اغنوهم عن المسئلة في هذا اليوم يحتمل تعلق الحجار والمجرور بالمسئلة

تجب على كل حر مسلم ذى نصاب فضل عن مسكنه وثيابه وأثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده عن نفسه وطفله الفقير وعبد له لخدمة ومديره وأم ولده لأعز زوجته وولده الكبير ومكاتبه أو عبده أو عبيد لهما

بل هو الظاهر لقربه ولأنهم كانوا يعملون في زمنه صلى الله عليه وسلم قال الكمال نفسه والظاهر انه باده وعلمه فدل ذلك على عدم التقييد باليوم ادلو تقييد به لم يصح قبله كما في الصلاة وصوم رمضان والاضحية اه وتقدم في عبارة البدائع ما يفيد حمل الامر بالاعناء على الذنب وهذا أولى من الجواب الاول لان رواية الحديث على ما في التحرير اغنوهم في هذا اليوم

بان الامر بادائها مطلق عن الوقت فلا تضيق الا في آخر العمر ورده المحقق في تحرير الاصول بانه من قبيل المقيد بالوقت لا المطلق لقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة فبعد قضاء فالراجح القول الاول وأما بيان كذا بشرطها وسببها وقتها فسيأتي مفصلاً وأما ركنها فهو نفس الاداء الى المصروف فهي التملك كالزكاة فلا تتأدى بطعام الاباحة وأما حكمها فهو الخروج عن عهدة الواجب في الدنيا ووصول الثواب في الآخرة والاضافة فيها من اضافة الشيء الى شرطه وهو مجاز لان الحقيقة اضافة الحكم الى سببه وهو ان رأس بدليل التعدد بعد دال الرأس ووجهها في الاصول عبادة فيها معنى المؤنة لانها وجبت بسبب الغير كما تجب مؤنته ولدالم يشترط لها كمال الاهلية فوجبت في مال الصبي والمجنون خلافاً للمحمد بخلاف العشر فانه مؤنة فيها معنى العبادة لان المؤنة ما به بقاء الشيء وبقاها لارض في أيديها وبها العبادة لتعلقه بالنماء واذا كانت الارض الاصل كانت المؤنة غالبية والعبادة لا يتبدل الكافريه ولا يبقى عايشه خلافاً للمحمد كما تقدم (قوله تجب على حر مسلم ذى نصاب فضل عن مسكنه وثيابه وأثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده) لان العبد لا يملك وان ملك فكيف يملك ورواية على في بعض الروايات بمعنى عن والكافر ليس من أهل العبادة فلا تجب ولو كان له عبد مسلم أو ولد مسلم وهي وجبت لاعناء الفقير للحديث اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة والاعناء من غير الغنى لا يكون والغنى الشرعي مقدراً بالنصاب وشرط أن يكون فاضلاً عن حوائجه الاصلية لان المستحق بالحاجة كالمعذور كالمساء المستحق للعطش فخرج النصاب المشغول بالدين ولما كان حوائج عياله الاصلية كحوائجه لم يذكرها فانه لا بد أن يكون النصاب فاضلاً عن حوائجه وحوائج عياله كما صرح به في الفتاوى الظهيرية ولم يقيد النصاب بالنمو كما في الزكاة لما قدمناه ولا انها وجبت بقدرته ممكنة لا ميسرة ولهذا هو هلك المال بعد الوجوب لا يسقط بخلاف الزكاة كما عرف في الاصول ولم يفيد بالبلوغ والعقل لما قدمناه فوجب على الولي أو الوصي احرارهما من مال الصبي والمجنون حتى لو لم يخرجها وجب الاداء بعد البلوغ كذا في البدائع وكما يخرج الولي من ماله عنه يخرج عن عبيده للخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية وأشار بعد النصاب من الشروط الى انه ليس سبباً فاداه لو عمل صدقة الفطر قبل ملك النصاب ثم ملك صح لان السبب هو الرأس كذا في البرازية اذا كان الاب مجنونا فقير فان صدقة فطره واجبة على ابنه كذا في الاختصار وكذا الولد الكبير اذا كان مجنونا فان صدقة فطره على أبيه سواء بلغ مجنونا أو جن بعد بلوغه خلافاً لما عن محمد في الثاني وخرج الاقارب ولو في عياله وادى عن الروجة والولد الكبير بغير انهما جاز وظاهر الظهيرية انه لو أدى عن في عياله بغير أمره جاز مطلقاً بغير تقييد بالروجة والولد (قوله عن نفسه وطفله الفقير وعبد له لخدمة ومديره وأم ولده لأعز زوجته وولده الكبير ومكاتبه أو عبده أو عبيد لهما) شروع في بيان السبب وهو رأسه وما كان في معناه ممن يموه ويلى علمه ولا ية كاملة مطلقاً للحديث أدوا عن تموتون وما بعد عن يكون سبباً لما قبلها وزيدت الولاية للاجتماع على انه لو ما صغيراً أجنبياً لله تعالى لم يجب أن يخرج عنه لعدم الولاية ولان الأئمة الثلاثة قالوا بوجوبها عن الابوين المعسرين وعن الولد الكبير في أحد قولى الشافعي ولا ولاية عليهم فزادة الولاية لم يبدل عليها نفس ولم يقع عليها

عن المسئلة فلا تصح دعوى ظهور تعلق الحجار والمجرور بالمسئلة (قوله خلافاً لما عن محمد في الثاني) أي فيما لو جن بعد بلوغه وأشار بذلك الى ضعف هذه الرواية في التتارخانية عن الخط ان الظاهر من المذهب عدم الفرق بين المجنون الاصل والعارض (قوله وزيدت الولاية للاجتماع الى قواه وتعقبه) فيه تقديم وتأخير والنسخ فيه مختلفه (قوله لو ما صغيراً) بالنون

آخره أي قام بكفائه (قوله عند عدم أبيه أو فقره على ظاهر الرواية) أقول في الحاشية ليس على المجدان يؤدي الصدقة عن أولاديه المعسر إذا كان الأب ٢٧٢ حيا باتفاق الروايات وكذا لو كان الأب ميتا في ظاهر الرواية اه لكن

مقتضى كلام البدائع ان الخلاف في المسئلةين كاهنا (قواه بل انقطعت ولاية البائع بالبيع الخ) قال في النهر أقول على تقدير تسليمه لا يجوز أن يقال كذلك في المجمع الأب على ان انقطاع ولاية الأب بموته أظهر ويرد عليهم العبد الموصى ويتوقف لومبيعا بخيار

بخدمته لو احدث و برقبته لا تخرج حيث تجب صدقة فطرته على الثاني ولا تجب مؤنته الاعلى الاول ولم أر من أجاب عنه وما في الشرح من انها لا تجب على أحد فسبق قلم كما في الفتح وكان منشأ توهمه ما مر ويمكن أن يجاب بان وجوب النفقة على الموصى له بالخدمة انما هي للخدمة وهذا لا يمنع الوجوب أي وجوب النفقة على المالك ألا ترى ان نفقة المؤجر على المستأجر فيما اختاره الفقيه أبو الليث والفطرة على المولى فتدبره اه وأجيب عن الزيلعي بانه محمول على ما بعد موت

اجماع كذا قاله بعض المتأخرين ويمكن أن يقال ان نفقة الفقير واجبة على الامام في بيت المال ولا تجب صدقة فطره اجماعا وليس ذلك الا لعدم الولاية وفيه بحث لان المراد أدوا على من يلزمكم مؤنته كما صرح به المحقق نفسه في تقرير علم لزومها عن العبد المكاتب والمستسعى والمشارك وفيه بحث لان المراد أدوا عن تلزمكم مؤنته كولد الصغير أو العبيد فخرج الصغير الاجنبي اذا مانه لعدم الوجوب لعدم الولاية كذا في فتح القدير وخرجت الزوجة والولد الكبير لعدم الولاية وكذا الاصول والا قارب وخرج العبد المشترك أو العبيد لعدم كمال الولاية والمؤنة وخرج ولد الولد فان صدقة فطره لا تجب على جده عند عدم أبيه أو فقره على ظاهر الرواية لعدم الولاية المطلقة فان ولايته ناقصة لا تنتقلها اليه من الأب فصارت كولاية الوصي وتعتقبه في فتح القدير بالانقضاء والوصي لوجوب النفقة على المجددون الوصي فلم يبق الا مجرد انتقال الولاية ولا أثر له بالفرق بين الجد والوصي كشرى العبد ولا مخلص الا بترجيح رواية الحسن ان على المجدد صدقة فطرهم وهذه مسائل يخالف فيها الجد الأب في ظاهر الرواية ولا يخالف في رواية الحسن هذه والتبعية في الاسلام وجوب الولاية والوصية لقراءة فلان اه وقد يجاب عنه بان انتقال الولاية له أثر في عدم الوجوب للقصور لانها لا تثبت الا بشرط عدم الأب ولا نسلم ان ولاية المشتري انتقلت له من البائع بل انقطعت ولاية البائع بالبيع وثبت للمشتري ولاية مطلقة غير منتقلة بحكم الشرع له بذلك كانه مملوك من الاتباء واختار رواية الحسن في الاختيار وأطلق الطفل فشمع الذكر والانثى للعلة المذكورة وهو وجوب نفقة عليه وثبتت الولاية الكاملة عليه له فاستفيد منه ان البنت الصغيرة اذا تزوجت وسلمت الى الزوج ثم جاء يوم الفطر لا يجب على الأب صدقة فطرها لعدم المؤنة عليه لها كما صرح به في الخلاصة وشمل الولدين الابوين فان على كل واحد منهما صدقة تامة كذا في الفتاوى الظهيرية وقيد الطفل بالفقر لان الطفل الغني يملك نصاب تجب صدقة فطره في ماله كما قدمناه كنفقته وقيد العبد بكونه للخدمة لانه لو كان للتجارة لا تجب صدقة فطره لانه يؤدي الى الثاني وهو تعدد الوجوب المالي في مال واحد فلذا لم تجب عن عبيده ولو كان غير مدينون للتجارة كذا في النهاية وفي القنية له عبد للتجارة لا يساوي نصابا وليس له مال الزكاة سواه لا تجب صدقة فطره العبد وان لم يؤدي الى الثاني لان سبب وجوب الزكاة فيه موجود والمعتبر سبب الحكم لا الحكم اه وأطلقه فشمع المدينون والمستأجر والمرهون اذا كان عنده وفاء بالدين والعبد المجاني عمدا كان أو خطأ والعبد المنذور بالتصدق به والعبد المعلق عتقه يجبي يوم الفطر والعبد الموصى برقبته لانه لا يخدمه لا سخر وانها على الموصى له بالرقبة بخلاف النفقة فانها على الموصى له بالخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية وأشار بقوله عبده لخدمته الى انه لا يخرج عن عبده الا بقول ولا عن المغصوب المجهود الا بعد عوده فيلزمه لما مضى ولا عن عبده المأسور لانه خارج عن يده وتصرفه فائسه المكاتب ولا عن خادمه باجارة أو اعادة ولا عن الحيوانات سوى الرقيق ولا عن الحمل والى انه ليس في رقيق الانجاس ورقيق القوام مثل زمزم ورقيق النقي والسبي ورقيق الغنيمة والاسرى قبل القسم صدقة اذ ليس لهم مالك معين كذا في البدائع (قوله ويتوقف لومبيعا بخيار) أي يتوقف وجوب صدقة الفطر لو مريوم

السيد قبل موت الموصى له ورده تامل (قوله بين الابوين) أي بان ادعى الطفل الفقير رجلا (قوله لان سبب الفطر وجوب الزكاة فيه موجود) وهو مالبة التجارة (قواه ولا عن عبده المأسور) الظاهر ان المسئلة مصورة في غير القن كالمدبر وأم الولد فان القن اذا أسره أهل الحرب مملوكه

الفطر والمبيع فيه خيار فخن استقر الملك له فهو عليه لان الملك والولاية موقوفان فكذا ما بينتني
عليهما اطلاق الخيار فشمع ما اذا كان الخيار للبائع أو المشتري أو لهما وقيده بوجوب الصدقة لان
التفقة تجب على من كان الملك له وقت الوجب لانها لا تحتل التوقف لانها تجب لراحة المملوك
للمال فلو جعلنا موقوفة لمات المملوك جوعا واعتبرنا الملك فيها للمحال ضرورة كذا في الكافي
ولا يخفى ان الخيار اذا كان للمشتري فعند الامام خرج المبيع عن ملك البائع ولم يدخل في ملك
المشتري ومع ذلك والتفقة واجبة على المشتري اجماعا كما صرح به في الجوهره شرح القدر
من خيار الشرط ولم يعلمه ولعل وجهه أن المشتري لما ملك التصرف فيه اجماعا كانت نفقته
عليه بخلاف البائع لا يملك التصرف وأشار الى ان وجوب زكاة مال التجارة متوقف أيضا بان
اشتراه للتجارة بشرط الخيار فتم المحول في مدة الخيار فعندنا يضم الى من يصير له ان كان عنده
نصاب فيزكاه مع نصابه والى انه لو لم يكن في البيع خيار ولم يقبضه المشتري حتى مريوم الفطر
والامر موقوف فان قبضه المشتري فالفطرة عليه والا فان رده على البائع بخيار عيب أو رؤية
بقضاء أو بغير قضاء فعلى البائع لانه عاد اليه قديم ملكه من متغايبه والابان مات قبل قبضه فلا صدقة
على واحد منهما القصور ملك المشتري وعوده الى البائع غير منتهج به فكان لا يلحق بالاشد وفي
الفتاوى الظهيرية وفي الموقوف ان اجاز المالك البيع بعد يوم الفطر فعلى الجيز والعبد المشتري
شراء واسد اذا مر عليه يوم الفطر في يد المشتري فالصدقة على البائع اذا رده وان لم يرد ولو كان باعه
المشتري أو اعتقه فالصدقة على المشتري والعبد المجعول مهورا ان كان بعينه تجب الصدقة على المرأة
قبضته أو لم يقبضه لانها ملكته بنفس العقد ولهذا جاز تصرفها قبل القبض وان طلقها قبل الدخول
بها ثم مريوم الفطر ان لم يكن المهر مقبوضا فلا صدقة على أحد وان كان مقبوضا فكذلك عند أبي
حنيفة وعندهما تجب عليهما في الاصل لا صدقة في عبد المهر في يد الزوج اه ما في الظهيرية بلفظه
(قوله نصف صاع من براود دقيقة أو سويقه أو زبيب أو صاع تمر أو شعير وهو ثمانية أرطال) بدل
من الضمير في تجب أي تجب صدقة الفطر وهي نصف صاع الى آخره لمحمد بن الحسين فرض
رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكور والانثى والحر والمملوك صاعا من تمر أو صاعا
من شعير فعبد الناس به مدين من خنطه والكلام مع الخالفين في المسئلة طوبى بل قد استوفاه
الحق في فتح القدير وفي جعله دقيق البر وسويقه كالبر إشارة الى أن دقيق الشعير وسويقه كهو كما
صرح به في الكافي وأفادانه لا اعتبار للقيمة في الدقيق والسويق كاصلهما لان المنصوص عليه
لا تعتبر فيه القيمة بخلاف غيره حتى لو أدى نصف صاع من تمر قيمته صاع من براو أكثر لا يجوز لكن
صرح المصنف في الكافي بأن الاولى اعتبار القدر والقيمة في الدقيق والسويق وان نص على الدقيق
في بعض الاخبار الا انه ليس بمشهور ولا احتياط فيما قلنا وهو أن يعطى نصف صاع دقيق خنطة أو
صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر وصاع شعير لا أقل من نصف يساوي نصف صاع من براو
أقل من صاع يساوي صاع شعير ولا نصف لا يساوي نصف صاع بر أو صاع لا يساوي صاع شعير
كذا في فتح القدير وقيده بالدقيق والسويق لان الصحيح في الجزاء لا يجوز الا باعتبار القيمة لعدم
ورود النص به فكان كالأداء كالدرة وغيرهما من المحبوب التي لم يرد بها النص وكالاقط وجعله
الزبيب كالبرز واية الجامع الصغير وجعله كالتمر وهو رواية عن أبي حنيفة وصحها أبو اليسر
ورجحها المحقق في فتح القدير من جهة الدليل وفي شرح النقاية والاولى أن يراعى في الزبيب القدر

نصف صاع من براو
دقيقه أو سويقه أو
زبيب أو صاع تمر أو شعير
وهو ثمانية أرطال

(قوله والى انه لو لم يكن
في البيع خيار الخ) قال
في النهر لم يلحق بأخذ هذه
الاشارة بل ربما أفاد
التقدير بالخيار انه لو لم
يكن ثمة خيار لا يتوقف

صبح يوم الفطر فن مات قبله أو أسلم أو ولد بعده لا تجب وصح لو قدم أو أخر (قوله ورده في الينايع الخ) قال في المعراج وقال صاحب الينايع فيه انه غير سديد والصحيح ان الاختلاف بينهم في الحقيقة لان الكل اعتبروا الرطل العراقي فانه ذكر في المبسوط فقد نص أبو يوسف في كتاب العشر وأخرج خمسة أرطال وثلاث رطل بالعراقي وفي الاسرار خمسة أرطال كل رطل ثلاثون استاراً أو ثمانية أرطال كل رطل عشرون استاراً سواء (قوله يقتضى رفع الخلاف المذكور) أى المذكور عن أبي حنيفة وعن محمد بن مفضل أن المفادان المعتبر في الصاع ما يسمع ذلك المقدار مما يتساوى كيله ووزنه عدم اعتبار الوزن فقط وعدم اعتبار الكيل فقط بل اعتبار كيل مخصوص لانه لو كان المعتبر الكيل لمجاز دفع نصف صاع كيله أكثر من وزنه ولو كان المعتبر الوزن لمجاز دفع عكس ذلك

والقيمة والضمير في قوله وهو عائد الى الصاع وتقديره بما ذكر مذهب أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف خمسة أرطال وثلاثون به قال الأئمة الثلاثة ومنهم من رفع الخلاف بينهم فان أبا يوسف لما حره وجده خمسة وثلاثين رطل أهل المدينة وهو أكبر من رطل أهل بغداد لانه ثلاثون استاراً والبغدادى عشرون وإذا قابلت ثمانية بالبغدادى بخمسة وثلاث بالمدنى وجدتها سواء وهو الاشبه لان محمد بن يزيد كفى المسئلة خلاف أبي يوسف ولو كان لذكره على المعتاد وهو أعرف بمذهبه ورده في الينايع بأن الصحيح ان الاختلاف بينهم ثابت بالحقيقة والاستار بكسر الهمزة أربعة مثاقيل ونصف كذا في شرح الوقاية وفي تقديره الصاع بالرطل دليل انه يعتبر نصف صاع أو صاع من حيث الوزن لا من حيث الكيل وهو مذهب أبي حنيفة وعن محمد بن يزيد يعتبر كيلاً لان النص جاء بالصاع وهو اسم للمكالم حتى لو وزن أربعة أرطال فدفعها الى الفقير لا يجوز له تجاوز كون الحنطة ثقبلة لا تبلغ نصف صاع وان وزنت أربعة أرطال كذا قالوا لكن قولهم في تقدير الصاع انه يعتبر بالاختلاف كيله ووزنه وهو بالعقد والمأشخا وسع ثمانية أرطال أو خمسة وثلاثين من ذلك فهو الصاع كما صرح به في الحاشية يقتضى رفع الخلاف المذكور في تقدير الصاع كيلاً ووزناً كذا في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو أدى من وزن الحنطة بالوزن لا يجوز عند أبي حنيفة الا كيلاً وهو قول محمد بن الأمان يتيقن انه يبلغ نصف صاع وقال أبو يوسف يجوز اه وهو مخالف لما نقل من الخلاف أولاً وفيها أيضاً ويجوز نصف صاع من تمر ومثله من شعير ولا يجوز نصف صاع من التمر ومد من الحنطة وجوز في الكفاية وذكر الامام الزندوستى في نظمه فان أدى نصف صاع من شعير ونصف صاع من تمر أو نصف صاع تمر ومنا واحد من الحنطة أو نصف صاع شعير وربع صاع حنطة جاز عندنا خلافاً للشافعى فان عنده لا يجوز الا اذا كان الكل من جنس واحد اه وأطلق المصنف نصف الصاع والصاع ولم يقيده بالكيل لانه لو أدى نصف صاع ردى وجاز وان أدى عشرين أو به عيب أدى النقصان وان أدى قيمة الردى أدى الفضل كذا في الفتاوى الظهيرية ولم يتعرض المصنف لافضلية العين أو القيمة فقيل بالاول وقيل بالثاني والفتوى عليه لانه أدفع لم حاجة الفقير كذا في الظهيرية واختار الاول في الحاشية اذا كانا في موضع يشترى الاشياء بالحنطة كالدرهم (قوله صبح يوم الفطر فن مات قبله أو أسلم أو ولد بعده لا تجب) بيان لوقت وجوب أدائها وهو منصوب على انه ظرف ليجب أول الباب وعند الشافعى بغروب الشمس من اليوم الاخير من رمضان ومبنى الخلاف على ان قول ابن عمر في الحديث السابق فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر المراد به الفطر المعتاد في سائر الشهر فيكون الوجوب بالغروب أو الفطر الذى ليس بمعتاد فيكون الوجوب بطلوع الفجر ورجحنا الثاني لانه لو كان الفطر المعتاد لسائر الشهر لوجب ثلاثون فطرة فكان المراد صدقة يوم الفطر ويدل عليه الحديث صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون أى وقت فطركم يوم تفطرون كذا في البدائع ولم يتعرض في الكتاب لوقت الاستحباب وصرح به في كافيته فقال ويستحب أن يخرج الناس الفطرة قبل الخروج الى المصلى يعنى بعد طلوع الفجر من يوم العيد الحديث المحاكم كان يأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرج صدقة الفطر قبل الصلاة وكان يسمعها قبل أن ينصرف الى المصلى ويقول أغنوهم عن الطوف في هذا اليوم (قوله وصح لو قدم أو أخر) أى صح إذاؤها اذا قدمه على يوم الفطر أو أخره أما التقديم فله كونه بعد السبب اذ هو الرأس وأما الفطر فشرط الوجوب كما قدمناه ولها قالوا وقال لعبداه اذا جاء يوم الفطر فانت حرجاء

يوم الفطر عتق العبد ويجب على المولى صدقة فطره قبل العتق بلا فصل لان المشروط متعقب عن الشرط في الوجود لا مقارن بخلاف العلة فان المعسول يقرنها وكذا لو كان للتجارة يجب على المولى زكاة التجارة اذا تم المحول بانفجار الصبح من يوم الفطر ونظيرهما ما لو قال لعبده ان بعثك فانت حر حيث يصح البيع كذا في النهاية فصار كالتقديم الزكاة على المحول بعد ملك النصاب بمعنى انه لا فارق لانه قياس وان دفع به ما في فتح القدير من ان حكم الاصل على خلاف القياس فلا يقاس لكونه وجدا فيه دليل وهو حديث البخاري وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو بيومين وأطلق في التقديم فشمس ما اذا دخل رمضان وقبله وصححه المصنف في الكافي وفي الهداية والتبيين وشروح الهداية وفي فتاوى قاضيخان وقال خان بن أبوب جوز التجمل اذا دخل رمضان وهكذا ذكره الامام محمد بن الفضل وهو الصحيح وفي فتاوى الظهيرية والصحيح انه يجوز تجملها اذا دخل شهر رمضان وهو اختيار الشيخ الامام أبي بكر محمد بن الفضل وعليه الفتوى اه فقد اختلف الصحيح كما ترى لكن تأيد التقييد بدخول رمضان بان الفتوى عليه فليكن العمل عليه وسبب هذا الاختلاف ان مسألة التجمل على يوم الفطر لم تذكر في ظاهر الرواية كما صرح به في البدائع لكن صحيح هو انه يجوز التجمل مطلقا كما في الهداية وأما التأخير فلا نهقرية سالفة فلا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كالزكاة حتى لو مات ولده الصغير أو مملوكه يوم الفطر لا يسقط عنه أو افتقر بعد ذلك فكذلك وفي أي وقت أدى كان مؤديا لقاضي كما في سائر الواجبات الموسعة كذا في البدائع وقد تقدم ان التحقيق انه بعد اليوم الاول قاض لا مؤداه من قبيل المعيد بالوقت بقوله صلى الله عليه وسلم أغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة ومقتضاه ان يأنى بنأخيره عن اليوم الاول على القول بانه مفيد وعلى انه مطلق فلا اثم ولهذا اقال في الفتاوى الظهيرية ولا يكره التأخير ولم يتعرض في الكتاب تجاوز تقرير صدقة شخص على مساكين وظاهر رأي التبيين وفتح القدير ان المذهب المنع وان الفائل بالمحو اذ اعماهو الكرخي وصرح الولوالجي وقاضيخان وصاحب الخط والبدائع بالمحو اذ من عبر ذكر خلاف فكان هو المذهب كجواز تقرير الزكاة وأما الحديث المأمور فيه بالاعفاء في البداية الاولى وقد نقل في التبيين المجاوز من غير ذكر خلاف في باب الظهار وأما دفع صدقة جماعة الى مسكين واحد فلا خلاف في جوازه في خروج المرأة اذا أمرها زوجها مادام صدقة الفطر خلطت حنطته بحنطتها بغير ادن الزوج ودفعت الى الفقير جازعها لا عن الزوج عند أبي حنيفة خلافا لهما وهي محمولة على قولهما اذا أجاز الزوج كذا في الفتاوى الظهيرية وعلمه في حيرة الفقهاء ما فيها ما خلطت بغير اذنه صارت مستهلكة لمحضته لان الخلط استهلاك عنده يقطع حق صاحبه عن العين وفي قولهما لا يقطع وتجاوز عنه لهذه العلة وفي البدائع ولا يبعث الامام على صدقة الفطر ساعيا لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث وذكر ان دوستي ان الافضل صرف الزكاتين يعني زكاة المال وصدقة الفطر الى أحدهما ولا السبعة الاول أخوته الفقراء وأخواته ثم الى أولاد أخوته وأخواته المسلمين ثم الى أعمامه الفقراء ثم الى أخواله وخالاته وسائر ذوي أرحامه الفقراء ثم الى جيرانه ثم الى أهل مسكنه ثم الى أهل مصره وقال الشيخ الامام أبو حفص الكبير البخاري لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاو ييج حتى يبدأ بهم فيستأجرتهم ثم أعطى في غير قرابته ان أحب كذا في الفتاوى الظهيرية وفي الولوالجية وصدقة الفطر كالزكاة في المصارف اه وينبغي أن يستثنى الذي كما سبق في المصنف وفي عمدة الفتاوى للمصدر الشهيد ولو دفع صدقة فطره الى زوجة عبده جازوا كانت نفقتها عليه اه والله أعلم

(قوله فلا خلاف في جوازه) أي لا خلاف معتداه كما قال في الدر المختار والافند صرح في مواهب الرحمن بالخلاف في المسئلتين حيث قال ويجوز أخذ واحد من جمع ودفع واحدة لجمع على الصحيح فيهما (قوله وان كانت نفقتها عليه) فيه ان نفقتها على العبد ولذا يباع لاجلها ولعل المراد انها عليه حكما لانه لما كان لها به النفقة صارت كأنها عليه لان العبد ملكه واذا باعته فقد أسنفت النفقة من ملكه تامل

﴿كتاب الصوم﴾ (قوله على آريه) قال الرملى الارى المعاف قال فى مختار الصحاح ومما يضعه الناس فى غير موضعه قولهم للمعاف آرى وانما الآرى محبس الدابة وفى الصحاح وهو فى التقدير فاعول والجمع أوارى (قوله لما فى الفتاوى الظهيرية الخ) قال فى النهر لعل وجهه انه أريد بلفظ صيام فى لسان الشارع ثلاثة أيام فكذا فى النذر نحو وجاعن العهدة بخلاف صوم وتوهم فى البحران الصيغة لها دلالة على التعدد ولا شك ان الصوم له أنواع ثلاثة فادعى ان الاولى صيام وهو ممنوع فقد قال القاضى فى تفسيره الآية بيان لمجنس الغدية وأما قدرها فبينه عليه الصلاة والسلام فى حديث كعب فان قلت صرحوا بان صياما جاء جمعا لصائم قلت هذا لا يصح مراد فى الآية ٢٧٦ ولا فى الترجمة كما يدركه الذوق السليم والطبع المستقيم على ان أُل الداخلة على

﴿كتاب الصوم﴾

أخره عن الزكاة وان كان عبادة بدنية مقدمة على المالية لقرانها بالصلاة فى آيات كثيرة وذكر محمد رجه الله الصوم عقب الصلاة فى الجامع الكبير والصغير نظر الماقلنا وهو فى اللغة ترك الانسان الاكل وامساكه عنه ثم جعل عبارة عن هذه العبادة لخصوصه ومن مجازة صام الفرس على آريه اذ لم يعتف ومنه قول النابغة خيل صيام كذا فى المغرب وفى الشرع ما سبذ كره المصنف ولو قال كتاب الصيام لكان أولى لما فى الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على صوم فعليه صوم يوم واحد ولو قال فعلى صيام عليه صيام ثلاثة أيام كما فى قوله تعالى ففدية من صيام اهـ وركنه حقيقة الشرعية التى هى الامساك الخصوص وسببه مختلف فى المنذور والنذر ولذا قلنا لو نذر صوم شهر بعينه كرجب أو يوما بعينه فصام غيره أجزأ عن المنذور لانه يجعل بعد وجود السبب وفيه خلاف محمد كما فى المجمع وصوم الكفارات سببه ما يضاف اليه من الخنث والقتل والظهار والفطر وسبب رمضان شهود جزء من الشهر اتفقا لكان اختلافوا فذهب السرخسى الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى فى السببية الايام والليالى وذهب الدبوسى ونحوه الاسلام وأبو اليسر الى أن السبب الايام دون الليالى أى الجزء الذى لا يتجزأ من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع الايام متقارنا اياه وثمره الخلاف تظهر فحين أفاق فى أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو محنون ثم أفاق فعلى قول السرخسى يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب فى حقه بما شهد من الشهر حال افاقته لم يلزمه وعلى قول غيره لا يلزمه القضاء وصححه السراج الهندى فى شرح المغنى لان الليل ليس بمحل للصوم فكان الجنون والافاقة فيه سواء وعلى هذا الخلاف لو أفاق ليلة فى وسط الشهر ثم أصبح محنونا وكذا لو أفاق فى آخر يوم من رمضان بعد الزوال وجمع فى الهداية بين القولين بانه لا منافاة فشهود جزء منه سبب لأكمله ثم كل يوم سبب وجوب أدائه غاية الامر أنه تنكر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله فى ضمن غيره كذا فى فتح القدير والذى يظهر ان صاحب الهداية يختار غير قول السرخسى لان السرخسى يقول كل يوم مع ليلته سبب للوجوب لا اليوم وحده وتمايم تقريره فى الاصول وشرايطه ثلاثة شرط وجوب وهو الاسلام والبلوغ والعقل كذا فى النهاية وفتح القدير وفى غاية البيان ذكر الاولين ثم قال ولا يشترط العقل للوجوب ولا للداء ولهذا اذا جن فى بعض الشهر ثم أفاق يلزمه القضاء بخلاف استيعاب الشهر حيث لا يلزمه

الجمع تبطل معنى الجمعية فتدبره (قوله مقارنا اياه) يلزم عليه مقارنة السبب للوجوب مع ان السبب لا بد من تقدمه لكنه سقط هنا اشتراط تقدمه للضرورة لعدم صلاحية ما قبل أول جزء من النهار للسببية كما لو شرع فى الصلاة فى أول جزء من الوقت فان السبب

﴿كتاب الصوم﴾

قادر للوجوب وسبب ذكر المؤلف تحقيق ذلك فى فصل العوارض عند قول المدين ولو بلغ صبي أو أسلم كافر (قوله وكذا لو أفاق فى آخر يوم من رمضان) كذا عرفت المجتبى وغيره والظاهر ان المراد الافاقة المستمرة التى لم يعقبها جنون والافاقة التى يعقبها جنون لا فرق فيها اذا

القضاء

كانت بعد الزوال بين أن تكون فى آخر يوم أو فى وسط الشهر لانها ليست فى وقت النية (قوله وجمع

فى الهداية بين القولين) مقتضى ما ذكره من ان الاختلاف فى المسائل الثلاث مبنى على الاختلاف فى السبب وثمره له أن تتناقى أحكامها حيث جمع بين كل من القولين أو أن لا يكون الخلاف فهما مبنيان على الاختلاف فى السبب فلا يصح قوله وثمره الاختلاف الخ ومما يؤيد هذا الأخير قول المؤلف فى شرحه على المنازل ولم أر من ذكر لهذا الخلاف ثمرة فى الفروع فليستأمل (قوله والذى يظهر الخ) لم يظهر لنا مراده بهذا الكلام ولعل مراده ان صاحب الهداية لم يرد الجمع بين القولين بل مراده اختيار واحد منهما وهو غير قول السرخسى ولذا أخره كاهوعادته فيما يختاره وبهذا ين دفع ما أوردهناه قبيله لكن التعليل ينبوع هذا التأويل

فلتأمل (قوله وزاد في فتح القدير الخ) أي في شرائط الوجوب (قوله وفيه بحث لان صوم الايام المنهية لا ثواب فيه) قال في النهر
 ظاهر كلامهم كما سيأتي ان النهي فيها معني مجاور وهو الاعراض عن الضيقة يفيد ان فيه ثوابا كالصلاة في أرض مغسوبة
 (قوله للاجماع على لزومه) اعلم ان من قال بالوجوب استدلال بان قوله تعالى ٢٧٧ وليوفوا نذورهم خص منه النذر

بالمعصية وماليس من
 جنسه واجب كعبادة
 المريض وماليس مقصودا
 لذاته بل لغیره كالوضوء
 فصار ظنيا كالآية المؤولة
 فافاء الوجوب قال في النهر
 وفي عدول المحقق الى
 الاجماع تسليم لدعوى
 التخصيص قبل وفيه
 أي التخصيص نظر اذ من
 شرطه المقارنة والتخصيص
 غير معلوم فضلا عن
 كونه مقارنا وايضا قوله
 تعالى فمن شهد منكم
 الشهر فليصمه خص منه
 الحائض والصبيان ولم
 ينف عنهم اثبات الغرضية
 وعليه فلا حاجة للاجماع
 على انه ممنوع بدليل
 ان جاحده لا يكفر وقد
 قال في أوائل السبر من
 المحيط البرهاني والذخيرة
 الفرق بين الغرض
 والواجب ظاهر نظر الى
 الاحكام حتى ان الصلاة
 المنذورة لا تؤدي بعد
 صلاة العصر وتقضى
 الفوائت بعد صلاة
 العصر اه ولو كان ثمة
 اجماع لكانت تؤدي
 بعده قال بعض المتأخرين

القضاء للمخرج واختاره صاحب الكشف فقال ان انحنون أهل للوجوب الا ان الشرع أسقط عنه
 عند تضاعف الواجبات دفعا للمخرج واعتبر المخرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر اه
 وفي البدائع وأما العقل فهل هو من شرائط الوجوب وكذا الاقامة واليقظة قال عامة مشايخنا ليست
 من شرائط الوجوب بل من شرائط وجوب الاداء مستدلين بوجوب القضاء على المغنى عليه والناثم
 بعد الاقامة والانتباه بعدمضى بعض الشهر أو كله وكذا الجنون اذا أفاق في بعض الشهر وقال بعض
 أهل التحقيق من مشايخ ما وراء النهر انه شرط الوجوب وعندهم لا فرق بينه وبين وجوب الاداء
 وأجابوا عما استدلل به العامة بان وجوب القضاء لا يستدعي سابقة الوجوب لاحتماله وانما يستدعي
 فوت العبادة عن وقتها والفسدة على القضاء من غير حرج وهكذا وقع الاختلاف في الطهارة عن
 الحيض والنفاس فذهب أهل التحقيق الى أنها شرط الوجوب فلا وجوب على الحائض والنفساء
 وقضاء الصوم لا يستدعي سابقة الوجوب كما تقدم وعند العامة ليست بشرط وانما الطهارة عنهما
 شرط الاداء ونظامه في البدائع ولعله لا ثمرة له والنوع الثاني من الشرائط شرط وجوب الاداء وهو
 الصحة والاقامة والثالث شرط صحته وهو الاسلام والطهارة عن الحيض والنفاس والنسبة كذا في
 البدائع واقتصر في فتح القدير على ما عدا الاول لان الكافر لا نسبة له فخرج باشرطها ولم يجعلوا
 العقل والاقامة شرطين للصحة لان من نوى الصوم من الليل ثم جن في النهار أو أغنى عليه يصح صومه
 في ذلك اليوم وانما لم يصح في اليوم الثاني لعدم النسبة لانهم من المجنون والمغنى عليه لا تتصور
 لعدم أهلية الاداء وأما البلوغ فليس من شرط الصحة لصحته من الصبي العاقل ولهذا اثبات عليه كذا
 في البدائع وزاد في فتح القدير العلم بالوجوب أو الكون في دار الاسلام لان المحرم اذا أسلم في دار
 الحرب ولم يعلم بفرضية رمضان ثم علم ليس عليه قضاء ما مضى وزاد في النهاية على شرائط الصحة
 الوقت القابل لخراج الليل وفيه بحث لان التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا يفيدله ولهذا
 كان التحقيق في الاصول ان القضاء والنذر المطابق وصوم الكفارة من قبيل المطلق عن الوقت لان
 المقيد به كما ذهب اليه فخر الاسلام وحكمه سقوط الواجب ونيل ثوابه ان كان صوما لازما والا فالثاني
 كذا في فتح القدير وفيه بحث لان صوم الايام المنهية لا ثواب فيه والا لولى أن يقال والا فالثاني ان لم
 يكن منها عنه والا فالصحة فقط وأقسامه فرض وواجب وسنة مندوب وفلوه كروه تنزيها
 وتحريما فالاول رمضان وقضاؤه والكفارات والواجب المنذور والمنسنون عاشوراء مع التاسع
 والمندوب صوم ثلاثة من كل شهر ويندب فيها كونها الايام البيض وكل صوم ثبت بالسنة طلبه
 والوعد عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام وعلى سائر الانبياء والنفل ما سوى ذلك مما لم يثبت
 كراهته والمكروه تنزيها عاشوراء مفردا عن التاسع ونحو يوم المهرجان ونحو يوم التثريق
 والعيد كذا في فتح القدير واستثنى في عمدة الفتاوى من كراهة صوم يوم النيروز والمهرجان
 أن يصوم يوما قبله فلا يدره كما في يوم الشك والاطهر ان يضم المنذور بنسبته الى المفروض كما اختاره
 في البدائع والجمع ورجه في فتح القدير للاجماع على لزومه وان يجعل قسم الواجب صوم التطوع

والحق ان التخصيص ثابت بالاجماع يعني على عدم صحة النذر بالمعصية ونحوها ولا بد من مستند وهو التخصيص في الحقيقة
 والاجماع كاشف عنه ومقرر له وعند عدم العلم بالتاريخ يحمل على المقارنة كما تقرر ولم ينقد الاجماع على فرضية ما بقي بعد
 التخصيص بخلاف آية الصيام اه قال بعض الفضلاء في البحر غير ظاهر فضلا عن أن يكون أظهر وما في الفتح من الاستدلال

بالاجماع غير محدد (قوله وينبغي أن يكون كل صوم الخ) اعلم ان الذي عليه الاصوليون غنم الفرق بين المستحب والمندوب وان ما واطب عليه صلى الله تعالى عليه وسلم مع ترك ما بلا عذر سنة وما لم يواظب عليه مندوب ومستحب وان لم يفعله بعد ما رغب فيه كذا في التحرير وعند الفقهاء المستحب ما فعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مرة وتركه أخرى والمندوب ما فعله مرة أو مرتين تعليم الجواز كذا في شرح النقاية ٢٧٨ قال المؤلف في كتاب الطهارة ويرد عليه ما رغب فيه ولم يفعله وما جعله تعريفا

للمستحب جعله في المحط
تعريفًا للمندوب فالاولى
ما عليه الاصوليون اه
ثم النقل في اللغة الزيادة
وفي الشريعة زيادة عبادة
شرعت لنا لعلنا فيشمل
الاقسام الثلاثة ولذا
ترجم المصنف بقوله
باب الوتر والنوافل لكن
المراد بالنفل في كلام
الفتح ما قابل المسنون

هو ترك الاكل والشرب
والجماع من الصبح الى
الغروب بنية من أهله

والمندوب وظاهره ان
المراد به ما رادف المباح
مما لا ثواب فيه ولا شك
ان كل صوم لم يكن
مكروها ولا محرما ثاب
عليه فلذا اضطر المؤلف
الى التفرقة بين المستحب
والمندوب وبيان ان المراد
بالنفل في كلامه المندوب
لثلا يرد عليه المحذور هذا
ما ظهر لي والله تعالى أعلم
(قوله على ما سئذ كره)
أي من التفصيل الآتي

بعد الشروع فيه وصوم قضائه عند الافساد وصوم الاعتكاف كذا في البدائع أيضا وما ذكره المحقق
اندفع ما في البدائع من قوله وعندنا يكره الصوم في يوم العيد وأيام التشريق والمستحب هو الافطار
فانه يفيد ان الصوم فيها مكروه تنزيها وليس يصحح لان الافطار واجب محتتم ولهذا صرح في الجمع
بحرمة الصوم فيها وينبغي أن يكون كل صوم رغب فيه الشارع صلى الله عليه وسلم بخصوصه يكون
مستحبا وما سواه يكون منسوبا بما لم تثبت كراهيته لانفلا لان الشارع قد رغب في مطلق الصوم
فترتب على فعله الثواب بخلاف النفلية المقابلة للندبية فان ظاهره يقتضي عدم الثواب فيه والافه
مندوب كما لا يخفى ومن المكروه صوم يوم الشك على ما سئذ كره ان شاء الله تعالى ومنه صوم الوصال
وقد فسره أبو يوسف ومحمد بصوم يومين لا فطر بينهما ومنه صوم يوم عرفة للحاج ان أضعفه ومنه
صوم يوم السبت بانفراده للتشبه باليهود بخلاف صوم يوم الجمعة فان صومه بانفراده مستحب عند
الامة كالاثني والخميس وكره الكل بعضهم ومنه صوم الصمت بان يحسبك عن الطعام والكلام
جميعا كذا في البدائع ومنه أيضا صوم ستة من شوال عند أبي حنيفة متفرقا كان أو متتابعا وعن
أبي يوسف كراهته متتابعا لا متفرقا لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا ثم اعلم ان الصيامات اللازمة
فرضا ثلاثة عشر سبعة منها يجب فيها التتابع وهي رمضان وكفارة القتل وكفارة الظهار وكفارة
اليمين وكفارة الافطار في رمضان والنذر المعين وصوم اليمين المعين وستة لا يجب فيها التتابع وهي
قضاء رمضان وصوم المتعة وصوم كفارة الحاق وصوم جزاء الصيد وصوم النذر المطلق وصوم اليمين
بان قال والله لا صوم من شهرا ثم اذا فطر يوما فيما يجب فيه التتابع هل يلزمه الاستقبال أولا فنقول
كل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الفعل وهو الصوم يكون التتابع شرطا فيه وكل صوم يؤمر
فيه بالتتابع لاجل ان الوقت مغفوت ذلك يسقط التتابع وان بقي الفعل واجب القضاء فالاول
كصوم كفارة القتل والظهار واليمين والافطار ويلحق به النذر المطلق اذا ذكر التتابع فيه أو نواه
والثاني كرمضان والنذر المعين واليمين بصوم يوم معين كذا ذكره صاحب البدائع والاسديجاني
مختصرا ومحاسنه كثيرة منها شكر النعمة التي هي المفطرات الثلاثة لان بضدّها تنبئ الاشياء ومنها
انه وسيلة الى التقوى لانها اذا انتقلت الى الامتناع عن الحلال طمعا في مرضاته تعالى فالاولى ان
تنقاد للامتناع عن الحرام واليه الاشارة بقوله تعالى لعلكم تتقون ومنها كسر الشهوة الداعية الى
المعاصي ومنها الاتصاف بصفة الملائكة الروحانية ومنها علمه بحال الفقراء ليرحمهم فيطعمهم ومنها
موافقته لهم (قوله هو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية من أهله) أي
الصوم في الشرع الامساك عن المفطرات الثلاث حقيقة أو حكما في وقت مخصوص من شخص
مخصوص مع النية وانما فسرنا التارك بالامساك المذكور في كلام القدوري ليكون فعل المكلف

عند قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا (قوله ومنه صوم يوم السبت بانفراده) وكذا يوم
الاحد قال في التتارخانية ويكره صوم النسيروز والمهرجان اذا تعمدته ولم يوافق يوما كان يصومه قبل ذلك وهكذا قيل في
يوم السبت والاحد (قوله لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا) قد سدر عبارتهم العلامة قاسم في فتاواه ورد قول من صحح الكراهة
فراجع وفي الفتح بعد ما روي واختلفوا قبل الفضل وصلها يوم الفطر وقيل بل تقريقها في الشهر (قوله يكون التتابع شرطا
فيه) أي فاذا تخلل الفطر في خلاله يلزمه الاستقبال (قوله يسقط التتابع) أي فلو افطر في خلاله لا يستقبل بل يبني على ما فات

لانه لا تكليف الا بفعل حتى قالوا ان المكلف به في النهي كف النفس لترك الفعل لانه لا تكليف
الا بمقدور والمعدوم غير مقدور لان تفسير القادر عن ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا وان شاء
ترك وتسامه في تحرير الاصول وقتلنا حقيقة وحكما ليدخل من افطر ناسيا فانه ممسك حكما واختص
الصوم باليوم لتعذر الوصال المنهي عنه وكونه على خلاف العادة وعليه مبني العبادة اذ ترك الاكل
بالليل معتادا واشترطت النية لتمييز العبادة عن العادة كما سيأتي وارادنا لاهل من اجتمعت فيه شروط
الصحّة وتقدم انها ثلاثة فخرج الكافر والحائض والنفساء والمراد بالاشتراط الطهارة عن المحض
والنفساء اشتراط عدمهما لان يكون المراد منها الاغتسال كذا في النهاية والمراد بترك الاكل ترك
ادخال شيء بطنه اعم من كونه مأكولا او ماسيا أي من ابطاله باذخاله نحو والمديد ولا يرد ما وصل
الى الدماغ فانه مغطر كما سيأتي لما ان بين الدماغ والجوف منفذ ما وصل الى الدماغ وصل الى الجوف
كما صرح به في البدائع على ما سيأتي وفي البرازية استنشق فوصل الماء الى فيه ولم يصل الى دماغه
لا يفسد صومه (قوله وصح صوم رمضان والنذر المعين والنقل بنية من الليل الى ما قبل نصف النهار)
شروع في بيان النية التي هي شرط الصحة لكل صوم وعرفها في المحيط بان يعرف بعلية انه صوم
ووفتها بعد الغروب ولا يجوز قبله والتسحر بنية كذا في الظهيرية ولم يتكلم على فرضية رمضان
لما انها من الاعتقاد ان لافقه لثبوتها بالقطعي المتأيد بالاجماع ولهذا يحكم بكفر جاحده وكانت
فرضيته بعد ما صرفت القبلة الى الكعبة بشهر في شعبان على رأس ثمانية عشر شهرا من الهجرة
وهو في الاصل من رمض اذا احترق سمي به لان الذنوب تحترق فيه وهو غير منصرف للعلية والالف
والنون قال الجوهري تجمع على ارمضا ورمضانات وقال الفراء تجمع على رماضين كسلطين
وشياطين وقال ابن الانباري رماض جمع رمضان وتقدم حكم النذر انه فرض على الاظهر والمراد
بالنفل ما عدا الفرض والواجب اعم من ان يكون سنة او مندوبا او مكرها وأشار الى أنه لو نوى
عند الغروب لا تصح نيته لانه قبل الوقت كما قدمناه وفي فتاوى الظهيرية ولو نوى ان يتسحر في آخر
الليل ثم يصح صائما لم تصح هذه النية كما لو نوى بعد العصر صوم الغداة واستدل الطحاوي لعدم
اشتراط التيميت في رمضان بحديث الصحيحين في يوم عاشوراء من اكل لميسك بقصد يومه ومن لم يكن
أكل فليصم وكان صومه فرضا حتى فرض رمضان فصار سند فيه دليل على ان من نعين عليه صوم
يوم ولم ينوه ليل لا تجزئه النية نهارا فوجب حمل حديث السنن الاربعة لاصيام لمن لم ينو الصيام من
الليل على نفي الكمال لان الافضل في كل صوم ان ينوى وقت طلوع الفجر ان امكنه او من الليل
كما في البدائع اوعلى ان المراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الحار وهو من الليل معطلا بصيام
الثاني لا ينوى فخاله لاصيام لمن لم يقصد انه صائم من الليل أي من آخر اجزائه فيكون فيها الصحة
الصوم من حين نوى من النهار وعلى تقدير كونه لنفي الصحة ووجب ان يخص غومه بما روي ما عندهم
وعندنا لو كان قطعيا خص بعضه ٣ خصص به بعض فكيف وقد اجتمع فيه عدم الظنية والتخصيص اذ
قد خصص منه النفل بحديث مسلم عن عائشة دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال
هل عندكم شيء فقلنا لا فقال اني اذا صائم والخاص لان صوم عاشوراء اصل والحق به صوم رمضان
والمنذور المعين في حكمه وهو عدم النية من الليل ومقتضاه الحاق كل صوم واجبه لكن القياس
انما يصلح مخصصا للخبر لا ناسخا ولو جرينا على تمام لازم هذا القياس لكان ناسخا لحديث السنن
اذ لم يبق تحتها شيء حينئذ فوجب ان يجازى به مورد النص وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره

٣ (قوله خص بعضه الخ)
يوجد في بعض النسخ
هذه العبارة هكذا
وعندنا لو كان قطعيا
خص به يعني ان القطعي اذا
خص بنص جاز تخصيصه
بعد ذلك بالقياس
فكيف اه صحيحه

وصح صوم رمضان والنذر
المعين والنفل بنية من
الليل الى ما قبل نصف
النهار

(قوله والمراد بترك الاكل
الخ) قال في النهر بعد لال
الصوم لا يخص بالكف
بما يؤكل كما سيأتي
بافطاره باذخاله نحو
المديد فلو قال المصنف
كما في الفتح هو وامسك
عن اجماع وعن ادخال
شيء بطنه او ماله حكم
الباطن من الفجر الى
الغروب عن نية لكان
اجود

(قوله وهي أولى الخ) قال في النهر الظاهر ان عبارة المصنف هنا أولى لا فادتها مبدأ النية وغايتها مع ظهور المراد منها بخلاف ما في أصله اذ ليس المراد بنية أكثره كافية كما يعطيه ظاهره بل بنية واقعة في أكثره وكان هذا هو السر في التفسير وأما ذلك الاطلاق فممنوع فقد تنقل في غاية البيان عن الديوان انه لغة أيضاً من طلوع الصبح الصادق ولو سلم لا يضرنا ذلك لفاظ أهل كل فن انما تصرف الى ما تعارفوه ٢٨٠ وبهذا التقرير علمت ان تقييد النهار بالشري كافى النقاية مما لا حاجة

اليه (قوله والظاهر ان الاختلاف في العبارة لا في الحكم) هذا خلاف الظاهر يدل عليه قول الهداية وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الأصح فانه يفيد ان مقتضى ما في القدوري الجواز قبيل الزوال وبمطلق النية ونية النفل

وأصرح من هذا ما في التتارخانية عن المحيط وانما تظهر ثمرة الاختلاف بين اللفظين يعني قوله قبل الزوال وقوله قبل انتصاف النهار فيما اذا نوى عند قرب الزوال وعند استواء الشمس في كبد السماء فاللفظ الاول يدل على الجواز واللفظ الثاني يدل على عدم الجواز والصحيح هو اللفظ الثاني اه بحر وفهو بتبينه اعلم ان كل قطر نصف نهاره قبل زواله بقدر نصف حصته فجره فتي كان

من النذر الممنوع ولا يمكن أن يلغى قيد التعمين في مورد النص الذي رويناؤه فانه حينئذ يكون ابطالا لحكم لفظ باللفظ بنص فيه وانما اختص اعتبارها بوجودها في أكثر النهار لان ما رويناؤه من حديث الصحيحين واقعة حال لا عموم لها في جميع أجزاء النهار واحتمل كون اجازة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في أكثره واحتمل كونها للتجوز في النهار مطلقاً في الواجب فقلنا بالاول لانه أحوط خصوصاً ومعنا نص السنن بمنعها من النهار مطلقاً وعنده المعين وهو ان لا أكثر من الشيء الواحد حكم الكل وانما اختص بالصوم دون الحج والصلاة فان قران النية فيها مشروط حقيقة أو حكماً كالمتقدمة بلا فاصل لان الصوم ركن واحد ممتد فبالوجود في آخره يعتبر قيامها في كله بخلافهما فانهما أركان فيشترط قرانها بالعقد على أدائها والاختلفت بعض الأركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة واعتبر المصنف النية الى ما قبل نصف النهار ليكون أكثر اليوم من نوايا ولهذا عبر في الوافي بنية أكثره وهي أولى لما ان النهار يطلق في اللغة على زمن أوله طلوع الشمس كما في النهاية وغيرها لكن هو في الشرع واليوم سواء من طلوع الفجر وفي غاية البيان جعل أوله من طلوع الفجر لغة وفقها وعلى كل حال فهي أولى من عبارة القدوري ومختصر الكرخي والطحاوي ما بينه وبين الزوال لان ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس ووقت الصوم من طلوع الفجر كذا في المبسوط والظاهر ان الاختلاف في العبارة لا في الحكم وفي الفتاوى الظهيرية الصائم المتطوع اذا ارتد عن الاسلام ثم رجع الى الاسلام قبل الزوال ونوى الصوم قال زفر لا يكون صائماً ولا قضاء عليه ان أفطر وقال أبو يوسف يكون صائماً وعليه القضاء اذا أفطر وذكر بعده وعلى هذا الخلاف اذا أسلم النصراني في غير رمضان قبل الزوال ونوى التطوع كان صائماً عند أبي يوسف خلافاً لزفر وأطلق المصنف فأفاد انه لا فرق بين الصحيح والمريض والمقيم والمسافر لانه لا تفصيل فيما ذكرنا من الدليل وقال زفر لا يجوز الصوم للمسافر والمريض الابنية من الليل لان الاداء غير مستحق عليهما فصار كالقضاء وردباه من باب التغليظ والمناسب لهما التخفيف وفي فتاوى قاضيخان مريض أو مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال أبو يوسف يجزئهما وبه أخذ المحسن قال صاحب الكشف الكبير فهذا يشير الى ان عند أبي حنيفة ومحمد لا يجزئهما اه وهذه الإشارة مدفوعة بصريح المنقول من أن عندنا لا فرق كما ذكره في المبسوط والنهاية والولوالحجة وغيرها (قوله وبمطلق النية ونية النفل) أي صح صوم رمضان وما معه بمطلق النية ونية النفل أما في رمضان فلان الشارع عينه لغرض الصوم فانتفى شرعية غيره من الصيام فيه فلم يشترط له نية التعيين فصح بنية صوم مبين له كالنفل والكفارات بناء على لغو الجهة التي عنها فيبقى الصوم المطلق وبمطلق النية يصح صومه كالاخص نحو زيد يصاب بالاعم كياناً ووجهه ورأى العلماء على خلافه قال في التحرير وهو الحق لان نفي شرعية غيره انما توجب محنته لو نواه ونفي محنته ما نواه

الباقى للزوال أكثر من هذا النصف صحح والا فلا في مصر والشام تصح النية قبل الزوال بخمس عشرة درجة لوجود النية في أكثر النهار لان نصف حصته الفجر لا تزيد على ثلاث عشرة درجة في مصر وأربع عشرة ونصف في الشام فاذا كان الباقي الى الزوال أكثر من نصف هذه الحصص ولو بنصف درجة صح الصوم كذا حرره شيخ مشايخنا ابراهيم السائحاني رحمه الله تعالى

(قوله ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة إليه الخ) قال في التهر فيه تدافع اذ بتقدير هذه الإشارة يكون النفل ضفة كاشفة والصفة بالمغابر خاصة برمضان ولا دلالة في الكلام على اختصاص اصابته برمضان به وقوله الا في فاعلم بهذا الخ يقتضي أن يكون قيداً فتدبره والصواب أن يجعل قيداً ولا دلالة في الكلام على اصابته برمضان بنية واجب آخر والى ذلك أشار الشارح بقوله وكذا يجوز أيضاً صوم رمضان بنية واجب آخر وعبارته في الوافي بالمقصود مما هنا وفي حيث ٢٨١ قال وان أطلق أو نوى واجباً

آخر في غير نذر ونفل وسفرو يعلم منه الهبة فيما اذا نوى نفلاً بالاولى (قوله واذا وقع عمنوى الى قوله كذا في الظهيرية) يوجد في بعض النسخ والانسب استقاطه من هذا المحل لان قوله ولا يرد عليه وفي بعض النسخ لثلاثا يرد عليه من متعلقات قوله ويمكن أن يكون الخ (قوله وتعقبه الاكمل الخ) أقول يظهر لي ان ما فهمه الاكمل ليس مراداً للقائلين بالتفصيل بل مرادهم ان المريض تارة يضره الصوم بان يصير الصوم سبباً لزيادة مرضه فهذا يتعلق بالرخصة في حقه بخوف الزيادة فما دام يخافها برخص له الفطر ولا يمكن المحاقه بالصحيح بل هو كالمسافر لوجود الرخصة وتارة لا يضره الصوم وانما حصل له من الضعف بالان يقدر معه على أداء الصوم أصلاً فهذا يتعلق بالرخصة في حقه بحقيقة المرض أى

من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو يصرح بقوله لم أرد به بل لو ثبت لكان جبراً ولا جبر في العبادات وقوله لم الاخص يصاب بالأعم انما يصح اذا أراد الاخص بالأعم ولو أراد لا يرتفع الخلاف وأعجب من هذا ما روى عن زفران التعيين شرعاً يوجب الاصابة بلانية اهـ وقد يقال بانه نوى أصل الصوم ووصفه بالوقت لا يقبل الوصف فلفظ نية الوصف وبقيت نية الأصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل والا عراض ان ثبت فانما هو في ضمن نية النفل أو القضاء وقد لغت بالاتفاق فبلغوا ما في ضمنها ولا يلزم الجبر لان معنى القرينة في أصل الصوم يتحقق لبقاء الاختيار للعبد فيه ولا يتحقق في الصفة اذ لا اختيار له فيها فلا يتصور منه ابدال هذا الوصف بوصف آخر في هذا الزمان فيسقط اعتبار نية الصفة فعلم انه لا يلزم الجبر الا لو قلنا بوقوع الصوم من غير نية أصلاً وما الزمنا به الشافعي هنا من لزوم الجبر لزمه في الخ فانه صححه فرضاً بنية النفل فما هو جوابه فهو جوابنا وأما في النذر المعين فلانه معتبر بإيجاب الله تعالى وانما قال ونية النفل ولم يقل ونية مباينة لما ان النفل لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عمنوى ولما ان المندور المعين لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عمنوى بخلاف رمضان والفرق بينهما ان التعيين انما يجعل بولاً بالنادر وله ابطال صلاحية ماله وهو النفل لا ما عليه وهو القضاء ونحوه ورمضان متعين بتعيين الشارع وليس له ولاية ابطال صلاحيته لغيره من الصيام لكن بقي عليه افادة صحة رمضان بنية واجب آخر ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة إليه بجامع الغاء الجهة لتعيينه واذا وقع عمنوى فهل يلزمه قضاء المندور المعين لاذكر لها في ظاهر الرواية والاصح وجوب القضاء كذا في الفتاوى الظهيرية ولا يزد عليه المسافر فانه لو نوى واجباً آخر في رمضان يصح عند أبي حنيفة ويقع عمنوى لا ثبات الشارع الترخص له وهو في الميل الى الاخف وهو في صوم الواجب المغابر لانه في ذمته وفرض الوقت لا يكون في ذمته الا اذا أدرك عدة من أيام أخر وفي النفل عنه روايتان أحدهما عدم صحة ما نوى ووقوعه عن فرض الوقت لان فائدة النفل الثواب وهو في فرض الوقت أكثر كما لو أطلق النية كذا في التقرير فعلم بهذا ان المسافر يصح صومه عن رمضان بطلاق النية وبنية النفل على الاصح فيهما مع وجود الروايتين فيهما فلهذا لم يستثنه في المختصر وأما المريض اذا نوى واجباً آخر أو نفلاً ففيه ثلاثة أقوال فقيل يقع عن رمضان لانه لم يصام التحق بالصحيح واختاره فخر الاسلام وشمس الأئمة وجمع وصححه صاحب الجمع وقيل يقع عمنوى كالسافر واختاره صاحب الهداية وأكثر المشايخ وقيل بانه ظاهر الرواية وينبغي أن يقع عن رمضان في النفل على الصحيح كالسافر على ما قدمناه وقيل بالتفصيل بين أن يضره الصوم فتعلق الرخصة بخوف الزيادة فيصير كالسافر يقع عمنوى وبين أن لا يضره الصوم كفساد الهضم فتعلق الرخصة بحقيقة فيقع عن فرض الوقت واختاره صاحب الكشف وتبعه المحقق في فتح القدير والتحرير وتعقبه الاكمل في التقرير بان معلوم ان المريض

٣٦ - بجر ثاني ما دام هذا المرض الذي لا يمكنه معه الصوم أصلاً برخص له الفطر فاذا قدر على الصوم فقد زال المرض فصار كالصحيح لا كالسافر والمحاصل ان المرض قسمان قسم يمكن معه الصوم لكنه يزداد به المرض فيباح فيه الفطر فهذا كالسافر بجامع الاباحة مع الامكان وقسم لا يمكن معه الصوم أصلاً وان كان الصوم لا يضره في نفس الامر كفساد الهضم فان الصوم ينفعه لكنه لو وصل في الضعف الى حالة لا يمكنه الصوم يباح له الفطر مادام على هذه الحالة حتى لو قدر بعدها فقد زال المييع

الذي لا يضره الصوم غير مخصص له الفطر عند أئمة الفقه كما شهدت كتبهم بذلك فن لا يضره الصوم
صحيح وليس الكلام فيه ثم اعلم انه وقع في عبارة القوم أصولا وفروعا ان رمضان يصح مع الخطأ في
الوصف فذهب جماعة من المشايخ الى ان مسألة نية الصوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم انما هي
مصورة في يوم الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا فاما
لو وجدت في غيره يخشى عليه الكفر لانه ظن ان الامر بالامساك المعين يتأدى بغيره وبمثل هذا الظن
يخشى عليه الكفر كذا في التقرير بروفي النهاية ما يردده فانه قال في دليل الشافعي انه لو اعتقد المشروع
في هذا الوقت انه نفل يكفر وقال في رده انه لما الغاية النفل لم تتحقق نية الاعراض وبه يبطل قوله
انه لو اعتقد فيه انه نفل يكفر اه والمحاصل انه لا ملازمة بين نية النفل واعتقاد عدم الفرضية
أو ظنه فقد يكون معتقدا للفرضية ومع ذلك نوى النفل فلا يكون منه النفل كافر الا اذا انضم
اليها اعتقاد النفلية وكذا لا يخشى عليه الكفر الا اذا انضم اليها الظن المذكور والله سبحانه وتعالى
أعلم ثم اعلم ان أبا حنيفة جرى على أصله في المواضع كلها من أن الأصل ينفل عن الوصف فلهذا
قال اذا بطلت صفة الفرضية في الصلاة لا يبطل أصلها واذا بطلت الصفة في الصوم بقي أصله
واذا قال لها أنت طالق كيف شئت وقع أصل الطلاق وكان الوصف مفوضا اليها وهما قالا
في هذه المسئلة بان ما لا يقبل الإشارة من الامور الشرعية فحاله ووصفه بمنزلة أصله فيتمتع الأصل
بتعلقه بخالف هذا الأصل في الصوم وخالفه أبو يوسف في الصلاة لانه موافق لابي حنيفة فيها
وجرى عليه محمد في الصلاة فانه قال يبطلان الأصل اذا بطل الوصف فيها وقد فرق بعضهم لمحمد بين
الصوم والصلاة وورده الاكمل في تقريره وقال في بحث كيف ان أصلهما المذكور ليس بصحيح لان صحته
تستلزم انتفاء الفاسد على مذهبننا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل
بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر العقود الفاسدة مشروعة بأصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق
وهي مما لا يقبل الإشارة فلو كان ما ذكرناه صحيحا لكان الأصل فيه مثل الوصف والوصف غير
مشروع وما كان غير مشروع بحسب الأصل والوصف فهو باطل اتفاقا لافساد أو كان الوصف مثل
الأصل والأصل مشروع فكان الربا جائزا لافساد وهو باطل اجماعا اه (وله وما بقي لم يجز الا بنية
معينة مبيئة) أي ما بقي من الصيام وهو قضاء رمضان والكفارات وجزاء الصيد والحق والمثمة
والنذر المطلق لا يصح بمطلق النية ولا بنية معينة ولا بد فيه من التعيين لعدم تعيين الوقت له ولا بد فيه
أيضا من النية من الليل أو ما هو في حكمه وهو المقارنة لطلوع الفجر بل هو الأصل لان الواجب قران
النية بالصوم لا تقديمها وانما حاز التقديم للضرورة ومن فروع لزوم التبيين في غير المعين لو نوى
القضاء نهارا فلم يصح هل يقع عن النفل في فتاوى الذسفي نعم ولو أفطر يلزمه القضاء قبل هذا اذا علم
ان صومه عن القضاء لم يصح بنية من النهار اما اذا لم يعلم فلا يلزم بالشروع كفا في المظنون كذا في فتح
القدير والذي يظهر ترجيح الاطلاق فان المجمل بالاحكام في دار الاسلام ليس بمعتبر خصوصا ان
هذه المسئلة أعني عدم جواز القضاء بنية نهارة متفق عليها فيما يظهر فليس كالمظنون ولا يخفى ان
قضاء النفل بعد افساده وقضاء المنذور المعين داخل تحت قوله وما بقي ثم اعلم ان النية من الليل كافية
في كل صوم بشرط عدم الرجوع عنها حتى لو نوى ليلا ان يصوم غدا ثم عزم في الليل على الفطر لم يصح
صائما فلو أفطر لاشي عليه ان لم يكن رمضان ولو مضى عليه لا يجزئه لان تلك النية انتقضت بالرجوع
ولو نوى الصائم الفطر لم يفطر حتى يأكل وكذا لو نوى التكلم في الصلاة كذا في الظهيرية ولو قال نويت

وما بقي لم يجز الا بنية معينة
مبيئة

والتحقق بالصحيح فيقع
صومه عن رمضان فليس
مرادهم بهذا القسم أن لا
يضره الصوم مع القدرة
عليه والا كان هديانا
من القول اذا يقول غاقل
بإباحة الفطر له

(قوله وصحح في المحیط الخ) هذا التفصيل ذكره في البدائع أيضا لكن بدون تصريح بالصحيح فقال وفضل الفقيه أبو جعفر في ذلك تفصيلا فقال ان صام في السنة الثانية عن الواجب عليه الا انه على ظن انه في رمضان يجوز وكذا في السنة الثالثة والرابعة لانه صام عن الواجب عليه والواجب عليه قضاء رمضان الاول دون الثاني وان صام في السنة الثانية عن الثالثة وفي الثالثة عن الرابعة لم يجز وعليه قضاء الرضانات كلها ثم قال وضرب له أي أبو جعفر مثلا وهو رجل ٢٨٣ اقتدى بالامام على ظن انه

زيد فاذا هو وعمر وصح
اقتداؤه ولو اقتدى بزيد
فاذا هو وعمر ولم يصح لانه
في الاول اقتدى بالامام
الا انه ظن انه زيد فخطأ
في ظنه وهذا لا يقدر في
صحة الاقتداء بالامام وفي
الثاني اقتدى بزيد فاذا لم

ويثبت رمضان برؤية
هلاله أو بعد شعبان
ثلاثين يوما

يكن زيدا تبين انه لم يقتد
باحد كذلك هذا اذا نوى
صوم كل سنة عن الواجب
عليه تعلقت نية الواجب
بما عليه لا بالاول والثاني
الا انه ظن انه للثاني فخطأ
في ظنه فيقع عن الواجب
عليه لا عما ظن اه (قوله)
فيقرر المحصم بالوكالة
قال الرملي عبارة النهر
فيقرر بالدين والوكالة
ويترك الدخول وكلاهما
مشكل اذ لا ينفذ الا قرار
على الغائب بقبض المدعي
من المدعي عليه اه
قلت لا اشكال على عبارة
النهر فانه اذا أقر بالدين

صوم غدا ان شاء الله تعالى فعن الحلواني يجوز استحسانا لان المشيئة انما تبطل اللفظ والنية فعمل القلب
وصححه في فتاوى الظهيرية واعلم انه يتفرع على كيفية النية ووقتها مسألة الاسير في دار الحرب اذا
اشتبه عليه رمضان فتحرى وصام شهرا عن رمضان فلا يحتلوا ما ان يوافق أولا بالتقديم أو بالتأخير
فان وافق جاز وان تقدم لم يجز وان تأخر فان وافق شوالا يجوز بشرط موافقة الشهرين في العدد
وتعيين النية وتبينها ولا يشترط نية القضاء في الصحيح وان كان كل منهما كاملا قضى يوما واحدا
لاجل يوم الفطر وان كان رمضان كاملا وشوال ناقصا قضى يومين يوما لاجل يوم العيد ويوما لاجل
النقصان وعلى العكس لاشي عليه وان وافق صومه هلال ذي الحجة فان كان رمضان كاملا وذو الحجة
كاملا قضى أربعة أيام يوم النحر وایام التشريق وان كان رمضان كاملا وذو الحجة ناقصا قضى خمسة
أيام وعلى عكسه قضى ثلاثة أيام وان وافق صومه شهرا آخر سوى هذين الشهرين فان كان
الشهران كاملين أو ناقصين أو كان رمضان ناقصا والاخر كاملا فلا شيء عليه وعلى عكسه قضى يوما
ولو صام بالتحري سنيين كثيرة ثم تبين انه صام في كل سنة قبل شهر رمضان فهل يجوز صومه في
الثانية عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة قيل يجوز وقيل لا يجوز كذا في
البدائع مختصرا وصحح في المحيط انه ان نوى صوم رمضان مبهما يجوز عن القضاء وان نوى عن السنة
الثانية مفسرا لا يجوز وقد علم من هذا ان من فاته رمضان وكان ناقصا يلزمه قضاءه بعدد الايام لاشهر
كامل ولهذا اقال في البدائع قالوا فيمن أفطر شهرا بعد ثلاثين يوما ثم قضى شهرا بالهلال فكان تسعة
وعشرين ان عليه قضاء يوم آخر لان المعتبر عدد الايام التي أفطر فيها دون الهلال لان القضاء على قدر
الفاث ولو صام أهل مصر تسعة وعشرين وأفطر والرؤية وفيهم مريض لم يصم فان علم ما صام أهل
مصره فعليه قضاء تسعة وعشرين يوما وان لم يعلم صام ثلاثين يوما لانه الاصل والنقصان عارض اه
وفي عدة الفتاوى لو قال لله على صوم شوال وذی القعدة وذی الحجة فصامهن بالرؤية وكان هلال
ذی القعدة وذی الحجة ثلاثين وشوال تسعة وعشرين فعليه صوم خمسة أيام الفطر والاضحية وایام
التشريق ولو قال لله على صوم ثلاثة أشهر فصامهن فعليه قضاء تسعة أيام لانه أشار الى غائب فيلزم
لكل شهر ثلاثون اه وبما ذكرنا علم من تراجع فتح القدير انه لم يستوف الاقسام كلها (قوله)
ويثبت رمضان برؤية هلاله أو بعد شعبان ثلاثين يوما) الحديث الصحيحين صوم والرؤية وأفطروا
لرؤيته فان غم عليكم فأكلوا عدة شعبان ثلاثين يوما والوجه في اثبات الرضائية والعيد ان يدعى عند
القاضي بوكالة رجل معلقة بدخول رمضان بقبض دين فيقرر المحصم بالوكالة ويترك دخول رمضان
فيشهد الشهود بذلك فيقضي القاضي عليه بالمال فيثبت مجي رمضان لان اثبات مجي رمضان
لا يدخل تحت الحكم حتى لو أخبر رجل عدل القاضي بمجي رمضان يقبل ويأمر الناس بالصوم يعني في
يوم الغيم ولا يشترط لفظ الشهادة وشرائط القضاء اما في العيد فيشترط لفظ الشهادة وهو يدخل تحت

والوكالة جمع اصح اقراره لانه اقرب بثبوت حق القدين له في ملك نفسه لان الدين انما تقضي بامثالها لا باعنائها بخلاف ما اذا كانت
دعوى الوكيل قبض عين هي وديعة للوكل فانه لا يصح اقرار الغريم بها لانه اقرار بثبوت حق القبض للوكيل في ملك الموكل فلا
يصح واما اذا أقر بالوكالة وجحد الدين فلا يكون الوكيل خصما باثبات الحق الا باثبات وكالة لان اقرار الغريم ليس بحجة كاقراء
الوكيل نص على ذلك كله في شرح أدب القضاء للخصاف

(قوله لان الصوم لا يتوقف على الثبوت الخ) قال في النهر ليس في كلامه ما يفسد توقف الصوم على ثبوته يعني عند الغاضي كما اقتضاه كلامه بل أن السبب لثبوته أحد هذين لا غير اه والظاهر ان المراد بالثبوت لزوم والوجوب أي ويلزم صوم رمضان برؤية هلال الخ والمراد التبين كما قاله الرمي (قوله وينبغي في كلام بعضهم بمعناه) قال في الهداية وينبغي للناس أن يلتصوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان أي يجب عليهم وفيه تساهل فان الترائي انما يجب ليلة الثلاثين لاني اليوم الذي هو وعشيته كذا في الفتح قال في الحواشي المعدية وفيه بحث فانه يبدأ بالالتماس قبل الغروب اه وأنت خير بان ينبغي حيث كان بمعنى يجب فالتساهل باق اذا وجوب قبله كذا في النهر (قوله من أتى كاهنا الخ) نقل في الامداد عن شرح المنظومة لابن الشحنة ان المراد بالكاهن والعراف في الحديث من يخبر بالغيب أو يدعي معرفته فاما كان هذا سيده لا يجوز ويكون تصديقه كفر اما امر الالهة فليس من هذا القبيل ٢٨٤ بل معتمد في الحساب القطعي فليس من الاخبار عن الغيب أو دعوى معرفته

في شيء ألا ترى الى قوله تعالى وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب والله تعالى أعلم (قوله اما ان يغ عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان الخ) فالشك ولا يصام يوم الشك الا تطوعا

في اليوم الثلاثين على الاول هل هو من رمضان أو من شعبان وعلى الثاني هل هو الثلاثون أو الحادي والثلاثون وفي شرح الشيخ اسمعيل عن البرجندي ويحتمل أن يحصل الشك برد الشهادة وفي شرح المختار الشك بان يتحدث الناس بالرؤية ولا يثبت اه لكن قال في الفتح ومما ذكر فيه من كلام غير أصحابنا ما اذا شهد

المحكم لانه من حقوق العباد كذا في الخلاصة من كتاب الشهادات وبهذا علم ان عبارة المصنف في الوافي أولى وأوجز وهي يصام برؤية الهلال أو اكمل شعبان لان الصوم لا يتوقف على الثبوت وليس يلزم من رؤيته ثبوته لما تقدم ان مجرد مجيئه لا يدخل تحت الحكم ولم يتعرض لوجوب التماسه ولا شك في وجوبه على الناس وجوب كفاية وينبغي في كلام بعضهم بمعناه ووقفه ليلة الثلاثين ولهذا قال في الاختيار يجب التماسه في اليوم التاسع والعشرين وقت الغروب وقول بعضهم في التاسع والعشرين تساهل نعم لو رؤي في التاسع والعشرين بعد الزوال كان رؤيته ليلة الثلاثين اتفاقا وانما الخلاف في رؤيته قبل الزوال يوم الثلاثين فعند أبي حنيفة ومحمد والشافعية وعند أبي يوسف هو للماضية والمختار قوله ما لكن لو أفطروا لا كفارة عليهم لأنهم أفطروا بتأويل ذكره فأضحك وفي الفتاوى الظهيرية وتكره الاشارة عند رؤية الهلال تحرزا عن التشبه بأهل الجاهلية وأشار المصنف الى انه لا عبرة بقول المنجمين قال في غاية البيان ومن قال يرجع فيه الى قواهم فقد خالف الشرع لانه روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من أتى كاهنا أو منجما فصدقه بما قال فهو كافر بما أنزل على محمد (قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا) وهو استواء طرفي الادراك من النفي والاثبات وموجبه هنا أحد أمرين اما ان يغ عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان فأكلت عدته ولم ير هلال رمضان لان الشهر ليس الظاهر فيه أن يكون ثلاثين بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين فيستوى هاتان الحالتان بالنسبة اليه كما يعطيه الحديث المعروف في الشهر فاستوى الحال حينئذ في الثلاثين انه من المسلخ أو المستهل اذا كان غيم فيكون مشكوكا بخلاف ما اذا لم يكن لانه لو كان من المستهل لرؤي عند الترائي فلما لم يركن الظاهر ان المسلخ ثلاثون فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك في ذلك كذا ذكرنا وقد قدمنا عن البدائع ان كونه ثلاثين هو الاصل والنقصان عارض ولهذا وجب على المريض الذي أفطر رمضان قضاء ثلاثين يوما اذا لم يعلم صوم أهل بلده فلو كان على السواء لم يلزم الزائد بالشك لان ظهور كونه كاملا انما هو عند الصحو واما عند الغيم فلا الا أن

من ردت شهادته وكانهم لم يعتبروا ذلك لانه ان كان في الصحو فهو محكوم بغلطه عندنا الظهوره فمقابله موهوم لا مشكوك يقال وان كان في غيم فهو شك وان لم يشهده أحد اه ويخالفه ما في المحتبى ونقله عنه في المعراج يوم الشك هو ما اذا لم ير علامة ليلة الثلاثين والسماء متغمة أو شهدوا أحد فرددت شهادته أو شاهدان فاسقان فرددت شهادتهما فاذا كانت السماء مصحبة ولم ير الهلال أحد فليس بيوم الشك ولا يجوز صومه ابتداء لا فرضا ولا نفلا لكن بقي شيء وهو ان الشك يتحقق وان لم يكن علة على القول بعدم اعتبار اختلاف المطالع لجواز تحقق الرؤية في بلدة أخرى نعم على مقابله ليس بشيء كما في الدر المختار عن الزاهد بل في السراج عن الايضاح لو لم يغ هلال شعبان وكانت مصحبة يحتمل أن يقال ليس بشك وأن يقال انه شك للتقصير في طلب الهلال أو لعدم اصابة المطالع اه لكن قال في النهر بعد نقله ولو قيل بان الاول بناء على انه لا اعتبار باختلاف المطالع والثاني على اعتبارها لم يبعد (قوله فلو كانا على السواء لم يلزم الزائد بالشك) قال الرمي لقائل أن يقول وجب على المريض قضاء ثلاثين احتياطاً للخروج عن

عهد الواجب (قوله وعامة المشايخ على انه ينبغي الخ) قال في النهر هذا يقيدان التلوم أفضل في حق الكل وان من لا يقدر على الجزم بنية النفل فهو من العامة اه وفي هذه الافادة تأمل وظاهر الهداية خلافها (قوله عن الاجماع عن النية) أي التردد فيها وكان عليه أن يأتي بقى بدل عن كافي الهداية قال في النهاية التخييع في النية التردد فيها ٢٨٥ وان لا ينهما من جتمع في الامر

اذا هو فيه وقصر كذا في المغرب (قوله ويكرهه في اليوم واليومين) مقتضى ما مر من جدل حديث النهي عن التقديم بيوم أو يومين على انه من رمضان عدم الكراهة ومن صرح بحمل الحديث على ذلك صاحب الهداية وشرحا وظاهرا من عن التحفة خلافة وفي الشرنبلالية قال في الفوائد والمراد بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تقدموا الخ التقديم على قصد ان يكون من رمضان لان التقديم بالشيء على الشيء أن ينوي به قبل حينه وأوانه ووقته وزمانه وشعبان وقت التطوع فاذا صام عن شعبان لم يأت بصوم رمضان قبل زمانه وأوانه فلا يكون هذا تقدما عليه اه كذا بخط أستاذي رحمه الله تعالى وبهذا تنفي كراهة صوم الشك تطوعا اه كلام الشرنبلالية وفي المعراج عن الايضاح لا بأس

يقال الاصل الصحو والغيم عارض ولا عبرة به قبل تحققه وهم انما ذكروا التساوي عند تحقق الغيم ولم يتعرض لصفة صوم غير التطوع ولا لصفته من الاباحة والاستحباب اما صوم غير التطوع فان جزم بكونه عن رمضان كان مكرها كراهة تحريم للتشبه باهل الكتاب لانهم زادوا في صومهم وعليه جل حديث النهي عن التقديم بصوم يوم أو يومين وفي استحبابه ان وافق صوما كان يعتاده على الاصح ويجزئه ان بان انه من رمضان لما تقدم والافهو تطوع غير مضمون بالافساد لانه في معنى المظنون وان جزم بكونه عن واجب آخر فهو مكره كراهة تنزيه التي مرجعها خلاف الاولى لان النهي عن التقديم خاص بصوم رمضان لكن كره لصورة النهي المحمول على رمضان فان ظهر انه من رمضان أجزاء عنه لما عرف ان كان مقبلا والا أجزاء عن الذي نواه كما لو ظهر انه من شعبان على الاصح وان جزم بالتطوع فلا كلام في عدم كراهته وانما الخلاف في استحبابه ان لم يوافق صومه والا فضل ان يتلوم ولا يأكل ولا ينوي الصوم ما لم يتقارب انتصاف النهار فان تقارب ولم يتبين الحال اختلفوا فيه فقيل الافضل صومه وقيل فطره وعامة المشايخ على انه ينبغي للقضاة والمفتين ان يصوموا تطوعا ويقتوا بذلك خاصتهم ويقتوا العامة بالافطار وكان محمد بن سلمة وابونصر يقولان الفطر أحوط لانهم أجمعوا انه لا تأثم عليه لو أفطر واختلفوا في الصوم قال بعضهم يكرهه ويأثم كذا في الفتاوى الظهيرية وقوله هم يصوم القاضى والمفتي المراد انه يصوم من تمكن من ضبط نفسه عن الاجماع عن النية وملاحظة كونه عن الفرض ان كان غدا من رمضان ولهذا قالوا ويقتوا بالصوم خاصتهم وأما اذا اردد فان كان في أصلها كان نوى أن يصوم غدا عن رمضان ان كان رمضان والا فليس بصائم وهذه غير صحيحة فليس بصائم وفي الفتاوى الظهيرية وعن محمد ينبغي أن يعزم ليلة يوم الشك على انه ان كان غدا من رمضان فهو صائم عن رمضان وان لم يكن من رمضان فليس بصائم وهذا مذهب أصحابنا اه وان رددي وصفها فله صورتان أحدهما ما اذا نوى أن يصوم عن رمضان ان كان غدا منه والافعن واجب آخر وهو مكره لتردده بين مكرهين فان ظهر انه من رمضان أجزاء عنه والا كان تطوعا غير مضمون بالافساد ولا يكون عن الواجب لعدم الجزم به والثانية اذا نوى أن يصوم عن رمضان ان كان منه والافقتطوع فهو مكره لنية الفرض من وجه فان ظهر انه منه أجزاء والا فتطوع غير مضمون لدخول الاسقاط في عزيمته من وجه ولم يتعرض المصنف لصوم ما قبله وصرح في الكافي بانه ان وافق يوم الشك صوما كان يصومه فالصوم أفضل وكذا ان صام كله أو نصفه أو ثلثه من آخره ولم يقيد بكون صوم الثلاثة عادة وصرح في التحفة بكراهة الصوم قبل رمضان بيوم أو يومين ان ليس له عادة لقوله عليه السلام لا تتقدموا رمضان بصوم يوم أو يومين الا أن يوافق صوما كان يصومه أحدكم وانما كره خوفا من أن يظن انه زيادة على رمضان اذا اعتادوا ذلك فالحاصل ان من له عادة فلا كراهة في حقها مطلقا ومن ليس له عادة فلا كراهة في التقديم بثلاثة فأكثر ويكرهه في اليوم واليومين وأما صوم الشك فلا يكره بنية

بصوم يوم أو يومين أو ثلاثة قبل رمضان لما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يصل شعبان برمضان والمراد بقوله لا تتقدموا الحديث استقبال الشهر بصوم منه لانه يصير زيادة على الفرض وفي العناية وغيرها فان قيل فافائدة قوله يوم ويومين وحكم الاكثر من ذلك كذلك أجيب بان يوما ويومين ما وصل الى حد الكثرة فيجوز أن يتوهم بان القليل مغفوف فيجوز كافي كثير من الاحكام فنفى ذلك وفي السعدية يجوز أن يجاب بان المحتمل هو التقديم بيوم أو يومين كما هو الواقع من الممارسين بعلم حساب النجوم

وغيرهم لكن قال في
الفتح يمكن أن يحصل
الحديث على ما قاله في
الهداية ويكره صومها
لمعنى ما في التحفة يعني قوله
وانما كره الى آخر ما
فتأمل وما في التحفة أوجه
اه (قوله وأما إذا ان التفرّد
بالرؤية الخ) قال الرملي
ليس المراد بالتفرّد

ومن رأى هلال رمضان
أو الفطر ورد قوله صام
فان أفطر قضى فقط وقبل
بعله خبر عدل ولو قنأ أو
أنثى لرمضان وحري أو
حرو حريين للفطر

الواحد اذ لو كانوا جماعة
ورد القاضي شهادتهم
لعدم تكامل الجمع العظيم
فالحكم فيهم كذلك ولا
شبهة ان عبارة المتن شاملة
لذلك لان من عامة تأمل
(قوله وفي الفطر ان أخبر
عدلان برؤية الهلال)
قال في الشرنبلالية أي
وبالسما علة (قوله وفيها
أيضا اذا صام الخ) ذكر
في الذخيرة وان صام
أهل المصر بغير رؤية من
غير عدشعبان ثلاثين
وفهم رجل لم يصم معهم
حتى رأوا الهلال من
العسد فصام أهل المصر

التطوع مطلقا (قوله ومن رأى هلال رمضان أو الفطر ورد قوله صام فان أفطر قضى فقط) لقوله
تعالى في هلال رمضان فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهد به والمحدث في هلال الفطر
صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون والناس لم يفطروا في هذا اليوم فوجب عليه موافقتهم
ولان تفرده مع شدة حرص الناس على طلبه دليل غاطه وانما لم تجب الكفارة فيما إذا رأى هلال
رمضان ولم يصم لان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فأورث شبهة وهذه الكفارة
تندري بالشبهات لانها ألحقت بالعقوبات باعتبار ان معنى العقوبة فيها أغلب بدليل عدم وجوبها
على المعذور والمخطئ بخلاف بقية الكفارات فانه اجتمع فيها معنى العبادة والعقوبة والعبادة أغلب
كما عرف في تحرير الأصول قيد بقوله ورد قوله أي ورد القاضي اخباره احترازا عما إذا أفطر قبل
ان برد القاضي شهادته فانه لا رواية فيه عن المتقاسمين واختلف المشايخ في وجوب الكفارة وصحح
في المحيط عدم وجوبها ورجحه في غاية البيان باعتبار أنه يوم مختلف في وجوب صومه فان الحسن
وابن سيرين وعطاء قالوا بانه لا يصومه الا مع الامام واحتراز اعماذ قبل الامام شهادته وهو فاسق
وأمر الناس بالصوم فافطروا أو واحد من أهل بلده لزمته الكفارة وبه قال عامة المشايخ خلافا
للفقيه أبي جعفر لانه صوم يوم الناس فلو كان عدلا ينبغي أن لا يكون في وجوب الكفارة خلاف لان
وجه النفي كونه ممن لا يجوز القضاء بشهادته وهو منتف كذا في فتح القدير وأما ان التفرّد بالرؤية
من غير ثبوت عند الحاكم موجب لاسقاط الكفارة فدخل ما إذا رآه الحاكم وحده ولم يصم فانه
لا كفارة عليه ولهذا قالوا لا ينبغي للامام اذا رآه وحده ان يأمر الناس بالصوم وكذا في الفطر بل
حكمه حكم غيره فليس له أن يخرج الى العيد برؤيته وحده وله أن يصوم وحده اذا رآه والواو الى اذا
أخبر صديقه صام ان صدقه ولا يفطر وان أفطر لا كفارة عليه كذا في البرازية وفي فتاوى قاضيخان
ومن رأى هلال رمضان في الرستاق وليس هناك والوقاض فان كان ثقة يصوم الناس بقوله وفي
الفطر ان أخبر عدلان برؤية الهلال لا بأس بأن يفطروا اه وأشار بوجوب صومه اذا رأى هلال
الفطر وحده الى ان المنفرد برؤية هلال رمضان اذا صام وأكمل ثلاثين يوما لم يفطر الا مع الامام لان
الوجوب علته الاحتياط والاحتياط بعد ذلك في تأخير الافطار ولو أفطر لا كفارة عليه اعتبارا
للمحقيقة التي عنده وأطلق في الرأى فشمّل من لا تقبل شهادته ومن تقبل كذا في الفتاوى الظهيرية
وأشار الى رد قول الفقيه أبي جعفر من أن معنى قول الامام أبي حنيفة فيما إذا رأى هلال الفطر
لا يفطر لا يأكل ولا يشرب ولكن ينبغي أن يفصد صوم ذلك اليوم ولا يتقرب به الى الله تعالى لانه يوم
عبد عنده والى رد ما قاله بعض مشايخنا من أنه اذا أيقن برؤية هلال الفطر أفطر لكن يأكل سرا
كذا في الفتاوى الظهيرية وفيها أيضا اذا صام أهل مصر بغير رؤية ورجل برؤية فتنقص له يوم
جاز (قوله وقبل بعله خبر عدل ولو قنأ وأنثى لرمضان وحريين أو حرو حريين للفطر) لان صوم رمضان
أمر ديني فأشهر رواية الاخبار ولهذا لا يختص بافظ الشهادة خلافا للشيخ الاسلام ولا يشترط الدعوى
لكن قال في الفتاوى الظهيرية انه قولهما اما على قول الامام أبي حنيفة فينبغي أن يشترط الدعوى
أما في شهادة الفطر والاخصى فيشترط لفظ الشهادة وتشترط العدالة في الكل لان قول الفاسق
في البيانات التي يمكن تلقيها من العدول غير مقبول كالهلال ورواية الاخبار ولو تعدد كفاسقين
فأكثر كذا في الولوالجية بخلاف ما لا يتيسر تلقيه منهم حيث يتحرى في خبر الفاسق كالاخبار
بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته وبخلاف الهدية والوكالة وما لا الزام فيه من المعاملات

ثلاثين وضام هذا الرجل تسعة وعشرين يوما فليس عليه قضاء يوم اه تامل (قوله لانهم تركوا الحسبة) فان شاهد الحسبة اذا انوشه ادته بلا عذر يفسق ولا تقبل شهادته كافي الاشياء والنظائر (قوله والى انهم لو صاموا بشهادة واحد الخ) قال في النهر ثم اذا قبلت واكملوا العدة ولم ير روى الحسن عن الامام وهو قول الثاني انهم يفطرون وسئل عنه محمد فقال ثبت الفطر بحكم القاضي لا يقول الواحد وفي غاية البيان وقول محمد اصح قال الشارح ٢٨٧ والاشبهه ان يقال ان كانت

السماء معصية لا يفطرون لظهور غلظه وان كانت معصية يفطرون لعدم ظهوره ولو ثبت برجلين افطروا وعن السعدي لا وهكذا عن مجموع النوازل قال في الفتح ولو قيل ان قبله ما في الصحاح لا يفطرون وفي الغيم افطروا لم يبعد وفي السراج صاموا بشاهدين افطروا عند كمال العدة اجماعا وهذا ظاهر فيما اذا كانت متعينة عند الفطر اما لو كانت معصية ينبغي ان لا يفطروا كما لو شهدوا الساعة اه لكن في الامداد صحح في الدراية والخلاصة والبرازية حل الفطر وذ كفي متته انه لا خلاف في حل الفطر اذا كان بالسما علة ولو ثبت رمضان بشهادة الفرد وذ كران مامر عن السعدي حكاه عنه في التجنيس فيما اذا كانت السما معصية وذ كران المحلواني ان

حيث يقبل خبره بدون التحري للزوم الضرورة ولا دليل سواه فوجب قبوله مطابقا وحقيقة العدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمرواة والشرط ادباها وهو ترك الكثرة والاصرار على الصغائر وما يخل بالمرواة كما عرف تحقيقه في تعريف الاصول فلزم ان يكون مسلما عاقلا بالغيا واما الحرية والبصر وعدم الخد في قذف وعدم الولاء والعداوة فمختص بالشهادة وعن أبي حنيفة نفي رواية الحدود والظاهر خلافه لقبول رواية أبي بكر بعد ما ناب وكان قد حصد في قذف واما مجهول الحال وهو المستور فعن أبي حنيفة قبوله وظاهر الرواية عدمه لان المراد بالعدل في ظاهر الرواية من ثبتت عدالتهم وان الحكم بقوله فرع ثبوتها ولا ثبوت في المستور وما ذكره الطحاوي من عدم اشتراط العدالة فمحمول على قبول المسنور الذي هو احدي الروايتين وصحح البرازي في فتاواه قبول المستور وهو خلاف ظاهر الرواية كما علمت امامع تبين الفسق فلا قائل به عندنا وفرعوا عليه ما لو شهدوا في ناسع عشرين رمضان انهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم ان كانوا في هذا المصر لا تقبل شهادتهم لانهم تركوا الحسبة وان جاؤا من خارج قبلت وفي البرازية الفاسق اذا رآه وحده يشهد لان القاضي ربما يقبل شهادته لكن القاضي برده اه واما هلال الفطر فلا به تعلق به نفع العباد وهو الفطر فاشبهه سائر حقوقهم فيشترط فيه ما يشترط في سائر حقوقهم من العدالة والحرية والعدد وعدم الخد في قذف ولغظ الشهادة والدعوى على خلاف فيه ان أمكن ذلك والافقد تقدم انهم لو كانوا في بلدة لا قاضي فيها ولا وال فان الناس يصومون بقول الثقة ويفطرون باخبار عدلين للضرورة وأطلقه فشمع مالو كان الخبز من مصر او جاء من خارجه وهو ظاهر الرواية خلافا للامام الفضلي حيث قال انما يقبل الواحد العدل اذا فسر وقال رأيت هلالا في البلد في العصراء أو يقول رأيت هلالا في البلد من بين خلل السحاب اريدون هذا التفسير فلا يقبل كذا في الظهيرية وأشار الى أنه يقبل في هلال رمضان شهادة واحد عدل على شهادة واحد عدل بخلاف الشهادة على الشهادة في سائر الاحكام حيث لا تقبل ما لم يشهد على شهادة رجل واحد رجلان أو رجل وامرأتان لما ذكرنا أنه من باب الاخبار لا من باب الشهادة كذا في البديائع وكذا تقبل فيه شهادة العبد على العبد كذا في البرازية وكذا شهادة المرأة على المرأة كذا في الظهيرية والى انهم لو صاموا بشهادة واحد وعظم هلال شوال فانهم لا يفطرون فثبت الرضائية بشهادته لا الفطر خلافا لما روى عن محمد انهم يفطرون وصححه في غاية البيان واما اذا صاموا بشهادة اثنين فانهم يفطرون اتفاقا كذا في البديائع وحكي البرازي فيه خلافا والعلة غيم أو عمار أو نحوهما هنا وفي الاصول الخارج المتعلق بالحكم المؤثر فيه وأشار الى أن الجارية المخدرة اذا رأت هلال رمضان وبالسما علة وجب عليها أن تخرج في ليلتها وتشهد بغير اذن مواليها كما صرح به البرازي واعلم ان ما كان

الخلاف في مسألة ما لو ثبت بشهادة واحد اذا كانت معصية ولا افطروا بخلاف اه فصار الحاصل على هذا ما ذكره في نور الايضاح اذا تم العدد بشهادة فرد ولم ير هلال الفطر والسما معصية لا يحل الفطر واختلف الترجيح فيما اذا كان بشهادة عدلين ولا خلاف في حل الفطر اذا كان بالسما علة ولو ثبت رمضان بشهادة الفرد قال في شرحه وقوله في غاية البيان قول محمد هو الاصح يحمل على ما قاله الكمال منهم من استحسن في الصحاح المروى عن الحسن من انهم لا يفطرون وفي الغيم أخذ بقول محمد اه وحينئذ فلا يخالف مامر عن المحلواني والله تعالى أعلم

(قوله فان كانوا أتموا شعبان) مقابل قوله وقد كانوا أهلال شعبان أي قضاوا يوما واحدا ان كانوا أهلال شعبان أما ان غلظوه ثلاثين من غير رؤية أيضا ثم صاموا رمضان ثمانية وعشرين قضاوا يومين لأنه لم يعلم ان رمضان انتقص يوما يقين نجواز انهم غلطوا في شعبان بيومين لمساعدوه ثلاثين من غير رؤية كما في اللؤلؤ النجفة وفي التتارخانية عن العناية ولورا أهلال شعبان وعدوه ثلاثين يوما ثم شرعوا في صوم رمضان فلما صاموا ثمانية وعشرين يوما أهلال شوال فعلمهم ان يقضوا يوما واحدا لانهم غلطوا بيوم واحد يقين وان عدوا شعبان ثلاثين يوما من غير رؤية أهلال قضاوا يومين لأنه يحتمل انهم غلطوا من أول رمضان بيومين اه قلت وبيانهم ٢٨٨ اذا عدوا شعبان ثلاثين من غير رؤية هلال يحتمل ان يكونوا صاموا بيومين من

من باب الديانات فانه يكتفي فيه بخبر الواحد العدل كهلال رمضان وما كان من حقوق العباد وفيه الزام محض كالبيع والاملاك فشرطه العدد والعدالة ولفظ الشهادة مع باقي شروطها ومنه الفطر الا ان يكون الملتزم به غير مسلم فلا يشترط في الشاهد الاسلام والاملا يطالع عليه الرجال كالبكارة والولادة والعيوب في العورة فلا عدد ولا ذكرورة وما لا الزام فيه كالأخبار بالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات في الهدايا والشركات فلا شرط سوى التميز مع تصديق القلب وما كان فيه الزام من وجه كعزل الوكيل وجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة فالرسول والوكيل فيها كما قبله عندهما وشرط الامام عدالته أو العدد كما عرف في تحرير الاصول وفي البرازية وقعت في بخاري سنة احدى وسبعين وسبع مائة ان الناس صاموا يوم الاربعاء فجاء اثنان أو ثلاثة يوم الاربعاء التاسع والعشرين وأخبروا انهم رأوا ليلة الثلاثاء وهذا الاربعاء يومى الثلاثين اتفقت الاجوبة ان بالسما علة عيدوا يوم الخميس والا صاموا ثمانية وعشرين بلا رؤية ثم رأوا أهلال الفطر ان اكملوا عدة شعبان ثلاثين وقد كانوا أهلال شعبان قضاوا يوما وان صاموا تسعا وعشرين لا قضاء عليهم أصلا فان كانوا أتموا شعبان من غير رؤية هلاله أيضا قضاوا يومين اه (قوله والا فجمع عظيم) أى وان لم يكن بالسما علة فيهما يشترط أن يكون فيهما الشهود جميعا كثيرا يقع العلم بخبرهم أى علم غالب الظن لا اليقين لان التفرد من بين الجمل الغفير بالرؤية مع توجههم طالبين لما توجه هو اليه مع فرض عدم المانع وسلامة الابصار وان تفاوتت الابصار في الحدة ظاهر في غلظه قياسا على تفردنا قل زيادة من بين سائر أهل مجلس مشاركين له في السماع فانها ترد وان كان ثقة مع ان التفاوت في حدة السمع واقع أيضا كما هو في الابصار مع انه لا نسبة لمشاركته في السماع بمشاركته في الترائى كثرة والزيادة المقبولة ما علم فيه تعدد المجالس أو جهل فيه الحال من الاتحاد والتعدد كذا في فتح القدير وغيره وبهذا اندفع تشنيع المتعصبين في زماننا على مذهبا حيث زعموا ان عدم قبول الاثنين لا دليل له وهو مردود لان القياس حيث لا سمع أحد الأدلة الشرعية والقياس المذكور صحيح لوجود ركنه وشروطه ولم يردوا بالتفرد تفرد الواحد والا فاد قبول الاثنين وهو منتف بل المراد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم من بين أضعافهم من الخلائق وهذا هو ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يقبل فيه شهادة رجلين أو رجل وامرأتين سواء

شعبان وان رمضان وقع كاملا لانه الاصل فعلمهم قضاء يومين ثم الظاهر ان ما ذكره فرض فيما اذا رأى هلال رجب وعد ثلاثين ثم عد شعبان ثلاثين أيضا لعدم رؤية والا فجمع عظيم

هلال شعبان ورمضان ثم رأى هلال شوال بعد صوم ثمانية وعشرين فلو غم هلال شوال أيضا كيف يصنعون لم أره والظاهر انهم يصومون اثنين وثلاثين احتياطا لاحتمال نقصان رجب وشعبان ونقل النووي في شرح مسلم ان النقص لا يقع متواليا في أكثر من أربعة أشهر وذكر الشيخ في الدين انه قد يتوالى شهران وثلاثة وأكثر ثلاثين ثلاثين

وقد يتوالى شهران وثلاثة وأكثر تسعة وعشرين يوما كما في شرح الغاية الحنبلية لكن نقل الشيخ عبد الباقي كان المسالكى في شرحه على مختصر خليل عند قوله يثبت رمضان بكامل شعبان قال وكذا ما قبله ان غم ولو شهره والاحتساب نجم وسيرقر على المشهور ثم نقل بعده قولاً آخر انه بقيد قوله بكامل شعبان بما اذا لم يتوالى قبله أربعة على السكال والاحتساب شعبان ناقصا لانه لا يتوالى خمسة أشهر على السكال كما لا يتوالى أربعة على النقص عند معظم أهل الميقات قال وتظم (عج) كلامهم فقال لا يتوالى النقص في أكثر من ثلاثة من الشهور يافطن كذا توالي خمسة مكملة * هذا الصواب وما سواه أبطله اه قال أى الصواب عند الميقاتين وكذا قوله وما سواه (قوله أى علم غالب الظن) الظاهر ان لفظة علم زائدة من قلم الناسخ (قوله كثرة) تميز أى لا نسبة بين المشار كتبين من جهة الكثرة بل المشاركة في الترائى أكثر منها في السماع (قوله حيث لا سمع) أى حيث لا دليل سمعيا

(قوله ولم أر من رجها من المشايخ وينبغي العمل عليها) عليه آقره أخوه في النهر وتليذه في المنح والشيخ علاء الدين المحسني وقال الشيخ اسمعيل انه حسن ونازعه الرمي فقال كيف هذا مع ان طاهر المذهب خلافه ومع انه يعارضه غلبة الفسق وعدم العدالة في أكثر الخلق فلا يطمئن القلب الا بالجمع العظيم نقدر أيت من الافتراء عليه ما لا يوصف فتعس العمل بظاهر المذهب لما فيه من اطمئنان القواد ولما انه لا يجوز العمل بخلافه وما عداه ليس بمذهب لنا كما انصوا عليه واعلم ذلك وقوله لان الناس تكاسلت غير مسلم على الاطلاق بل المشاهد الاهتمام منهم والاجتهاد والنشاط الى ذلك ولا عبرة ٢٨٩ بتكاسل البعض القليل تامل

اه قلت كانه يتكاسم على ما في زمانه وبلده والافعال أهل زماننا لا يخفى على المشاهد ولو قدروا على الافطار بالكلمة لفعلاوا كثيرا ما تراهم يشتمون الشاهد ويعنابونه لسعيه في منهم عن شهواتهم وقد وقع في زماننا سنة خمس وعشرين بعد المائتين والالف انهم اثبتوا رمضان شهادة واحد على قول الطحاوي فحصل لذلك الشاهد من الناس غاية الايذاء والايحاج بالكلام حتى استفاض الخبر عن أكثر البلدان انهم صاموا مثلنا وشهد جماعة لدى القاضي على حكم قاضي غريروت فاكتف الناس عنه وبلغني انه أقسم أن لا يشهد مرة ثانية وخصوصا في بلدتنا دمشق فانه قل ما يرى الهلال فيها في

كان بالسما علة أولم يكن كإروى عنه في هلال رمضان كذا في البدائع ولم أر من رجها من المشايخ وينبغي العمل عليها في زماننا لان الناس تكاسلت عن ترائي الالهة فاتفق قولهم مع توجههم طالبين لما توجه هو اليه فكان التفرد غير ظاهر في الغلط ولهذا وقع في زماننا في سنة خمس وخمسين وتسعمائة ان أهل مصر افرقوا فرقتين منهم من صام ومنهم من لم يصم وهكذا وقع لهم في الفطر بسبب ان جمعا قليلا شهدوا عند قاضي القضاة المحنفي ولم يكن بالسما علة فلم يقبلهم فصاموا وتبعهم جمع كثير على الصوم وأمر والناس بالفطر وهكذا في هلال الفطر حتى ان بعض المشايخ الشافعية صلى العيد بجماعة دون غالب أهل البلدة وأسكر عليه ذلك لخالفه الامام ولم يقدر الجمع الكثير في ظاهر الرواية بشئ فروى عن أبي يوسف انه قدره بعدد القسامة خمسين رجلا وعن خلف بن أيوب خمسمائة يبلغ قليل وقيل ينبغي أن يكون من كل مسجد جماعة واحد أو اثنان وعن محمد انه يقوض مقدار القلة والكثرة الى رأي الامام كذا في البدائع وفي فتح القدير والحق ما روى عن محمد وأبي يوسف أيضا ان العبرة لتواتر الخبر ومجيبته من كل جانب وفي الفتاوى الطهرية وان كانت السما محجة لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية بل يشترط العدد واختلفوا في تقديره اه فظاهره ان ظاهر الرواية لا يشترط الجمع العظيم وانما يشترط العدد وهو يصدق على اثنين فكان مرجح الرواية الحسن التي احترباها آغاويدل على ذلك أيضا ما في الفتاوى الوالوية والحيمة وان كانت السما محجة لا تقبل شهادة الواحد وعن أبي حنيفة انه يقبل لانه اجتمع في هذه الشهادة ما يوجب القبول وهو العدالة والاسلام وما يوجب الرد وهو مخالفة الظاهر فرجح ما يوجب القبول احتياطاً لانه اذا صام يوماً من شعبان كان خيراً من أن يفطر يوماً من رمضان وجه ظاهر الرواية انه اجتمع ما يوجب القبول وما يوجب الرد فرجح جانب الرد لان الفطر في رمضان من كل وجه جائز بعد ترك ما في المريض والمسافر وصوم رمضان قبل رمضان لا يجوز بعد ترك الاعذار فكان المصير الى ما يجوز بعد أولى ثم اذا لم تقبل شهادة الواحد واحتج الى زياده العدد عن أبي حنيفة انه يقبل شهادة رجلين أو رجل واحد وعن أبي يوسف انه لا يقبل ما لم يشهد على ذلك جمع عظيم وذلك مقدار بعدد القسامة وعن خلف بن أيوب خمسمائة يبلغ قليل وعن أبي حنيفة الكبير انه شرط الوفاة عن محمد ما استكثره التحاكم فهو كثير وما استغله فهو قليل هذا اذا كان الذي شهد بذلك في مصر أما اذا جاء من مكان آخر خارج مصر وانه يقبل شهادته اذا كان عدل ثقة لانه يتيقن في الرواية في الصحارى ما لم يتيقن في الامصار لما فيها من كثرة الغبار وكذا اذا كان في مصر في موضع مرتفع وهلال الفطر

٣٧ - بحر ثاني في ليلته وقد وقع في زماني غير مرة قضاؤنا يوماً فطرناه من أوله فلاجرم ان عول الناس في زماننا على ما اختاره المؤلف (قوله وفي الفتاوى الطهرية الخ) ونحوه في الذخيرة حيث قال لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافاً لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه الى زيادة العدد واختلفوا في مقدار ذلك روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله انه يقبل شهادة رجلين أو رجل واحد وعن أبي يوسف انه يعتبر قدره بعد القسامة الخ ونحوه في التتارخانة فقال لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافاً لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه الى زيادة العدد واختلفوا في مقدار ذلك الخ وفيها عن الحجة ولو قبل الامام شهادة شاهدين عدلين وقد سقط قلب القاضي على قولهم ما جاز وثبت حكم رمضان

(قوله قول الطحاوي) خبر قوله فرق وفي الذخيرة انما لا تقبل شهادة الواحد على هلال رمضان اذا كانت السماء معصية اذا كان هذا الواحد في المصر واما اذا جاء خارج المصر او جاء من اعلى الاماكن في مصر ذكر الطحاوي رحمه الله انه تقبل شهادته وهكذا ذكر في كتاب الاستحسان وذكر في القدوري انه لا تقبل شهادته في ظاهر الرواية وذكر الكرخي انه تقبل وفي الاقضية صحيح رواية الطحاوي واعتمد عليها (قوله فانه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين الخ) قال الرملي الظاهر انه في الالهة التسعة لا فرق بين أن يكون في السماء علة أم لا في قبول الرجلين أو الرجل والمرأتين لفقد العلة الموجبة لاشتراط الجمع الكثير وهي توجه الكل طالبين ويؤيده قوله كما في سائر الاحكام فلو شهد رجلان أو رجل وامرأتان بهلال شعبان ولم يكن بالسماء علة ثبت وادان ثبت رمضان بعد ثلاثين يوما من يوم ثبوته كما هو ظاهر لكن بعد اجتماع شرائط الثبوت الشرعي فان قلت فيه اثبات الرضائية مع عدم العلة بخبر رجلين أو رجل وامرأتين وقد نفيتوه قلت ثبوته والمحالة هذه ضمنى ويعتفر في الضمنيات ما لا يغتفر في القصديات تأمل اه لكن صرح في الامداد بخلافه واشترط الجمع العظيم حيث لا علة ويوافق في اطلاق عبارة مواهب الرحمن حيث قال وأثبتوه بقول عدل ان اعتل المطالع وشرط للفطر ٢٩٠ حران أو حر وحران والاضحى كالفطر في ظاهر الرواية وان لم يعتل فجمع عظيم للكل

والاكتفاء بالاثنتين رواية اه لكن قوله للكل يحتمل كل الاشهر ويحتمل كل الثلاثة المذكورة في كلامه وهو اقرب لانه لم يتعرض لغيرها وصاحب الامداد شديد المتابعة لصاحب الاختلاف المطالع اه اذا كانت السماء معصية كهلال رمضان اه فهذا يدل على ترجيح رواية الحسن وان ظاهر الرواية اعتبار العدد لا الجمع الكثير لكن فرقه بين من كان بالمصر وخارجهم وبين المكان المرتفع وغيره قول الطحاوي اما ظاهر الرواية فلا يقبل فيه خبر الواحد مطلقا كما في غاية البيان وفتح القدير (قوله والاضحى كالفطر) أى هلال ذى الحجة كهلال شوال فلا يثبت بالغيم الا برجلين أو رجل وامرأتين واما حالة الكفو فالكل سواء لا بد من زيادة العدد على ما قدمناه وانما كان كهلاله دون رمضان لانه تعلق به حق العباد وهو التوسع بلحوم الاضاحى وذكر في النوادر عن أى حنيفة انه كرمضان لانه تعلق به أمر ديني وهو وجوب الاضحية والاول ظاهر المذهب كذا في الخلاصة وهو ظاهر الرواية وهو الاصح كذا في الهداية وشروحها والتبيين وصحح الثاني صاحب التحفة واختلف الصحيح لكن تأيد الاول بانه المذهب ولم يتعرض لحكم بقية الالهة التسعة وذكر الامام الاسدي في شرح مختصر الطحاوي الكبير واما في هلال الفطر والاضحى وغيرهما من الالهة فانه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين عدول أحرار غير محدودين كما في سائر الاحكام اه (قوله ولا عسيرة باختلاف المطالع) فاداراه أهل بلدة ولم يره أهل بلدة أخرى وجب عليهم ان يصوموا برؤية أولئك اذا ثبت عندهم بطريق موجب ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب وقيل يعتبر فلا يلزمهم برؤية غيرهم اذا اختلف المطالع وهو الاشبه كذا في التبيين والاول ظاهر الرواية وهو الاحوط كذا في فتح القدير وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى كذا في الخلاصة أطلقه فشمع ما اذا كان بينهما تفاوت بحيث يختلف المطالع أولا وقيدنا بالثبوت المذكور لانه لو شهد

الاكتفاء بالاثنتين رواية اه لكن قوله للكل يحتمل كل الاشهر ويحتمل كل الثلاثة المذكورة في كلامه وهو اقرب لانه لم يتعرض لغيرها وصاحب الامداد شديد المتابعة لصاحب الاختلاف المطالع اه اذا كانت السماء معصية كهلال رمضان اه فهذا يدل على ترجيح رواية الحسن وان ظاهر الرواية اعتبار العدد لا الجمع الكثير لكن فرقه بين من كان بالمصر وخارجهم وبين المكان المرتفع وغيره قول الطحاوي اما ظاهر الرواية فلا يقبل فيه خبر الواحد مطلقا كما في غاية البيان وفتح القدير (قوله والاضحى كالفطر) أى هلال ذى الحجة كهلال شوال فلا يثبت بالغيم الا برجلين أو رجل وامرأتين واما حالة الكفو فالكل سواء لا بد من زيادة العدد على ما قدمناه وانما كان كهلاله دون رمضان لانه تعلق به حق العباد وهو التوسع بلحوم الاضاحى وذكر في النوادر عن أى حنيفة انه كرمضان لانه تعلق به أمر ديني وهو وجوب الاضحية والاول ظاهر المذهب كذا في الخلاصة وهو ظاهر الرواية وهو الاصح كذا في الهداية وشروحها والتبيين وصحح الثاني صاحب التحفة واختلف الصحيح لكن تأيد الاول بانه المذهب ولم يتعرض لحكم بقية الالهة التسعة وذكر الامام الاسدي في شرح مختصر الطحاوي الكبير واما في هلال الفطر والاضحى وغيرهما من الالهة فانه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين عدول أحرار غير محدودين كما في سائر الاحكام اه (قوله ولا عسيرة باختلاف المطالع) فاداراه أهل بلدة ولم يره أهل بلدة أخرى وجب عليهم ان يصوموا برؤية أولئك اذا ثبت عندهم بطريق موجب ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب وقيل يعتبر فلا يلزمهم برؤية غيرهم اذا اختلف المطالع وهو الاشبه كذا في التبيين والاول ظاهر الرواية وهو الاحوط كذا في فتح القدير وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى كذا في الخلاصة أطلقه فشمع ما اذا كان بينهما تفاوت بحيث يختلف المطالع أولا وقيدنا بالثبوت المذكور لانه لو شهد

المواهب وان كان مستنده ذلك ففيه نظر لما علمت من احتمال العبارة والله أعلم (قوله) وقيدنا بالثبوت المذكور الخ) قال في الشرنبلالية

وفي المغني قال الامام الحلواني الصحيح من مذهب أصحابنا ان الحبر اذا استفاض في بلدة أخرى وتحقق يلزمهم حكم تلك جماعة البلدة اه وعزاه في الدر المختار الى المحتبي وغيره ومثله في الذخيرة بما نصه قال شمس الأئمة الحلواني رحمه الله الصحيح من مذهب أصحابنا رحمه الله تعالى ان الحبر اذا استفاض وتحقق فيما بين أهل البلدة الاخرى يلزمهم حكم هذه البلدة اه قلت وقد وقعت هذه الحادثة في دمشق سنة ١٢٣٩ تسع وثلاثين ومائتين وألف ثبت رمضان بدمشق ليلة الجمعة بعد شعبان ثلاثين وكان في السماء علة في تلك الليلة ثم استفاض الخبر عن أهل بيروت وأهل حمص انهم صاموا الخميس لكن استفاض الخبر عن عامة البلاد سوى هذين البلدين انهم صاموا الجمعة مثل دمشق فهل تعتبر الاستفاضة الاولى في مخالفتها الثانية أم لا بناء على ان الظاهر يقتضي غلط أهل تلك البلدتين نظرا لما فرموا لو كانت السماء معصية ورأى الهلال واحدا لا يعتبر لان التفرّد من بين الجم الغفير ظاهر في الغلط مع انه ليس بين تلك البلاد بعد كثير بحيث يختلف به المطالع لكن ظاهر الاطلاق يقتضي لزوم عامة البلاد ما ثبت عند بلدة أخرى فكل من استفاض عندهم خرت تلك البلدة يلزمهم اتباع أهلها ويدل عليه قوله ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب اذ ليس المراد بأهل المشرق جميعهم بل بلدة واحدة تكفي كما لا يخفى واذا كان هذا مع بعد المسافة التي تختلف فيها المطالع فمع قربها

أولى وإذا كانت الاستغاضة في حكم الثبوت لزم العمل بها هذا ما ظهر لي فتأمل ثم اعلم ان المراد بالاستغاضة تواثر الخبر من الواردين من بلدة الثبوت الى البلدة التي لم يثبت بها لا مجرد الاستغاضة لانها قد تكون مبنية على اخبار رجل واحد مثلاً فيشيع الخبر عنه ولا شك ان هذا لا يكفي بدليل قولهم اذا استفاض الخبر وتحقق وان التحقق لا يكون الا بما ذكرنا من ثبوت الخبر لم يذكروا عندنا العمل بالامارات الظاهرة الدالة على ثبوت الشهر كضرب المدافع في زماننا والظاهر وجوب العمل بها على من سمعها من كان غائبا عن المصر كاهل القرى ونحوها كما يجب العمل بها على أهل المصر الذين لم يروا الحاكم ٢٩١ قبل شهادة الشهود وقد ذكر

هذا الفرع الشافعية

فصرح ابن حجر في التحفة

انه يثبت بالامارة الظاهرة

الدالة التي لا تختلف عادة

كروية القناديل المعلقة

بالماء ترقال ومخالفة جمع

في ذلك غير صحيحة اهـ

باب ما يفسد الصوم

وما لا يفسده

(قوله بخلافه ما في

المعاملات) قال الرملي

باب ما يفسد الصوم

وما لا يفسده

فان اكل الصائم أو شرب

أو جامع ناسيا

يعني الفساد والبطالان

في المعاملات متساويان

وفي العبادات متغايران

وقوله مطلوب بالنصب

على الحالية وقوله هو

الفساد في محل الرفع خبر

ان يعني ان العقد المستحق

للفسخ واسد وغير المستحق

له صحيح والذي لم ينعقد

أصلاً باطل (قوله الى

آخره) انما أتى بهذه

جماعة ان أهل بلد كذا أو أهلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ولم يروا هؤلاء الهلال لا يباح فطر غد ولا ترك التراخي هذه الليلة لان هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على شهادة غيرهم وانما حكموا برؤية غيرهم ولو شهدوا ان قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهم ما جاز لهذا القاضي ان يحكم بشهادتهم ما لان قضاء القاضي حجة وقد شهدوا به واماماً استدلى به الشارح على اعتبار اختلاف المطالع من واقعة الفضل مع عبد الله بن عباس حين أخبره انه رأى الهلال بالشام ليلة الجمعة وراة الناس وصاموا وصاموا معاوية فلم يعتسره وانما اعتسره ما رآه أهل المدينة ليلة السبت فلا دليل فيه لانه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم ولئن سلم فلانه لم يأت بلفظ الشهادة ولئن سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضي والمطالع جمع مطاع بكسر اللام موضع الطلوع كذا في ضياء المحلوم

باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده

الفساد والبطالان في العبادات بمعنى واحد وهو عدم الصحة وهي عند الفقهاء اندفاع وجوب القضاء بالاتباع بالشرائط والاركان وقد يظن ان الصحة والفساد في العبادات من احكام الشرع الوضعية وقد آنس كذلك وانما حكمنا به على ما عرف في تحرير الاصول بخلافه ما في المعاملات فان ترتب أثر المعاملة لمطلوب التفاسخ شرعاً هو الفساد وغير مطلوب التفاسخ هو الصحة وعدم ترتب الاثر أصلاً هو البطلان (قوله فان اكل الصائم أو شرب أو جامع ناسياً الى آخره) لمحدث الجماعة الا للناسي من نسي وهو صائم فا كل أو شرب فليتم صومه وانما أطعمه الله وسقاه والمراد بالصوم الشرعي لا اللغوي الذي هو مطلق الامساك للاتفاق على ان الحمل على المفهوم الشرعي حيث أمكن في لفظ الشارع واجب خصوصاً قد ورد في صحيح ابن حبان ولا قضاء عليك وعند البزار فلا يفطر وألحق الجماع به دلالة للاستواء في الركنية لا فيما ساقا فاندفع به القياس المقتضى للفطر لفوات الركن وحقيقة النسيان عدم استحضار الشيء وقت حاجته قالوا وليس عذر ان حقوق العباد في حقوقه تعالى عذر في سقوط الاثم اما الحكم وان كان مع مذكرة ولا داعي اليه كما كل المصلي لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة فانه ساقط لوجود الداعي وان لم يكن مع مذكرة ولا داعي كما كل الصائم سقط وان لم يكن معه مذكرة ولا داعي فأولى بالسقوط كترك الذابح التسمية وخروج ما اذا أكل ناسياً فذكره انسان بالصوم ولم يتذكر فأكمل فسد صومه في الصحيح خلافاً لبعضهم كذا في الظهيرية لانه أخبر بان هذا الاكل حرام عليه وخبر الواحد في الديانات مقبول فكان يجب ان يلتفت الى تامل الحال لوجود المذكرة

الغاية لصحة الاستدلال بالحديث فانه دليل لقوله لم يفطر الذي هو جواب الشرط لكن المقصود الاستدلال على عدم الفطر فيما ذكره فقط لا فيما عطف عليه أيضاً من قول المتر أو احتمل أو أنزل بنظر الخ (قوله لمحدث الجماعة) قال في النهر الاولى الاستدلال بما أخرجه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام قال من أفطر في رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة يجوز أن يراد بالصوم اللغوي لانه بتقدير فطره يلزمه الامساك تشبهاً به يستغنى عن قولهم اذا ثبت هذا في الاكل والشرب ثبت في الجماع دلالة اذ لفظ أفطر يعبر ما اذا كان بالجماع أيضاً (قوله فسد صومه في الصحيح)

ظاهر افتخاره على الفساد انه لا كفارة عليه وهو المختار كما في التتارخانية عن النصاب (قوله والاولى ان لا يذكره ان كان شيخا الخ) قال في الفتح ومن رأى صائما بيا كل ناسيا ان رأى له قوة تمكنه ان يتم صومه بلا ضعف المختار انه يكره ان لا يخبره وان كان محال يضعف بالصوم ولو كل بتقوى على سائر الطاعات يسعه ان لا يخبره اه قال في النهر وقول الشارح ان كان شابا يذكره أو شيخا لا جرى على الغالب ثم هذا التفصيل جرى عليه غير واحد وفي السراج عن الواقعات ان رأى فيه قوة ان يتم الصوم الى الليل ذكروه والا فلا والمختار انه يذكره وظاهر كلاهم انه لا فرق بين الغرض ولو قضاء أو كفارة والنفل في انه يذكره أولا (قوله لان ما يفعله الصائم ليس بمعصية) قال بعض الفضلاء تعلمه بذلك يقتضي عدم التفرقة بين الشيخ والشاب والصواب ان يقال ان ما يفعله معصية في نفسه وكذا النوم ٢٩٢ عن صلاة كما صرحوا انه يكره السهر اذا خاف فوت الصبح لكن الناسي أو النائم غير قادر

فسقط الاثم عنهما لكن وجب على من يعلم حالهما تذكير الناسي وايضا النائم الا في حق الضعيف عن الصوم مرجعه (قوله وان دام على ذلك حتى أنزل) ليس الانزال شرطا في افساد الصوم وانما ذكره لبيان حكم الكفارة في قوله ثم قبل الخنبه عليه الشرب لاني في الامداد (قوله فهو على هذا) قال الشرب لاني يعني في لزوم الكفارة أما افساد الصوم فيحصل بمجرد المكث فليتنبه له (قوله وفي البقالي النسيان قبل النية كما بعدها) أقول الظاهر ان هذا في مسألة المتلوم لكونه في معنى الصائم ويؤيده ان صاحب القنية نقل الصحيح عقب مسألة المتلوم فقال بعد ما رمز

والاولى ان لا يذكره ان كان شيخا لان ما يفعله الصائم ليس بمعصية والسكوت عنه ليس بمعصية ولان الشيخوخة مظنة المرجعة وان كان شابا يقوى على الصوم يكره ان لا يخبره والظاهر انها تحريمية لان الولو المجي قال يلزمه ان يخبره ويكره تركه أطلقه فشمّل الفرض والنفل ولو بدأ بالجماع ناسيا فتذكر ان نزع من ساعتهم لم ينظر وان دام على ذلك حتى أنزل فعليه القضاء ثم قيل لا كفارة عليه وقيل هذا اذا لم يحرك نفسه بعد التذكير حتى أنزل فان حرك نفسه بعده فعليه الكفارة كما لو نزع ثم أدخل ولو جامع عامدا قبل الفجر وطلع وجب النزاع في الحال فان حرك نفسه فهو على هذا نظير ما قالوا لو أوج ثم قال لها ان جامع منك فأنت طالق أو حره ان نزع أولم ينزع ولم يتحرك حتى أنزل لم تطلق ولا تعتق وان حرك نفسه طلق وعتق ويصير مراجعا بالحركة الثانية ويجب للامة العقر ولا حد عليهما كذا في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية رجل أصح يوم الشك متلوما ثم أكل ناسيا ثم ظهر انه من رمضان ونوى صوما ذكر في الفتاوى انه لا يجوز وفي البقالي النسيان قبل النية كما بعدها وصححه في القنية قسدا بالناسي لانه لو كان مخطئا أو مكرها فعليه القضاء خلا والشافعي فانه يعتبر بالناسي ولنا انه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب ولان النسيان من قبل من له الحق والا كراه من قبل غيره فيفتقران كالمفسد والمريض العاجز عن الاداء بالراس في قضاء الصلاة حيث يقضي المقيّد لا المريض واما حديث رفع عن أمي الخطأ فهو من باب الاقتضاء وقد أريد الحكم الآخرى فلا حاجة الى ارادة الدينوي اذ هو لا عموم له كما عرف في الاصول وحقيقة الخطأ ان يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصده الجنابة كالمضمضة تسري الى الحلق والفرك بين صورة الخطأ والنسيان هنا ان الخطأ ذا كراه للصوم وغير قاصد للشرب والناسي عكسه كذا في غاية البيان وقد يكون الخطأ غير ذا كراه للصوم وغير قاصد للشرب لكنه في حكم الناسي هنا كما في النهاية والمؤاخذة بالخطأ جائزة عندنا خلا للمعتزلة وقامه في تحرير الاصول ومما الحق بالمكره النائم اذا صب في حلقه ما يفسد فطره وكذا النائمة اذا جامعها زوجها ولم تنبّه وفي الفتاوى الظهيرية ولو ان رجلا رمى الى رجل حبة عنب فدخلت حلقه وهو ذا كراه صومه يفسد صومه وما عن نصير بن يحيى فيمن اغتسل ودخل الماء في حلقه لم يفسد اه

لبعض المشايخ والصحيح في النسيان قبل النية انه كما بعدها اه ولعل وجهه ان رمضان معين للصوم بتعيين الشارع خلاف فاذا أكل المتلوم ناسيا فله لا يضره وان كان قبل النية لانه لما ظهرت رمضان في معنى الصائم صار كانه أكل بعد النية بخلاف النفل فانه لو أكل ناسيا ثم نوى النفل فالظاهر انه لا يصح لانه ليس متعينا للصوم من أول النهار ولان لم توجد النية لا حقيقة ولا حكما حتى يتحقق النسيان ولذا قال في السراج قد بقوله فان أكل الصائم اذ لو أكل قبل ان ينوى الصوم ناسيا ثم نوى الصوم لم يحزه اه فليتلأم (قوله وحقيقة الخطأ ان يقصد الخ) قال في النهر وفي الفتح المراد بالخطأ من فسد صومه بفعله المقصود دون قصد الفساد كن تسحر على ظن عدم الفجر أو أكل يوم الشك ثم ظهر انه في الفجر ورمضان اه قال في النهر وظاهر ان التسحر ليس قيد ابل لو جامع على هذا الظن فهو مخطئ اه قلت بل صرح بذلك في السراج وبه يستغنى عن التكلف لتصوير الخطأ في الجماع بما اذا باشرها مباشرة فاحشة فتوارت حششته كما نبه عليه في النهر (قوله والمؤاخذة بالخطأ جائزة) أي عقلا كما

خلاف المذهب وفي فتاوى قاضيهان النائم اذا شرب فسد صومه وليس هو كالناسي لان النائم
 ذاهب العقل واذا بجم لم تؤكل ذبيحته وتؤكل ذبيحته من نسي التسمية (قوله او احتلم او انزل بنظر)
 أي لا يفطر لمحدث السنن لا يفطر من قاه ولا من احتلم ولا من احتجم ولانه لم يوجد الجماع صورة لعدم
 الايلاج حقيقة ولا معنى لعدم الانزال عن شهوة المباشرة ولهذا ذكر الولوجي في فتاواه بان من جامع
 في رمضان قبل الصبح فلما خشي أخرج فانزل بعد الصبح لا يفسد صومه وهو بمنزلة الاحتلام لوجود
 صورة الجماع معنى قالوا الصائم اذا جامع ذكره حتى أمنى يجب عليه القضاء وهو المختار كذا في
 التجنيس والولوجية وبه قال عامة المشايخ كذا في النهاية واختار أبو بكر الاسكاف انه لا يفسد
 وصححه في غاية البيان بصيغة ولاصح عندي قول أبي بكر لعدم الصورة والمعنى وهو مردود لان
 المباشرة المأخوذة في معنى الجماع أعم من كونها مباشرة الغير أولا بان يراد مباشرة هي سبب الانزال
 سواء كان ما يوشر مما يشتهي عادة أولا ولهذا أفطر بالانزال في فرج البهيمة والميتة وليس مما
 يشتهي عادة واماما نقل عن أبي بكر من عدم الافطار بالانزال في البهيمة فقال الفقيه أبو الليث ان
 هذا القول زلة منه وهل يحل الاستمنا بالكف خارج رمضان ان أراد الشهوة لا يحل لقوله عليه
 السلام ناكح البهائم وان أراد تسكين الشهوة برجي ان لا يكون عليه وبال كذا في الولوجية
 وظاهره انه في رمضان لا يحل مطلقا أطلق في النظر فشمع ما اذا نظر الى وجهها أو فرجها كرر النظر
 أولا وقيد به لانه لو قبلها بشهوة فانزل فسد صومه لوجود معنى الجماع بخلاف ما اذا لم ينزل حيث
 لا يفسد لعدم المنا في صورة ومعنى وهو محمل قوله أو قبل بخلاف الرجعة والمصاهرة لان الحكم هناك
 أدبر على السبب على ما يأتي ان شاء الله تعالى والممس والمباشرة والمصاحفة والمعاقبة كالقبلة ولا
 كفارة عليه لانها تقتصر الى كمال الجنابة لما بينا ان الغالب فيها العقوبة لان الكفارة لجر الفأث
 وهو قد حصل فكانت زاحرة فقط ولهذا تندرئ بالشبهات ولا بأس بالقبلة اذا أمن على نفسه
 الجماع والانزال ويكره اذا لم يأمن لان عينه ليس بمفطر ورعي يصير فطره بعاقبته وان أمن اعتبر
 عينه وأبج له وان لم يأمن اعتبر عاقبته ويكرهه والمباشرة كالقبلة في ظاهر الرواية وعن محمد انه كره
 المباشرة الفاحشة واختار في فتح القدير رواية محمد لانها سبب غالب للانزال وجزم بالكرهاته من غير
 ذكر خلاف الولوجي في فتاواه ويشهد للتفصيل المذكور في القبلة الحديث من ترحيصه للشيخ
 ونهيه الشاب والتفصيل الفاحش كالمباشرة الفاحشة وهو ان يضع شفتيهما كذا في معراج الدراية
 وقيدنا بكونه قبلها لانها لو قبلته ووجدت لذة الانزال ولم ترب بالافسد صومها عند أبي يوسف خلافا
 لمحمد وكذا في وجوب الغسل كذا في المعراج والمراد بالممس المس بلا حائل فان مسها وراء الثياب
 فأمنى فان وجد حرارة جلد هافسدوا فلا ولو مست زوجها فانزل لم يفسد صومه وقيل ان تكلفه
 فسد كذا في المعراج أيضا وفي الذخيرة ولو مس فرج بهيمة فانزل لا يفسد صومه بالاتفاق وفي
 الفتاوى الظهيرية فان علمت المرأة ان عمل الرجال من الجماع في رمضان ان أنزلت فاعلمت بالقضاء
 وان لم ينزل فلا غسل ولا قضاء وأشار الى أنه لو أصبح جنباً لا يضرك كذا في المحيط (قوله او ادهن او
 احتجم او اكتمل أو قبل) أي لا يفطر لان الدهان غير مناف للصوم لعدم وجود المفطر صورة ومعنى
 والداخل من المسام لان المسالك فلا ينافيه كما لو اعتسل بالماء البارد ووجد برده في كبده وانما
 كره أبو حنيفة الدخول في الماء والتلف بالثوب المبلول لما فيه من الظهور الضجر في إقامة العبادة
 لانه قريب من الافطار كذا في فتح القدير وقال أبو يوسف لا يكره ذلك كذا في المعراج وكذا

أو احتلم أو أنزل بنظر أو
 ادهن أو احتجم أو اكتمل
 أو قبل

في شرح التحرير لابن
 أمير حاج ولذا سئل تعالى
 عدم المؤاخذه به (قوله
 وان أراد تسكين الشهوة)
 أي الشهوة المفرطة
 الشاغلة للقلب وكان
 عز بلا زوجه له ولا أمة
 أو كان الا انه لا يقدر على
 الوصول اليها اعذر كذا
 في السراج الوهاج (قوله
 وعن محمد انه كره المباشرة
 الفاحشة) هي ان يعانقها
 وهم متجردان ويمس
 فرجها قال في الذخيرة
 وهذا مكروه بلا خلاف
 لان المباشرة اذا بلغت
 هذا المبلغ تغضي الى
 الجماع غالباً اه تأمل
 (قوله وقيل ان تكلف
 له فسد) قال الرملي ينبغي
 ترجيح هذا لانه أدعى في
 سببية الانزال تأمل

أودخل حلقه غباراً أو
ذباباً وهوذا كركصومه
أو أكل ما بين أسنانه

(قوله لان القطرة يجرد
ملوحتها) كذا في الفتح
ثم قال فالأولى عندى
الاعتبار بوجودان الملوحة
لهصح المحس لانه لا ضرورة
في أكثر من ذلك وما في
فتاوى قاضيان لودخل
دمعه أو عرق جبينه أو دم
رعافه حلقه فسد صومه
يوافق ما ذكرناه فانه علق
بوصوله الى المحلق ومجرد
وجدان الملوحة دليل ذلك
اه قال في النهر وأقول
في الخلاصة في القطرة
والقطرتين لا فطر ما في
الاكثر فان وجد الملوحة
في جميع الفم واجتمع شئ
كثير وابتلعه أفطار والا
فلا وهذا ظاهر في تعليق
الحكم على وجدان الملوحة
في جميع الفم اذ لا شك ان
القطرة والقطرتين ليسا
كذلك وعليه يحمل ما في
الحاشية فتدبر اه وفي
الامداد عن المقدسى
القطرة لقلتها لا يجرد طعمها
في المحلق لتلاشيها قبل
الوصول اليه (قوله لما
ان الكثير لا يبقى) قال في
النهر ممنوع اذ قدر المفسر
مما يبقى ومن ثم قال الشارح
ليراد بما بين الاسنان
القليل اه فليتأمل

الاحتجام غير مناف أيضاً ولما روي بنام الحديث وهو مكره للصائم اذا كان يضعفه عن الصوم
أما اذا كان لا يخافه فلا بأس كذا في غاية البيان وكذا الاكتمال وأطلقه فأما دانه لافرق بين أن
يجرد طعمه في حلقه أولاً وكذا لوزق فوجد لونه في الاصح لان الموجود في حلقه اثره لا عينه كما لو ذاق
شياً وكذا الوصب في عينه لبن أو دواء مع الدهن فوجد طعمه أو مرارته في حلقه لا يفسد صومه كذا
في الظهيرية وفي الولوالجية والظهيرية ولومص الهليج وجعل عضفها فدخل الزاقي حلقه ولا يدخل
عينها في جوفه لا يفسد صومه فان فعل هذا الفأيد أو السكر يلزمه القضاء والكفارة وفي ما آل
الفتاوى لو أفطر على المحلاوة فوجد طعمها في فمه في الصلاة لا تفسد صلاته وأما القبله فقد تقدم
الكلام عليها (قوله أودخل حلقه غباراً أو ذباباً وهوذا كركصومه) يعني لا يفطر لان الذباب لا يستطيع
الامتناع عنه فشابه الدخان والغبار لدخولهما من الانف اذا طبق الفم قيد بما ذكرناه لو وصل
حلقه دموعه أو عرقه أو دم رعا فده أو مطر أو ثلج فسد صومه لتيسر طبق الفم وفتحه أحياناً مع الاحتراز
عن الدخول وان ابتلعه متمعد الزمته الكفارة واعتبار الوصول الى المحلق في الدمع ونحوه مذكور
في فتاوى قاضيان وهو أولى مما في الحزانة من تقييد الفساد بوجدان الملوحة في الأكثر من قطرتين
ونفي الفساد في القطرة والقطرتين لان القطرة يجرد ملوحتها فلا معول عليه والتعليل في المطر بما
ذكرناه أولى مما في الهداية والتبيين من التعليل بإمكان ان تأويه خيمة أو سقف فانه يقتضى أن
المسافر الذى لا يجرد ما يويه ليس حكمه كغيره وليس كذلك وفي الفتاوى الظهيرية واذا نزل الدموع
من عينيه الى فمه فابتلعها يجب القضاء بكفارة وفي متفرقات الفقيه أبى جعفر ان تلذذ ذباباً بتلاع
الدموع يجب القضاء مع الكفارة وغبار الطاحونة كالدخان وفي الولوالجية الدم اذا خرج من
الاسنان ودخل المحلق ان كانت الغلبة للبراق لا يفسد صومه وان كانت للدم فسد وكذا ان استويا
احتياطاً ثم نال الصائم اذا دخل الخاط أنفه من رأسه ثم استشمه ودخل حلقه على تعمده لا شئ
عليه لانه بمنزلة ريقه الا أن يجده على كفه ثم يبتلعه فيكون عليه القضاء وفي الظهيرية وكذا الخاط
والزاق يخرج من فيه أو أنفه فاستشمه واستشفه لا يفسد صومه وفي فتح القدير لو ابتلع ريق غيره
أفطر ولا كفارة عليه وليس على اطلاقه فسباً في آخر الكتاب في مسائل شتى أنه لو ابتلع بزاق غيره
كفرو لصديقه والا لا وأقره عليه الشارح الزيلعي (قوله أو أكل ما بين أسنانه) أى لا يفطر لانه
قليل لا يمكن الاحتراز عنه فجعل بمنزلة الريق ولم يفعله المصنف بالقله مع ان الكثير مفسد موجب
للقضاء دون الكفارة عند أبى يوسف خلافاً لفرمك أن الكثير لا يبقى بين الاسنان وهو مقدار المحصة
على رأى الصدر الشهيد أو ما يمكن أن يبتلعه من غير ريق على ما اختاره الديوبندى واستحسنه ابن
الهام ومادونه قليل وأطلقه فشمع ما اذا ابتلعه أو مضغه وسواء قصد ابتلاعه أو لا كما في غاية البيان
وقيد بما كله لانه لو أخرجه ثم ابتلعه فسد صومه كما لو ابتلع سمسمه أو حبة خنطة من خارج لكن تكلموا
في وجوب الكفارة والاحتراز الوجوب كذا في فتاوى قاضيان وهو الصحيح كذا في المحيط بخلاف
ما لمضغه حيث لا يفسد لانها تتلاشى الا اذا كان قدراً المحصة وان صومه يفسد وفي الكافي في
السمسمه قال ان مضغه لا يفسد الا ان وجد طعمها في حلقه قال في فتح القدير وهذا حسن جداً فليكن
الاصل في كل قليل مضغه وصرح في المحيط بما في الكافي وفي الفتاوى الظهيرية روى عن محمد
أنه خرج على أصحابه يوماً وسألهم عن هذه المسئلة فقال ما ذاتة ولون في صائم رمضان اذا ابتلع سمسمه
واحدة كماهى أيفطر قالوا لا قال أرايتم لو أكل كفان سمسم واحد بعد واحدة وابتلع كماهى قالوا

الاولها كتب الرمي فقال لا وجه لاستثنائه مما تقدم (قوله في الظهيرية منها) أي من الصلاة أي من كتاب الصلاة ثم ان النسخ هنا مختلفه والصواب الموافق لما رأيت في الظهيرية ان تكون العبارة هنا هكذا لوقاء أقل من ملء الغم لم تفسد صلاته وان أعاده الى خوفه يجب أن يكون الخ وما قبل يجب من قوله وأطلق في أنواع التي والاستقاء فشمع ما اذا استقاء بلغمامل الغم وهو قول أبي يوسف وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول أبي يوسف هنا أحسن الى قوله كذا في فتح القدير محله بعد تمام ٢٩٦ عبارة الخلاصة (قوله وتعبيري بالاستقاء الخ) موجود في موضعين الاول منهما

بعد مسألة البلغم والثاني بعد عبارة الخزنة وهذا الثاني ساقط من بعض النسخ والاصوب وجوده لان الزبلي عير بالقي وفيها (قوله وينبغي أن يعتبر عند محمد اتحاد السبب الخ) اعترضه في النهر بان على قول محمد لا يتأتى التفريع لما انه يفطر عنده بمادون ملء الغم وحينئذ فلا يصح اعتبار السبب على قواه كافي الوضوء وهو ظاهر اه قلت مراد المؤلف انه لو أمكن التفريع لكان ينبغي اعتبار اتحاد السبب والمراد بالتفريع الفرق بين العود والاعادة ويدل على ان مراده ما قلنا قوله بعد أما على قول محمد فانه يبطل صومه بالمرّة الاولى نامل (قوله وأما اذا ابتلع الخ) أي وأما القضاء فقط اذا ابتلع الخ (قوله والملح الا اذا اعتاد أكله وحده) كذا في

الغم وان وضوؤه ينتقض الا فيما اذا لم يملأ الغم وأما الصلاة في الظهيرية منها لوقاء أقل من ملء الغم لم تفسد صلاته وان أعاده الى خوفه يجب أن يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا يفسد وعن محمد تفسد وان تقيا في صلاته ان كان أقل من ملء الغم لا تفسد صلاته وان كان ملء الغم تفسد صلاته اه وفي الخلاصة من فصل المحدث في الصلاة فلو قاء ان كان من غير قصده يبني اذا لم يتكلم وان تقيا لا يبني وهذا اذا كان ملء الغم فان كان أقل من ذلك لا تفسد صلاته فلا حاجة الى البناء اه وأطلق في أنواع التي والاستقاء فشمع ما اذا استقاء بلغمامل الغم وهو قول أبي يوسف وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول أبي يوسف هنا أحسن وقوله ما في عدم النقض به أحسن لان الفطر انما أسقط بما يدخل أو بالقي وعدم ان غير نظر الى طهارة ونجاسة فلا فرق بين البلغم وغيره بخلاف نقض الطهارة كذا في فتح القدير وتعبيري بالاستقاء في البلغم أولى مما في الشرح وغيره من التعبير بالقي كما لا يخفى ولو استقاء مرارا في مجلس ملء فيه لزمه القضاء وان كان في مجالس أو غداة ثم نصف النهار ثم عشيّة لا يلزمه كذا في خزنة الاكمل وتعبيري بالاستقاء أولى من التعبير بالقي كما في الشرح وينبغي ان يعتبر عند محمد اتحاد السبب لا المجلس كافي نقض الوضوء وان يكون هو الصحيح كافي النقض وينبغي أن يكون ما في الخزنة مفرعا على قول أبي يوسف اما على قول محمد فانه يبطل صومه بالمرّة الاولى وأما اذا ابتلع ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحصاة والحديد فلو وجود صورة الفطر ولا كفارة لعدم معناه وهو ايصال ما فيه نفع البدن الى الجوف فقصرته الحناية وهي لا تحب الا بكالها فانفتحت وفي القيمة أفطر في رمضان مرة بعد أخرى بتراب أو مدر لاجل المعصية فعليه الكفارة زجراله وكتب غيره نعم الفتوى على ذلك وبه أفتى أئمة الامصار وانما عير بالابتلاع دون الاكل لانه عبارة عن ايصال ما يتأتى فيه المضغ وهو لا يتأتى في الحصاة وكذا كل ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحجر والتراب والدقيق على الاصح والارز والحبين والملح الا اذا اعتاد أكله وحده ولا في النواة والتطن والكاغد والسفرجل اذا لم يدرك ولا وهو مطبوخ ولا في ابتلاع الجوزة الرطبة ويجب لمضغها أو مضغ اليابسة لا ان ابتلعها وكذا يابس اللوز والبندق والفسق ان ابتلعها لا يجب وان مضغه وجبت كما يجب في ابتلاع اللوزة الرطبة لانها تؤكل كلها بخلاف الحوزة والنباح كالثوزة والرمانة والبيضة كالجوزة وفي ابتلاع البطخنة الصغيرة والحوزة الصغيرة والهليجة روى عن محمد وجوب الكفارة وتجب بأكل اللحم النيء وان كان ميتة منتنة لان دودها لا تجب واختلاف في الشحم واختار أبو الليث الوجوب وصححه في الظهيرية فلو كان قديدا وجب بلا خلاف وتجب بأكل الحنطة وقضهها الا ان مضغ قمحة للتلاشي

الفتح قال وقيل يجب في ذليله دون كثيره وبه جزم في الجوهرة كافي في النهر وكذا في السراج ومشى عليه في نور الايضاح وجعله المختار ونقله في الامداد عن المبتني ونقل عن الخلاصة والبرازية اختيار الوجوب من غير ذكر تفصيل قال الرمي والذي يظهر اعتماده التفصيل بين من اعتاد أكله وبين من لم يعتد (قوله روى عن محمد وجوب الكفارة) قال في النهر والاقيس في الهليجة الوجوب لانه يتداوى به على هذه الصورة ومن ثم جزم الشارح وغيره بوجوبها باكل الطب الارمني (قوله لان مضغ قمحة للتلاشي) أي لا تجب الكفارة بذلك وأما الفساد فهو ثابت لو وجد طعمها في حلقه على ما مر عن الكافي والفتح

(قوله الى ان المحل الخ) متعلق بقوله أشار قال في النهر وفي الإشارة بعد ظاهر اه وأجاب عنه الرمي بقوله اللهم الا أن يقال هو مطلق فيصرف الى الكامل واعتراض بأنه لا معنى لقوله على التنصيص على الوجوب الخ اه وكان مراده ان تقيد المفعول به بالطائغ غير مستفاد من كلام المتن والافلاشك انه نص على الوجوب على المفعول به على ان قوله عمدا يخرج للمكروه فليتامل ما مراده وقد يجاب عن الاول بان الحجاج ادخل الفرج في الفرج كما في المراج والصغيرة ٢٩٧ غير المشتهة التي لا يمكن

افتضاؤها لا يمكن جامعها
اذلا ادخال بدون اقتضا
نامل (قوله فلا تجب
الكفارة لوجامع بهيمة
أوميتة الخ) قال الرمي
اقتضاه على نفي الكفارة
يوهم وجوب القضاء ولو
لم ينزل مع ان الامر ليس
كذلك لما ان جماع

ومن جامع أو جومع أو
أكل أو شرب عمدا غداء أو
دواء قضي وكفر ككفارة
الظهار

البهيمة والميتة لا انزال
غير مفسد للصوم كما في
التلاصة وغيرها وقد
تقدم انه لا يوجب الغسل
بل ولا نقض الوضوء ما لم
يخرج منه شيء صرح به
في شرح المختار لابن ملك
وتوفيق العناية شرح
الوقاية (قوله وأما الصغيرة
التي لا تشتهى الخ) قال
الرمي الوجه يقتضي
عدم وجوب الكفارة
فيها وحكي الاجماع فيه
قال في النهر وقيل
لا تجب بالاجماع وهو

ولا تجب بأكل الشجر الا اذا كان مقليا كذا في الظهيرية وتجب بالطين الارمني وكذا بغديره على من
يعتاد أكله كالسمي بالطفل لا على من لا يعتاده ولا بأكل الدم في ظاهر الرواية وان أكل ورق الشجر
وان كان مما يؤكل كورق الكرم فعليه القضاء والكفارة وان كان مما لا يؤكل كورق الكرم اذا
عظم فعليه القضاء دون الكفارة ولو أكل قشور الرمان بشحمها أو ابتلع رمانة فلا كفارة وهو محمول
على ما اذا أكل مع القشور ولو أكل قشر البطيخ ان كان يابساً وكان بحال يتقدر منه فلا كفارة وان
كان طرا لا يتقدر منه فعليه الكفارة وان أكل كافورا أو مسكاً أو زعفراناً فعليه الكفارة واذا
أكل لقمة كانت في فيه وقت السحر وهو ذا كر لصومه لا رواية لها في الاصول قال أبو حفص الكبير
ان كانت لقمة غيره لا كفارة عليه وان كانت لقمة وابتلعها من عيران بنجرها من فيه فعليه
الكفارة هو الصحيح وان أخرجه ان بردت فلا كفارة لأنها صارت مستقدرة وان لم تبرد وجبت لأنها
قد تخرج لأجل الحرارة ثم تدخل ثانياً كذا في الظهيرية (قوله ومن جامع أو جومع أو أكل أو
شرب عمدا غداء أو دواء قضي وكفر ككفارة الطهار) أما القضاء فلا يستدرك المصلحة الفاتية وأما
الكفارة فلتكامل المجناتية أطلقه فشم ما دام لم ينزل لان الانزال شبع لان قضاء الشهوة يتحقق دونه
وقد وجب المحذوبونه وهو عقوبة محصنة غافيه معنى العبادة أولى وشمل الجماع في الدبر كالقبيل
وهو الصحيح والمختار انه بالاتفاق كذا ذكره الولوالجي لتكامل المجناتية لقضاء الشهوة وانما ادعى أبو
حنيفة النقصان في معنى الزمان حيث عدم فساد الفراش به ولا عبرة به في إيجاب الكفارة وأشار
بقوله أو جومع ليفيد بعد التنصيص على الوجوب على المفعول به الطائغ امرأة أو رجلاً الى أن المحل
لا بد أن يكون مشتهى على الكمال فلا تجب الكفارة لوجامع بهيمة أو ميتة ولو أنزل كما في الظهيرية
وأما الصغيرة التي لا تشتهى فظاهر ما في شرح النجم لابن الملك وجوب الكفارة بوطئها وروى عن
أبي حنيفة عدم الوجوب مع انهم صرحوا في الغسل بأنه لا يجب بوطئها الا بالانزال كالبهيمة وجعلوا
المحل ليس مشتهى على الكمال ومقتضاه عدم وجوب الكفارة مطلقاً وفي القنية فاما تيان الصغيرة
التي لا تشتهى فلا رواية فيه واختلفوا في وجوب الكفارة وقيد بالعمد لاخراج الخطي والمكروه فانه
وان فسد صومهما لا تلزمهما الكفارة ولو حصلت الطواعية في وسط الجماع بعدما كان ابتدأه
بالاكراه لانها انما حصلت بعد الافطار كما في الظهيرية قال في الاختيار اذا كان الاكراه منها فانها
تجب عليهما وفي الفتاوى الظهيرية المرأة اذا أكرهت زوجها في رمضان على الجماع فجامعها مكرها
والأصح انه لا تجب الكفارة عليه لانه مكروه في ذلك وعليه الفتوى وأشار بقوله أكل أو شرب الى انه
لا بد من وصوله الى المسلك المعتاد اذ لو وصل من غيره فلا كفارة كما سنده وأشار بما سياتي من
قوله كاه كاه عمدا بعداً كاه ناسيا من عدم وجوب الكفارة الى ان الكفارة لا تجب الا بافساد صوم

٣٨٥ - بحر ثاني في الوجه وعلى له ما هنا وقالوا في الغسل الصحيح انه متى أمكن وطئها من غير افضاء فهي ممن يجامع مثلها ولا
فلا يبق لو وطئ الصغير امرأته هل عليه الكفارة أم أكرههم صرحوا وظاهر كلام الحنانية في الغسل انها تجب وهو مقتضى إطلاق المتن
قال في الحنانية غلام ابن عشر سنين جامع امرأته البالغ عليها الغسل لوجود السب وهو مواراة المحشفة بعد توجه الخطاب ولا غسل على
الغلام لانعدام الخطاب ثم قال ولو كان الرجل بالغاً والمرأة صغيرة فالجواب على العكس وجماع النحصى يوجب الغسل على الفاعل
والمفعول به لمواراة المحشفة اه (قوله قال في الاختيار الى قوله وأشار) يوجد في بعض النسخ (قوله وأشار بما سياتي من قوله الخ)

أى الآتى فى آخر فصل العوارض (قوله عند أبى حنيفة) لانه نية النهار لا يكون صائما عند الشافعى وبهذه الشبهة الناشئة من الدليل اندرأت الكفارة اه ٢٩٨ (قوله خلا واللهما) أى لان الصوم بنية من النهار جائز فيكون جائزا على

صوم صحيح اه ابن ملك (قوله كما لو أفطر على ظن انه يوم مرضه) جعله مشبهاً به لانه بالاجماع بخلاف مسألة المحيض وان فيها اختلاف المشايخ والصحيح الوجوب كما ذكره فى التتارخانية قلت لكن صحح قاضيان فى شرح الجامع الصغير سقوط الكفارة فى المسثلين وشبههما بمن أفطروا كبر ظنه ان الشمس غربت ثم ظهر عدمه (قوله وما يسقطها حيضها أو نفاسها بعد افطارها) فى التتارخانية اذا جامع امرأته فى نهار رمضان ثم حاضت امرأته أو مرضت فى ذلك اليوم سقط عنه الكفارة عندنا اه وهكذا رأيت فى نسخة أخرى ولعل الصواب سقط عنها بضمير المرأة تأمل (قوله وأفاد بال تشبيه الخ) أقول هذا إشارة الى انه لا يلزم أن تكون مثلها من كل وجه فان المسيس فى اثنائها يقطع التتابع فى كفارة الظهار مطلقا عمدا أو نسيانا لئلا أو

تام قطعاً حتى لو صام يوماً من رمضان ونوى قبل الزوال ثم أفطر لا يلزمه الكفارة عند أبى حنيفة خلا واللهما لان فى هذا الصوم شبهة وعلى قياس هذا الصوم يوماً من رمضان مطلق النية ثم أفطر ينبغى أن لا تلزمه الكفارة لمكان الشبهة كذافى الظهيرية ولو أخبر بان الفجر لم يطلع فاكل ثم ظهر خلافه لا كفارة مطلقاً به أخذاً كثر المشايخ ولو أخبر بطلوعه فقال اذالم أكن صائماً آكل حتى أشبع ثم ظهر ان أكله الاول قبل طلوع الفجر وأكله الآخر بعد الطلوع فان كان المخبر جماعة وصدقهم لا كفارة وان كان المخبر واحداً فعليه الكفارة عدلاً كان أو غير عدل لان شهادة الفرد فى مثل هذا لا تقبل كذافى الظهيرية واذا أفطرت على ظن انه يوم حيضها فلم تحض الاظهر وجوب الكفارة كما لو أفطر على ظن انه يوم مرضه أو أفطر بعد اكرامه على السفر قبل ان يخرج ثم عفى عنه أو شرب بعد ما قدم ليقول ثم عفى عنه ولم يقتل ومما يسقطها حيضها أو نفاسها بعد افطارها فى ذلك اليوم وكذا مرضها وكذا مرضه بعد افطاره عمداً بخلاف ما اذا جرح نفسه بعد افطاره عمداً فانها لا تسقط على الصحيح كما لو سافر بعد افطاره عمداً كذافى الظهيرية بخلاف ما لو أصبح مقيماً صائماً سافر فافطارها تسقط لان الاصل انه اذا صار فى آخر النهار على صفة لو كان علمه فى أول اليوم يباح له الفطر تسقط عنه الكفارة كذافى فتاوى قاضيان ولو جامع مراراً فى أيام من رمضان واحد ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة لانها شرعت للزجر وهو يحصل بواحدة فلو جامع وكفر ثم جامع مرة أخرى فعليه كفارة أخرى فى ظاهر الرواية للعلم بان الزجر لم يحصل بالاول ولو جامع فى رمضان فعليه كفارتان وان لم يكفر للاولى فى ظاهر الرواية وهو الصحيح كذافى الجوهرية وقال محمد عليه واحدة قال فى الاسرار وعليه الاعتماد وكذافى البرازية ولو أفطر فى يوم فاعتق ثم فى آخر فاعتق ثم كذلك ثم استحققت الرقبة الاولى أو الثانية لاشئ عليه لان المتأخر يجزئه ولو استحققت الثالثة فعليه اعتاق واحدة لان ما تقدم لا يجزئ عما تأخر ولو استحققت الثانية أيضاً فعليه واحدة للثاني والثالث وكذا لو استحققت الاولى تنزىلاً للمستحق منزلة المعدم ولو استحققت الاولى والثالثة دون الثانية أعتق واحدة للثالث لان الثانية كفت عن الاولى والاصل ان الثانى يجزئ عما قبله لا عما بعده كذا فى فتح القدير والبدائع وأفاد بال تشبيه ان هذه الكفارة مرتبة والواجب العتق فان لم يجد فعليه صيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً الحديث الا عرابى المروى فى الكتب الستة فلوا فطر يوماً فى خلال المدة بطل ما قبله ولزمه الاستقبال سواء أفطر لعذر أو لا وكذافى كفارة القتل والظهار للنص على التتابع الا لعذر المحض لانها لا تجدد شهرين عادة لا تحض فيها لكنها اذا تطهرت تصل بما مضى فان لم تصل استقبلت كذافى الولو الحجة وكذا الصوم كفارة اليمين متتابع فهي أربعة بخلاف قضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة المحلق وكفارة جزاء الصيد فانه غير متتابع والاصل ان كل كفارة شرع فيها عتق فان صومه متتابع وما لم يشرع فيها عتق فهو مخير كذافى النهاية واذا وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد بنوى أول يوم وجب عليه وان لم ينو جاز وان كانا من رمضان بنوى قضاء رمضان الاول فان لم ينو ذلك اختلف المشايخ فيه والصحيح الاجزاء ولو صام الفقير احدى وستين يوماً للكفارة ولم يعين اليوم للقضاء جاز ذلك كذا ذكره الفقيه أبو الليث وصار كانه نوى القضاء فى اليوم الاول وستين يوماً عن الكفارة كذافى الفتاوى الظهيرية وعاله

نهار اللأية بخلاف كفارة الصوم والقتل فانه لا يقطعها فيها الا الفطر بعذر أو بغير عذر فتأمل فقيدزلت فى بعض الاقدام فى هذا المقام رملى

(قوله اما فيما بينه وبين

ربه فيرفع بالتوبة بدون تكفير) فانه يلزمه ان تسقط الكفارة بالتوبة أيضا ويدل على هذا اللزوم كلام الهداية فانه جعل ايجاب الاعتاق معروفا لعدم تكفير التوبة للذنوب وان مفاده انه لو كفرته لم يجب مال

ولا كفارة بالانزال فيما دون الفرج وبافساد صوم غير رمضان وان احتقن أو استعط أو أقطر في أذنه أو داوى جائفة أو آمة بدواء وصل الدواء الى جوفه أو دماغه أفطر

والظاهر الفرق بين المحدود والكفارات فليتأمل (قوله لان حد الزنا يرتفع) قال أبو السعود محشى مسكين قبيده في بحر الكلام بما اذا لم يكن للزنى به زوج فان كان فلا بد من اعلامه لكونه حق عبدا فلا بد من ابرائه عنه (قوله) بالوجوب على الجارية) أى وجوب كفارة الصوم (قوله أو الفطرية) أى فى الاستقاء (قوله حتى لا يحس به) أى فلا يكون الحديث الاول مخصوصا بحديث الاستقاء (قوله وبالضم فى أقطر) قال

فى التحنيس بان الغالب ان الذى يصوم القضاء والكفارة يبدأ بالقضاء وفيه اشكال للمحقق مذكور فى فتح القدير ولو نوى قضاء رمضان والتطوع كان عن القضاء فى قول أبى يوسف خلافا لمحمد فان عنده يصير شارعا فى التطوع بخلاف الصلاة فانه اذا نوى التطوع والغرض لا يصير شارعا فى الصلاة أصلا عنده ولو نوى قضاء رمضان وكفارة الطهارة كان عن القضاء استحسانا وفى القياس يكون تطوعا وهو قول محمد كذا فى الفتاوى الظهيرية وفى الفتاوى البرازية من أكل نهارا فى رمضان عبثا عمدا شهرة يقتل لانه دليل الاستحلال اهـ واعلم ان هذا الذنب أعنى ذنب الافطار عمدا لا يرتفع بالتوبة بل لا بد من التكفير ولهذا قال فى الهداية وباجاب الاعتاق عرف ان التوبة غير مكفرة لهذه الجناية وتبعه الشارحون وشبهه فى غاية البيان بجناية السرقة والزنا حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل يرتفعان بالحد وهو هذا يقتضى أن المراد بعدم الارتفاع عدمه ظاهرا أما فيما بينه وبين ربه فيرتفع بالتوبة بدون تكفير لان حد الزنا يرتفع فيما بينه وبين الله بالتوبة كما صرحوا به وأما القاضي بعد ما رفع الزانى اليه لا يقبل منه التوبة بل يقيم الحد عليه وقد صرح الشيخ زكريا من الشافعية فى شرح المنهج بارتفاعه بدون تكفير فيما بينه وبين الله تعالى وعبر عن المفيدة للعموم فى قوله من جامع أو جومع ليفيد انه لا فرق فى الحكم وهو وجوب الكفارة بين الذكر والانثى والحرم والعبد ولهذا صرح فى البرازية بالوجوب على الجارية فيما لو أخبرت سيدها بعد طلوع الفجر عالة بطلوعه فجامعها مع عدم الوجوب عليه وكذا لا فرق بين السلطان وغيره ولهذا قال فى البرازية اذا لزم الكفارة على السلطان وهو موسر بماله المحلل وليس عليه تبعه لاحديته بقى باعتاق الرقبة وقال أبو نصر محمد ابن سلام يقضى بصيام شهرين لان المقصود من الكفارة الانزجار ويسهل عليه افطار شهر واعتاق رقبة فلا يحصل الزجر (قوله ولا كفارة بالانزال فيما دون الفرج) أى فى غير القبل والدبر كاللخذ والابط والبطن لانعدام الجماع صورة وفساد صومه لوجوده معنى كما قدمناه فى المباشرة والتقبيل وعمل المراتين كذلك كما قدمناه وفى المغرب الفرج قبل الرجل والمرأة باتفاق أهل اللغة وقوله القبل والدبر كلاهما فرج يعنى فى الحكم اهـ بلفظه يعنى لافى اللغة (قوله وبافساد صوم غير رمضان) أى لا كفارة فى افساد صوم غير أداء رمضان لان الافطار فى رمضان أبلغ فى الجناية لهتك حرمة الشهر فلا يلحق به غيره لا قياسا اذ هو ممنوع لكونه على خلاف القياس ولا دالة لان افساد غيره ليس فى معناه ولزوم افساد الجماع النفل والقضاء بالجماع ليس المحاقا بافساد الجماع الغرض بل هو ثابت ابتداء للعموم نص القضاء والاجماع (قوله واذا احتقن أو استعط أو أقطر فى أذنه أو داوى جائفة أو آمة بدواء وصل الدواء الى جوفه أو دماغه أفطر) لقوله عليه السلام الفطر مما دخل وليس مما خرج رواه أبو يعلى الموصلى فى مسنده وهو مخصوص بحديث الاستقاء أو الفطرية باعتبار انه يعود شئ وان قل حتى لا يحس به كذا فى فتح القدير وان قلت ظاهره ان الخارج لا يبطل الصوم أصلا الا فى الاستقاء والمحصر ممنوع لان الحيض والنفس كل منهما يفسد الصوم كما صرح به فى البدائع قلت لا يراد لان افسادهما الصوم باعتبار منافاتهما الاهلية له شرعا على خلاف القياس باجماع الصحابة بخلاف المجنون والاعمى بعد النسي لا يفسدان الصوم لانهما لا ينافيان أهلية الاداء وانما ينافيان النية كذا فى البدائع والرواية بالفتح فى احتقن واستعط أى وضع المحقنة فى الدبر وصب السعوط وهو الدواء فى الأنف وبالضم فى أقطر والجائفة اسم لجراحة وصلت الى الجوف والآمة الجراحة وصلت الى أم الدماغ وأطلق فى الاقطار فى الأذن فشمل الماء والدهن وهو فى الدهن بلا خلاف وأما الماء

في النهر قيل الصواب تمار لان أقطر لم يأت متعديا يقال أقطر الشيء حان له أن يقطر بخلاف قطر فانه جامعتعديا ولازما وبالضعف متعدلا غير واما الاقطار بمعنى التقطير فلم يأت ذكره الجوهري وبهذا تبين فساد ما قيل ان أقطر على لفظ المبني للفعول لان مناه على أن يجيء الاقطار متعديا ولا يحسنه على أنه لو صح لكان حقه أن يقرأ على لفظ المبني للفاعل لتتفق الافعال وتنتظم الضمائر في سلك واحد وأقول في ٣٠٠

واختار في الهداية عدم الاقطار به سواء دخل بنفسه أو أدخله وصرح الولوالجي بانه لا يفسد صومه مطلقا على المختار معللا بانه لم يوجد الفطر صورة ولا معنى لانه مما لا يتعلق به صلاح البدن بوصوله الى الدماغ وجعل السعوط كالاقطار في الاذن وصححه في المحيط وفي فتاوى قاضيخان انه ان خاض الماء فدخل أذنه لا يفسد وان صب الماء في أذنه والصحيح انه يفسد لانه وصل الى الجوف بفعله ورجحه المحقق في فتح القدير وبهذا يعلم حكم الغسل وهو صائم اذا دخل الماء في أذنه وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد فلو دخل الماء في الغسل أنفه أو أذنه ووصل الى الدماغ لاثبت عليه اه ولو شدد الطعام بخيط وأرسله في حلقه وطرف الخيط في يده لا يفسد الصوم الا اذا انفصل وذكر الولوالجي ان الصائم اذا استقصى في الاستنجاء حتى بلغ مبلغ المحققة فهذا أقل ما يكون ولو كان يفسد صومه والاستقصاء لا يفعل لانه يورث داء عظيم وفي الظهيرية ولو أدخل خشبة أو نحوها وطرفها من أيبه لم يفسد صومه قال في البدائع وهو ما يدل على ان استقرار الداحل في الجوف شرط لفساد الصوم وكذا لو أدخل أصبعه في أسته أو أدخلت المرأة في فرجها والمختار الا اذا كانت الاصبع مبتلة بالماء والدهن فحينئذ يفسد لوصول الماء والدهن وقيل ان المرأة اذا حشت الفرج الداحل فسد صومها والصائم اذا أصابه سهم وخرج من الجانب الآخر لم يفسد صومه ولو بقي النصل في جوفه يفسد صومه اه وفي شرح الجامع الصغير لقاضيخان وان بقي الرمح في جوفه اختلفوا فيه والصحيح انه لا يفسد لانه لم يوجد منه الفعل ولم يصل اليه ما فيه صلاحه وذكر الولوالجي واما الوجور في الفم فانه يفسد صومه لانه وصل الى جوف البدن ما هو مصلح للبدن فكان أ كلامي لكن لا تلزمه الكفارة لانعدام الاكل صورة وعن أبي يوسف في السعوط والوجور الكفارة ولو استعط لبلا فخرج نهارا لا يفطر وأطلق الدواء فشمم الرطب واليابس لان العبرة للوصول لا لكونه رطبا أو يابسا وانما شرطه القدوري لان الرطب هو الذي يصل الى الجوف عادة حتى لو علم ان الرطب لم يصل لم يفسد ولو علم أن اليابس وصل فسد صومه كذا في العناية لكن بقي ما اذا لم يعلم يقينا أحدهما وكان رطبا فعند أبي حنيفة يفطر للوصول عادة وقال لا لعدم العلم به فلا يفطر بالشك بخلاف ما اذا كان يابسا ولم يعلم فلا فطر اتفاقا كذا في فتح القدير وقوله الى جوفه عائد الى الجائفة وقوله الى دماغه عائد الى الامة وفي التحقيق أن بين الجوف منقذا أصليا فواصل الى جوف الرأس يصل الى جوف البطن كذا في النهاية والبدائع ولهذا لو استعط لبلا ووصل الى الرأس ثم خرج نهارا لا يفسد كما قدمناه وعلله في البدائع بانه لما خرج علم انه لم يصل الى الجوف ولم يستقر فيه (قوله وان أقطر في احليله) أي لا يفطر أطلقه فشمم الماء والدهن وهذا عندهما خلافا لابي يوسف وهو مبني على أنه هل بين المشانة والجوف منقذ أم لا وهو ليس باختلاف فيه على التحقيق فقلالا ووصول البول من المعدة الى المثانة

وحينئذ فيصح بناؤه للفاعل وهو الاولى لما مر وللفعول ونائب الفاعل هو قوله في أذنه أي وجد اقطارا في أذنه (قوله وان بقي الرمح في جوفه) عبارة قاضيخان وان بقي

وان أقطر في احليله لا الزج والظاهر ان ما هنا تحريف من النسخ (قوله لانه لم يوجد منه الفعل) ذكر في النهر انه يشكل عليه مسألة الاستنجاء السابقة ومسألة ما اذا أدخل خشبة وغيرها حيث يفطر في صورتين مع انه لم يوجد منه الفعل أعني صورة الفطر وهو الابتلاع ولا معناه وهو ما فيه صلاحه لما ذكره من ان اتصال الماء الى المحققة يوجب داء عظيما قال وجوابه ان هذا مبني على تفسير الصورة بالابتلاع كما في الهداية والاولى تفسيرها بالادخال يصنع كما عمل

به الامام قاضيخان الفساد بادخال الماء اذنه بانه موصل اليه بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن كما لو أدخل خشبة بالترشح وغيرها الى آخر كلامه اه نعم برذلك على تعليل الولوالجي لعدم الفساد بادخال الماء اذنه ويرد عليه أيضا كما قاله الرمي الاقطار بوصول الماء الى الدماغ في الاستشفاف فانه اذا فسد مع عدم القصد فكيف لا يفسد في الاقطار والسعوط مع القصد ثم قال لكن مع ذلك هو معارض بما في الشروح واذا عارض ما في الفتاوى بما في الشروح يعمل بما في الشروح اه وفيه ان ما في الولوالجية اختاره في الهداية كإمر والهداية معدودة من المتون وهي مقدمة على الشروح فإين المعارضة

بالترشح وما يخرج رشحاً لا يعود رشحاً كالحجرة إذا سدد رأسها والقي في المحوض يخرج منها الماء ولا يدخل فيها ذكره الولوالجي وقال نعم قال في الهداية وهذا ليس من باب الفقه لانه متعلق بالطب والخلاف فيما إذا وصل الى المئانة أما ما دام في قصبة الدكر فلا يفسد صومه اتفاقاً كذا في الخلاصة وعارض به في فتح القدير ما في خزانة الاكل لوحشاً ذكره بقطنة فعيها انه يفسد كاحتشائها وأطال فيه وصحح في التحفة قول أبي يوسف ومحمد وهو رواية عن أبي حنيفة لكن رجع الشيخ قاسم في تصحيحه ظاهر الرواية وقيد بالأحليل الذي هو مخرج البول من الذكركل لان الاقطاري قبل المرأة يفسد الصوم بخلاف على الصحيح كذا في غاية البيان وفي الولوالجية انه يفسد بالاجماع وعلمه في فتح القدير بانه شبهه بالحقنة وفي شرح الجمع لابن فرشته الاحليل مخرج البول ومخرج اللبن من الثدي (قوله وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر) لما فيه من تعريض الصوم للفساد ولا يفسد صومه لعدم الفطر صورة ومعنى قيد بقوله بلا عذر لان الذوق بعد لا يكره كما قال في الحانية فيمن كان زوجه اسئ الحلق أو سيدها لا بأس بان تذوق بلسانها وليس من الاعذار للذوق عند الشراء ليعرف الحبيد من الردي بل يكره كما ذكره في الولوالجية وتبعه في فتح القدير وفي المحمط يجوز ان يقال لا بأس به كي لا يغبن والمضغ بعذر بان لم تجد المرأة من يمضغ لصبيها الطعام من حائض أو نفساء أو غيرها ممن لا يصوم ولم تجد طبيخاً ولا لبناً حليباً لا بأس به للضرورة ألا ترى انه يجوز لها الاطعام اذا خافت على الولد فالمضغ أولى وأطلى في الصوم فعمل الفرض والنفل وقد قالوا ان الكراهة في الفرض أما في الصوم التطوع فلا يكره الذوق والمضغ فيه لان الاطعام فيه مباح للعذر وغيره على رواية الحسن كذا في المحمط وتبعه في النهاية وفتح القدير وغيرهما وفيه بحث لان المذهب ان الاطعام في التطوع لا يحمل من غير عذر فما كان تعريضه عليه يكره لان كلا منعا عند عدم العذر وأما على رواية الحسن فسلم وسيأتي انها شاذة (قوله ومضغ العلك) أي ويكره مضغه في ظاهر الرواية لما فيه من تعريض الصوم على الفساد ولانه يتم بالافطار اطلاقه فأوداه لا فرق بين علك وعلك في انه لا يفطر وانما يكره وهو ظاهر الرواية كذا في غاية البيان والمتأخرون قيدوه بان يكون أبيض وقد مضغه غيره اما اذا لم يمضغه غيره أو كان أسود مطلقاً يفطره لانه اذا لم يمضغه غيره يتفتت فيتحاو زشي منه حلقه وادام مضغه غيره لا يتفتت الا ان الاسود يذوب بالمضغ فاما الابيض لا يذوب واطلاق محمد يدل على ان الكل سواء كذا ذكره الولوالجي في فتاواه واختار الحقق كلام المتأخرين لان اطلاق محمد محمول عليه للقطع بانه معطل بعدم الوصول فادافرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لانه كالمستيقن اه وقال غير الاسلام وعموم ما قال محمد في الجماع الصغيرة اشارة الى انه لا يكره العلك لغير الصائم ولكن يستحب للرجال تركه الا لعذر مثل أن يكون في فسه بخرا اه وأما في حق النساء فالمستحب لهن فعله لانه سوا كهن وفي فتح القدير والاولى الكراهة للرجال الا الحاجة لان الدليل أعني التشبه يقتضيها في حقهم حالبا عن المعارض وفي الفتاوى الظهيرية صائم عمل عمل الابريس فادخل الابريس في فيه فخرجت خضرة الصبيغ أو صفرة أو جهرته واختلط بالريق واخضر الريق أو اصفر أو اجردا بقلعه وهوذا كرسومه فسد صومه وفي المحيط عن أبي حنيفة انه يكره للصائم المضغضة والاستسقاء لغير الوضوء ولا بأس به للوضوء وكره الاعتسال وصب الماء على الرأس والاستنقاع في الماء والتلف بالثوب المبلول لانه اظهار البخير عن العبادة وقال أبو يوسف لا يكره وهو الاظهر لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم صب على رأسه ماء من شدة الحر وهو صائم ولان فيه اظهار

وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر ومضغ العلك

(قوله وصحح في التحفة

قول أبي يوسف ومحمد)

قال الرمي تقدم ان محمدا

مع أبي يوسف لكن قال

ومحمد توقف فيه وقيل هو

مع أبي يوسف والاظهر

انه مع أبي حنيفة فما

تقدم نقله هو الاظهر وما

أحر على خلاف الاظهر

(قوله وأطلق في الصوم

الخ) قال في الامداد كذا

أطلقه في الهداية والكنز

وشرح المختار فتحمل

النفل لما انه لا يباح فيه

الفطر بلا عذر على

المذهب ومن قيده

بالفرض كنسب الأئمة

الحلواني ونفي كراهة

الذوق في النفل انما هو

على رواية جواز الاطعام

في النفل بلا عذر (قوله

وفيه بحث الخ) قال في

النهر يمكن أن يقال انما

لم يكره في النفل وكره في

الفرض اظهار التفاوت

المرتبتين

(قوله وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد الخ) قال في النهر وسمعت من بعض أعراف الموالى أن قول النهاية بحب بالحاء المهملة ولا بأس به اه قال الشيخ اسمعيل ٣٠٢ ولكنه خلاف الظاهر واستعمالهم في مثله يستحب اه وكأنه لهذا والله تعالى أعلم

ضعف بنيتهم وعجز بشريتهم فان الانسان خلق ضعيفا لاظهار الفجر (قوله لا كحل ودهن شارب) أي لا يكره يجوز أن تكون الغاء منه - ما مفتوحة فيكونان مصدرين من كحل عينيه كحلا ودهن رأسه دهنا اذ اطلاله بالدهن ويجوز أن يكون مضموما ويكون معناه ولا بأس باستعمال السكحل والدهن كذا في العناية وفي غاية البيان الرواية بفتح الكاف والادال وانما لم يكرها لما انه نوع ارتفاق وليس من محظور الصوم وقد نذب صلى الله عليه وسلم الى الا كتحال يوم عاشوراء الى الصوم فيه ولا بأس بالا كتحال للرجال اذا قصدوا به التداوى دون الزينة ويستحسن دهن الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة لانه يعمل عمل الخضاب ولا يفعل لتطويل اللحية اذا كانت بقدر المستعمل وهو القبضة كذا في الهداية وكان ابن عمر يقبض على لحيتيه فيقطع ما زاد على الكف رواه أبو داود في سننه وما في الصحيحين عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام أحفوا الشوارب وأعفوا اللحى فمحمول على أعفائها من أن يأخذها لها أو كلها كما هو فعل مجوس الا عاجهم من حلق لحاهم فيقع بذلك النجس بين الروايات وأما الا خدمتها وهي دون ذلك كما يفعل بعض المغاربة والنخشة من الرجال فلم يجه أحد كذا في فتح القدير وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد على القبضة بالضم ومقتضاه الاثم بتركه واعلم انه لا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة والقصد الاول لدفع الشين واقامة ما به الوقار واطهار النعمة شكر الاقربا وهو أثر أدب النفس وشهامتها والثاني أثر ضعفها وقاؤها بالخضاب وردت السنة ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك ان حصلت زينة فقد حصلت في ضمن قصده مطلوب فلا يضره اذا لم يكن ملتفتا اليه كذا في فتح القدير ولهذا قال الولوالجي في فتاواه لبس الشيايب الجميلة مباح اذا كان لا يتكسر لان التكبر حرام وتفسيره أن يكون معها كما كان قبلها اه (قوله وسواك وقبله ان أمن) أي لا يكرهان وقد تقدم حكم القبلة وأما السواك فلا بأس به للصائم أطلقه فشمّل الرطب واليابس والمبلول وغيره وقبل الزوال وبعده لعدم قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء وعند كل صلاة لتساووا به الظهر والعصر والمغرب وقد تقدم أحكامه في سنن الطهارة فارجع اليها ولم يتعرض لسنة السواك للصائم ولا شك فيه كغير الصائم صرح به في النهاية والله أعلم

فصل في العوارض

اعلم ان انسداد الصوم أحكاما بعضها يعم الصيامات كلها وبعضها يخص البعض دون البعض والذي يعم الكل الاثم اذا أفسده بغير عذر لانه أبطل عمله من غير عذر وابطال العمل من غير عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم على ما سيأتى في صوم التطوع وان كان بعذر لا يأثم وإذا اختلف الحكم بالعذر فلا بد من معرفة الاعذار المسقطه للاثم والمؤاخذة فلهذا ذكرها في فصل على حدة كذا في مختصر البدائع وأخرها لانها حرة بالتأخير والعوارض جميع عارض وهو في اللغة كل ما استقبلك قال الله تعالى عارض ممطرنا وهو السحاب الذي يستقبلك والعارض الناب أيضا والعارضان شقا الغم والعارض الخديفان أخذ من عارضيه من الشعر وعرض له عارض أي آفة من كبر أو من مرض كذا في ضياء المحلوم مختصر شمس العلوم وهي هنا ثمانية المرض والسفر والاكراه والمجمل والرضاع

لم يعول عليه الشيخ علاء الدين مع شدة متابعتها للنهر وقال مقتضاه الاثم بتركه الا ان يحصل الوجوب على الثبوت اه قالت وظاهر قول الهداية ولا يفعل لتطويل اللحية الخ يفيد الكراهة تأمل (قوله وقد تقدم حكم القبلة) أي تحت قول المترا وأحتلم

فصل في العوارض

لا كحل ودهن شارب وسواك وقبله ان أمن

فصل في العوارض

(قوله وهي هنا ثمانية الخ) نظمها المقدسي في بيت واحد فقال

سقم واكره وجل وسفر وضع وجوع وعطش وكبر انتهى والاولى انشاده

خاليا من الضرورة هكذا

مرض واكره رضاع والسفر

جبل كذا عطش وجوع والكبر

ويزاد ناسع وهو قتال العدو فان الغازي اذا

خاف الهز عن القتال له الفطر ولو مقيما كما يأتي

قريبا وقد زد ذلك فقلت

جبل وارضاع واكره سفر * مرض جهاد جوعه عطش كثر قال في النهر ويرد عليه ان السفر من الثمانية والجوع مع انه لا يبيح الفطر انما يبيح عدم الشروع في الصوم ومنها كبر السن وفي عروضة في الصوم ليكون مبيحا للفطر لا يبيح فلاولى

ان يراد بالعوارض ما يبيح عدم الصوم ليطر في الكل (قوله وفي فتح القدير الامة اذا ضعفت الخ) قال الرمي قال في جامع الفتاوى ولو ضعف عن الصوم لاستغاله بالمعيشة فله أن يفطر ويطعم لكل يوم نصف صاع اه وأقول هذا اذا لم يدرك عدة من أيام أخر يمكنه الصوم فيها اما اذا أمكنه يجب القضاء وعلى هذا الحصاد في شهر رمضان اذا لم يقدر عليه مع الصوم ويهلك الزرع بالتأخير لا شك في جواز الفطر والقضاء اذا أدرك عدة من أيام أخر والله تعالى أعلم (قوله للامة أن ٣٠٣ تمتنع الخ) أي لا يجب عليها طاعته

في ذلك وانظر هل يجوز لها طاعته أم لا والظاهر الثاني تأمل ولكن مقتضى ما في شرح الوهبانية للشربلالي الاول حيث قال صائم أععب نفسه في عمل حتى أجهده العطش وافطر لمرته الكفارة وقيل لا تلزمه وبه أفتى البقالى وهذا بخلاف الامة اذا أجهدت نفسها لمن خاف زيادة المرض الفطر

لانها معذورة تحت قهر المولى ولها أن تمتنع من ذلك وكذا العبد اه فقوله ولها يفيد أنه يجوز لها طاعته الآن يقال ان قوله ولها معناه انه يحل لها مخالفة أمره ان أمكنها وقواد قبله بخلاف الامة محمول على ما اذا فعلت بغير اختيارها بدليل التعليل تأمل (قواه كان عليه الكفارة) قال في جامع الفصولين وقيل لا ولو افطر على ظن أنه يقاتل أهل الحرب فلم

والجوع والعطش وكبر السن كذا في البدائع (قوله لمن خاف زيادة المرض الفطر) لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فانه أباح الفطر لكل مريض لكن القطع بان شرعية الفطر فيه انما هو لدفع المحرج وتحقيق المحرج منوط بزيادة المرض أو إبطاء البرء أو إفساد عضو ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض والاجتهاد غير مجرب دالوهم بل هو غلبة الظن عن امارة أو تجربة أو باخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق وقيل عدالتهم شرط فلو برأ من المرض لكن الضعف باق وخاف أن يمرض سأل عنه القاضي الامام فقال الخوف ليس بشئ كذا في فتح القدير وفي التبيين والصحيح الذي يخشى أن يمرض بالصوم فهو كالمرضى ومراده بالخشية غلبة الظن كما أراد المصنف بالخوف اياها وأطلق الخوف ابن الملك في شرح المجموع وأراد الوهم حيث قال لو خاف من المرض لا يفطر وفي فتح القدير الامة اذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم جاز لها الفطر وكذا الذي ذهب به متوكل السلطان الى العمارة في الايام الحارة والعمل الخفيف اذا خشى الهلاك أو نقصان العقل وقالوا الغازي اذا كان يعلم يقينا انه يقاتل العدو في شهر رمضان ويخاف الضعف ان لم يفطر يفطر قبل الحرب مسافرا كان أو مقبلا وفي الفتاوى الظهيرية والولوالجبة للامة ان تمتنع من امتثال أمر المولى اذا كان ذلك يعجزها عن اقامة الفرائض لانها مبقاة على أصل الحرية في حق الفرائض أطلق في المرض فشمع ما اذا مرض قبل طلوع الفجر أو بعده بعد ما شرع بخلاف السفر فانه ليس بعذر في اليوم الذي أنشأ السفر فيه ولا يحل له الافطار وهو عذر في سائر الايام كذا في الظهيرية وأشار باللام الى انه مخير بين الصوم والفطر لكن الفطر رخصة والصوم عزيمة فكان أفضل الا اذا خاف الهلاك فلا فطار واجب كذا في البدائع وفي الظهيرية رجل لو صام في شهر رمضان لا يمكنه أن يصلي قائما واذا افطر يمكنه أن يصلي قائما فانه بصوم ويصلي قاعدا جعابيس العبادتين وفي الخلاصة لو كان له نوبة جي فاكل قبل ان تظهر يعني في يوم النوبة لا بأس فان لم يحم فيه كان عليه الكفارة كما لو افطرت على ظن انه يوم حيضها فلم تحض كان عليها الكفارة لوجود الافطار في يوم ليس فيه شبهة الاباحة وهذا اذا فطر بعد ما نوى الصوم وشرع فيه اما لو لم ينو كان عليه القضاء دون الكفارة كذا في فتاوى فاضيلان وفي الظهيرية رضيع مبطون يتأف موته من هذا الدواء وزعم الاطباء ان النظر اذا شرب دواء كذا برئ الصغير وتعالى وتحتاج الظئر الى ان تشرب ذلك نهرا في رمضان فيل لها ذلك اذا قال ذلك الاطباء المخذاق وكذلك الرجل اذا دعت حية وافطر يشرب الدواء قالوا ان كان ذلك ينفعه فلا بأس به أطلق في الكتاب الاطباء المخذاق قال رضى الله عنه وعندي هذا محمول على الطبيب المسلم دون الكافر كسالم شرع في الصلاة بالتييم فوعده كافر اعطاء الماء فانه لا يقطع الصلاة لعل غرضه افساد الصلاة عليه فكذلك في الصوم اه وفيه اشارة الى ان المريض يجوز له أن يستطب بالكافر فيما عدا ابطال العبادة لانه على قبول قوله باحتمال أن يكون غرضه افساد العبادة لا

يتفق القتال لا يكفر والفرق أي بين هذا وبين من له نوبة جي ان القتال يحتاج الى تقديم الافطار ليتقوى بخلاف المرض اه وحاصله ان المقاتل محتاج الى تقديم الاكل فصار ما دون ما فيه قبل وجود حقيقة العذر بخلاف المريض فلذا يلزمه الكفارة اذا لم يوجد عذره بعد الاكل لكن قد مناعن فاضيلان في شرح الجامع سقوطها عنه أيضا وكذا عن ظن انه يوم حيضها (قوله برئ الصغير وتعالى) قال في القاموس في مادة مثل تمائل العليل قارب البره (قوله وفيه اشارة الى ان المريض يجوز له الخ) قال في

الدر المختار وفيه كلام لان عندهم نصح المسلم كغرفاني يتطبيبهم اه قال محشمه وأيده شيخنا بما نقله عن الدر المنثور للسلامة السيوطي من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ما خلا كافر بمسلم الا عزم على قتله (قوله وفي القنية لا يجوز للخباز الخ) قال الرملي ما قدمناه عن جامع الفتاوى يدخل فيه الخباز وغيره وقوله هو كاذب الخ فيه نظران طول النهار وقصره لا دخل له في الكفاية فقد يظهر صدقه في قوله لا يكفي فيفوض اليه جلالته على الصلاح تامل اه وفي الامداد عن التتار خانية سئل علي بن أحمد عن المحترف اذا كان يعلم انه لو اشتغل بحرقته يلحقه مرض يبيع الفطر وهو محتاج الى تحصيل النفقة هل يباح له الاكل قبل أن يعرض خنع من ذلك أشد المنع وكذا حكاها عن أستاذه الوبري واذا لم يكفه عمل نصف النهار ويستريح في النصف الباقي وهو محتجج باقصر أيام الشتاء اه قلت ويمكن جل ما مر عن جامع الفتاوى على ما يأتي من نذر صوم الابد فضعف عنه لاشتهغاله بالمعيشة ويقربه اطلاق قوله فله أن يفطروا يطعم تامل وانظر اذا كان أجره في العمل مدة معلومة هل له الفطر اذا جاء رمضان والظاهر نعم اذا لم يرض المستأجر بنسخ الاجارة ٣٠٤ كما في الظن وانما يجب عليها الارضاع بالعقد فيحل لها الافطار اذا خافت على الولد فيكون

خوفه على نفسه أولى تامل
وينبغي التفصيل في مسألة
المحترف بان يقال اذا كان
عنده ما يكفيه وعياله
لا يحل له الفطر لانه اذا
كان كذلك يحرم عليه
وللسافر وصومه أحب
ان لم يضره

السؤال من الناس فلا
يحل له الفطر بالاولى وان
كان محتاجا الى العمل
يعمل بقدر ما يكفيه
وعياله حتى لو أداه العمل في
ذلك الى الفطر حل له اذا
لم يمكنه العمل في غير ذلك
مما لا يؤديه الى الفطر من
سائر الاعمال التي يقدر
عليها (قوله فجعل نفسه

بان استعماله في الطب لا يجوز وفي القنية لا يجوز للخباز ان يخبز خبز او صله الى ضعف مبيع للفطر بل
يخبز نصف النهار ويستريح في النصف قبل له لا يكفيه أجرته أو ربحه فقال هو كاذب وهو باطل
باقصر أيام الشتاء (قوله وللسافر وصومه أحب ان لم يضره) أي جاز للسافر الفطر لان السفر لا يعرا
عن المشقة فجعل نفسه عذرا بخلاف المرض لانه قد يخفف بالصوم فشرط كونه مفضيا الى المخرج وانما
كان الصوم أفضل ان لم يضره لقوله تعالى وان تصوموا خيرا لكم ولان رمضان أفضل الوقتين فكان
فيه الاداء أولى ولا يرد علينا القصر في الصلوات فانه واجب حتى يأثم بالانكسار لان القصر هو العزيمة
وتسببهم اه رخصة اسقاط مجاز وقول صاحب غاية البيان ان القصر أفضل تسامح ولو قال المصنف
وصومه أحب ان لم يضره ما كان أولى لشموه قيد بقوله ان لم يضره لان الصوم ان ضره بان
شق عليه والفطر أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام ليس من البر الصيام في السفر قاله لرجل صائم
يصب عليه الماء وفي المحيط ولو اراد المسافر ان يقيم في مصر أو يدخل مصره كره له أن يفطر لانه اجتمع
في اليوم المبيح وهو السفر والمحرم وهو الاقامة فربحنا المحرم احتياطا وصرح في الخلاصة بكراهة
الصوم ان أجهده وأطلق الضرر ولم يقيده بضره بدنه لانه لو لم يضره الصوم لكن كان رفقاؤه
أو عامتهم مفطرين والنفقة مشتركة بينهم فالافطار أفضل كذا في الخلاصة والظهيرية لان ضرر
المال كضرر البدن وأشار الى أن انشاء السفر في شهر رمضان جائز لا طلاق النص خلافا لعلی وابن
عباس كذا في المحيط وفي الولو الحجة والسفر الذي يبيح الفطر هو الذي يبيح القصر لان كلاهما قد
ثبتت رخصته وأطلق السفر فشمع سفر الطاعة والمعصية لما عرف وأراد بالضرر الذي ليس
فيه خوف الهلاك لان ما فيه خوف الهلاك بسبب الصوم والافطار في مثله واجب لانه أفضل كذا

عذرا أي نفس السفر عذروا نعر) عن المشقة لانها موجودة فيه غالبا والنادر كالعدم فانبطت الرخصة بنفس السفر وظاهر في
اطلاقهم انه لو دخل بلدا ولم ينو فيه اقامة نصف شهر ان له الفطر ويؤيده ما يأتي قريبا في كلامه من عبارة المحيط حيث علق كراهة
الفطر على الاقامة في مصر أو دخوله الى مصره ففرق بين مصره وغير مصره فعلق الكراهة في مصره على الدخول وفي غير مصره
على الاقامة وبدل عليه أيضا ما يذكروه عن الولو الحجة من ان السفر المبيح للفطر هو المبيح للقصر والله أعلم (قوله وفي المحيط ولو اراد
المسافر الخ) أي اذا كان الرجل مسافرا في أول النهار وأراد أن يدخل في أثناء النهار مصره غير مصره وينو في اقامته أو يدخل
مصره مطلقا يجب عليه صوم ذلك اليوم ترجيحاً للمحرم وهو الاقامة والظاهر ان هذا اذا كان دخوله المصر في وقت النية كما يفيد
ما سيأتي في شرح قول المصنف ولو نوى المسافر الافطار الخ لانه حينئذ يكون قد اجتمع فيه المبيح والمحرم بخلاف ما اذا كان في وقت
النية مسافرا لانه تمحض فيه المبيح نعم بعد اقامته يجب عليه امساك بقية يومه كما سيأتي هذا ما ظهر لي تامل لكن رأيت في البدائع
ما يخالفه حيث قال بعد ذكره عبارة المحيط المذكورة فان كان أكبر رأيه انه يتفق دخوله المصر حين تغيب الشمس فلا بأس بالفطر
فيه اه ذكر ذلك في سيل باب الاعتكاف (قوله لان ضرر المال كضرر البدن) قال في النهر عل في الفتاوى أفضلية الافطار

بمؤافقة (قوله أى ولا قضاء على المريض والمسافر) أرجع في النهر الضمير المجرور إلى المرض والسفر وإلى يومئذ كلام الزيلعي وهو أظهر في التقيد المذكور في قوله قيد به أى بموتهما على السفر والمرض وإن كان ظاهراً على ما ذكره لأنه بعد الصحة والاقامة لا يوصفان حقيقة بالوصف المذكور (قوله وغلظه القدوري) قال في النهر يعنى رواية ودراية اذ لزوم الكل متوقف على القدرة عليه ولم توجد والكتب المعتمدة ناطقة بخلاف ما قال والعادة قاضية باستحالة نقل غير المذهب وترك المذهب وبهذا اندفع ما أتى عن غاية البيان (قوله ليظهر في الايصاء) تعليل للمنفى وهو يلزمه وقوله لانه أى التذمر معلق بالصحة لتعليل للمنفى (قوله لانه معلق بالصحة) أى النذر وهو قول المريض لله على صوم هذا الشهر أى لانه في قوة قوله اذ برئت (قوله والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء) بخلاف وان مات بعد ما صح يوماً يلزمه الايصاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوي فقال ان لم يضم اليوم الذي صح فيه لزمه الكل ٣٠٥ وان صامه لا يلزمه شيء كالمرضى

في رمضان الخ) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها اضطراب وعلى هذه النسخة يجب ابدال الصحيح بالمرضى وفي بعض النسخ والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء ولو صام بعضه ثم ولا قضاء ان ما ناعليهما

في البدائع ومعه ما اذا أكره المريض والمسافر ان الافطار واجب ولا يسعه الصوم حتى لو امتنع من الافطار فقتل يأنثم كالا كراهه على كل الميتة بخلاف ما اذا كان صحيحاً مقيماً أكره بقتل نفسه فانه يرخص له الفطر والصوم أفضل حتى لو امتنع من الافطار حتى قتل يثاب عليه لان الوجوب ثابت حالة الا كراهه وأثر الرخصة بالا كراهه في سقوط الاتيم بالترك لا في سقوط الواجب كالا كراهه على الكفر كذا في البدائع وقيدنا بكونه أكره بقتل نفسه لانه لو قيل له لتفطرن أولاً قتلن ولدك فانه لا يباح له الفطر كقوله لتشربن الخمر أولاً قتلن ولدك فصار كتهديده بالمحس كذا في النهاية وفي فتاوى قاضيخان المسافر اذا نذر شيئاً قد نسى في منزله فدخل وافطر ثم خرج قال عليه الكفارة قياساً لانه مقيم عند الاكل حيث رفض سفره بالعود الى منزله وبالقياس تأخذ اهـ (قوله ولا قضاء ان ما ناعليهما) أى ولا قضاء على المريض والمسافر اذا ماتا قبل الصحة والاقامة لانهم لم يدركا عدة من أيام أخر فلم يوجد شرط وجوب الاداء فلم يلزم القضاء قيد به لانه لو صح المريض أو أقام المسافر ولم يقض حتى مات لزمه الايصاء بقدره وهو مصرح به في بعض نسخ المتن لوجود الادراك بهذا المقدار وذكر الطحاوي ان هذا قول محمد وعندهما يلزمه قضاء الكل وغلظه القدوري وتبعه في الهداية قال والصحيح انه لا يلزمه الا بقدره عند الكل وانما الخلاف في النذر بان يقول المريض لله على صوم هذا الشهر فصم يوماً ثم مات يلزمه قضاء جميع الشهر عندهما وعند محمد قضاء ما صح فيه والفرق لهما ان النذر سبب فظهر الوجوب في حق الخلاف وفي هذه المسئلة السبب ادراك العدة فيقدر بقدر ما أدرك فيه وانما لم يلزمه القضاء قبل الصحة ليظهر في الايصاء لانه معلق بالصحة وان لم يذ كر اداء التعليق تصحح التصرف المكلف ما أمكن فينزل عند الصحة وأجاب عنه في غاية البيان بان الجماعة الذين أنكروا الخلاف نشؤوا بعد الطحاوي بكثير من الرمان باعتبار ان الخلاف لم يبلغهم وهو ليس بحجة عليه لان جهل الانسان لا يعتبر حجة على غيره وقد ذكره بعد ما ثبت عنده وهو ممن لا يتم لاوصافه الجيلة والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء بخلاف وان

مات يلزمه الايصاء بما بقي من الشهر وأما المريض اذا نذر ثم مات قبل الصحة لا يلزمه شيء بخلاف وان مات بعد ما صح يوماً لزمه الايصاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح اهـ ولا يخفى ان تفصيل الطحاوي انما هو في القضاء كما علم من كلامه المار ولذا ردواعليه هذا

٣٩٥ - بصر - ثاني وفي السراج رجل نذر صوم رجب فاقام أياماً فادرا على الصوم قبل رجب ثم مات ذكر في الفتاوى ان عليه الوصية بشهر كامل وذكر الحاكم انه يوصى بقدر ما قدره ذكر في الكرخي انه ان مات قبل رجب لاشيء عليه والا ولان روايتان عنهما والثالث قول محمد خاصة لان الزام ما لا يقدر عليه محال ولذا لا يوصى اذا لم يقدر على قضاء رمضان ولهما على طريقة الحاكم ان النذر سبب ملزم بخلاف الفعل عقيبهما وانما التأخير لتسهيل الاداء لانه لا بد من التمكن من الاداء لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ولهما على طريقة الفتاوى ان اللزوم اذا لم يظهر في حق الاداء يظهر في حلقه وهو الاطعام فاذا ثبت هذا فنقول اذا نذر شهر غير معين ثم أقام بعد النذر أياماً فادرا على الصوم فلم يصم فعندهما يلزمه الوصية بجميع الشهر على كلا الطريقتين وقال محمد وزفر لقدر ما قدر وجهه قولهما على طريق الحاكم ان ما أدركه صالح لصوم كل يوم من أيام النذر فاذا لم يصم جعل كالقادر على الجميع فوجب الايصاء وعلى طريقة الفتاوى النذر ملزم في الذمة الساعة ولا يستترط امكان الاداء وفائدة الخلاف اذا صام ما أدرك فعلى الاول لا يجب

الإمام الباقر عليه السلام في النذر لا يجب ومثله لو نذر ليلا صوم شهر غير معين ومات في الليل لا يجب الا يصام على الاول لعدم الادراك ويجب على الثاني ولو أوجب على نفسه صوم رجب ثم أقام أياما ولم يصم فقدم أه ما في السراج لمخصا به علم وجه الفرق بين النذر المعين والمطلق ثم قال في السراج مريض لا يقدر على الصوم نذر صوم رجب ثم دخل رجب وهو مريض ثم صبح بعده يوما أو يومين فلم يصم ثم مرض ومات فعليه الا يصام بجميع الشهر أما على طريقة التناوي فظاهر وكذا على طريقة الحماكم لان تجزؤج الشهر المعين وصحته بعده وجب عليه صوم شهر مطلق فاذا لم يصم فيه وجب عليه الا يصام بجميع الشهر كما في النذر المطلق اذا بقي يوما أو يومين يقدر على الصوم ولم يصم ثم مات أه (قوله لكان أشمل الخ) أجاب في النهر بان من أفطر متعمدا فوجوبها عليه بالاولى على ان الفصل معقود للعوارض (قوله بل أراد بالولي) كذا في بعض النسخ وفي بعضها بدون بل (قوله وكذا كفارة اليمين والقتل الخ) كذا في الزيلعي والدرر ٣٠٦ قال في الشرع نبالية أقول لا يصح تبرع الوارث في كفارة القتل بشئ لان الواجب فيها ابتداء

مات بعد ما صبح يوما يلزمه الا يصام بجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صبح وفصل الطحاوي فقال ان لم يصم اليوم الذي صبح فيه لزمه الكل وان صامه لا يلزمه شئ كالمرضى في رمضان اذا صبح يوما فصامه ثم مات لا يلزمه شئ اتفاقا لانه بالصوم تعين انه لا يصلح فيه قضاء يوم آخر بخلاف ما اذا لم يصمه حيث لا يلزمه الكل كما قدمناه على قول الطحاوي لان ما قدر فيه صالح لقضاء اليوم الاول والوسط والاخير فلما قدر على قضاء البعض فكانه قدر على قضاء الكل اليه أشار في البدائع وغاية البيان وفي الولوالجية ولو أوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو مريض ثم مات قبل ان يصم لم يجب عليه لانه لم يجب عليه اداء الأصل فلا يجب اداء البديل ولو أوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو صحيح فعاش عشرة أيام ثم مات أطعم عنه الشهر كله لان الاعتكاف مما لا يتجزأ (قوله ويطعم ولهم ما لكل يوم كالفطرة بوصية) أي يطعم ولي المريض والمسافر عنه ما عن كل يوم أدركه كصدقة الفطر اذا أوصياه لانهم لما عجزوا عن الصوم الذي هو في ذمتهم ما التحقوا بالشيخ الفاني دلالة لقياسا فوجب عليهما الا يصام بقدر ما أدركا فيه عدة من أيام أخر كما في الهداية ولو قال ويطعم ولي من مات وعليه قضاء رمضان لكان أشمل لان هذا الحكم لا يخص المريض والمسافر ولا من أفطر لعذر بل يدخل فيه من أفطر متعمدا ووجب القضاء عليه بل أراد بالولي من له ولاية التصرف في ماله بعدموته فيدخل وصيهما وأراد بتشبيهه بالفطرة كالكفارة التشبيه من جهة المقدار بان يطعم عن صوم كل يوم نصف صاع من بر أو زبيب أو صاعا من تمر أو شعير لا التشبيه مطلقا لان الاباحة كافية هنا ولهذا عبر بالاطعام دون الاتاه دون صدقة الفطر فان الركن فيها التملك ولا تكفي الاباحة وقيد بالوصية لانه لو لم يأمر لا يلزم الورثة شئ كالزكاة لانها من حقوق الله تعالى ولا بد فيها من الايصاء ليتحقق الاختيار الا اذا مات قبل أن يؤدي العشر فانه يؤخذ من تركته من غير ايصاء لشدة تعلق العشر بالعين كذا في البدائع من كتاب الزكاة في مسألة اذا باع صاحب المال ماله قبل اداء الزكاة ومع ذلك لو تبرع الورثة أجزاءه ان شاء الله تعالى وكذا كفارة اليمين والقتل اذا تبرع الوارث بالاطعام

عق رقبة مؤمنة ولا يصح اعتاق الوارث عنه كما ذكره والصوم فيها بديل عن الاعتاق لا يصح فيه الغدية كما يأتي أه ومثله في العزيمة معترضا على صاحب الدرر والزيلعي وادعى ان الزيلعي وهم في فهم كلام الكافي وعبارة

ويطعم ولهم ما لكل يوم كالفطرة بوصية

الكافي على ما في شرح الشيخ اسمعيل على معسر كفارة عيب أو قتل وعجز عن الصوم لم تجز الغدية كتمتع عجز عن الدم والصوم لان الصوم هنا بديل ولا بدل للبديل وان مات وأوصى بالتكفير صبح من ثلثه وصح التبرع في الكسوة والاطعام لان الاعتاق

بلا ايصاء الزام الولاء على الميت ولا الزام في الكسوة والاطعام انتهت وأنت خير بانها نص فيما قاله الزيلعي وأما والدسوة ما ادعاه في العزيمة من ان الموضوع في كلام الكافي هو الكفارة مطلقا ولم يقع في سياق كلامه ذكر كفارة عيب أو قتل وهما قد اشتركا في مسألة الاعتاق ذهل الزيلعي عن حقيقة الحال فساق كلامه على تعلق هذه المسئلة بهما وقال ما قال أه فبعد ولا ينافي ذلك ما سياتي في شرح قوله وللشيخ الفاني من انه لو وجبت عليه كفارة عيب أو قتل لا تجوز له الغدية لان الصوم هنا بديل عن غيره فان ذلك في المحي وما هنا فيما اذا تبرع عنه الولي فيصح لعدم امكان الاصل لعدم امكان الاعتاق لما فيه من الزام كما بسطه الشيخ اسمعيل في الجواب عن الدرر وفي الامداد في فصل اسقاط الصلاة ولزم عليه يعني من أفطر في رمضان الوصية بما قدر عليه وبقي في ذمته حتى أدركه الموت وأوصى بغدية ما عليه من صيام فرض رمضان وكذا صوم كفارة عيب وقتل خطأ وظهار وجناية على احرام وقتل محرم صيدا أو صوم مندور فيخرج عنه وليه من ثلث ما ترك أه فقد نص على جواز الايصاء بذلك وحينئذ فلا مانع من التوفيق

والكسوة يجوز ولا يجوز التبرع بالاعتاق لمساقيه من الزام الولاء لميت بغير رضاه وأشار بالصيغة الى انه معتبر من ثلث ماله صرح به قاضيان في فتاواه والى ان الصلاة كالصوم يجامع انهما من حقوقه تعالى بل أولى لكونها أهم ويؤدى عن كل وتر نصف صاع لانه فرض عند الامام كذافي غاية البيان ويعتبر كل صلاة بصوم يوم على الصحيح والى ان سائر حقوقه تعالى كذلك مالياً كان أو بدنياً عبادة محضة أو فيه معنى المؤنة كصدقة الفطر أو عكسه كالعشر أو مؤنة محضة كالنفقات أو فيه معنى العقوبة كالكفارات والى ان الولي لا يصوم عنه ولا يصلى لمحدث النساء لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلى أحد عن أحد وقيدنا بكونهما ادر كعدة من أيام أخر اذ لو ما قبله لا يجب عليهم الا ايصالهما مقدمناه لكن لو أوضياه صحت وصيتهما لان صحته لا تتوقف على الوجوب كذافي البدائع وأشار أيضاً الى انه لو أوجب على نفسه الاعتكاف ثم مات أطعم عنه لكل يوم نصف صاع من حنطة لانه وقع الياس عن ادائه فوقه القضاء بالطعام كالصوم في الصلاة كذا ذكره الولوالجي في فتاويه فالْحاصل ان ما كان عبادة بدنية فان الوصى يطعم عنه بعد موته عن كل واجب كصدقة الفطر وما كان عبادة مالية كالزكاة فانه يخرج عنه القدر الواجب عليه وما كان مركباً منهما كالجاء فانه يصح عنه رجلاه من مال الميت (قوله وقضيا ما قدر بلا شرط ولاء) أى لا يشترط التتابع في القضاء لاطلاق قوله تعالى فعدة من أيام أخر والذي في قراءة أبى فععدة من أيام أخر متتابعة غير مشهور لا يزداد مثله بخلاف قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فانها مشهورة فيزاد كذافي النهاية والكافي لكن المستحب التتابع وأشار بطلانه الى ان القصاء على التراخي لان الأمر فيه مطلق وهو على التراخي كما عرف في الأصول ومعنى التراخي عدم تعيين الزمن الاول للفعل ففي أى وقت شرع فيه كان ممثلاً ولا اثم عليه بالتأخير ويتضيق عليه الوجوب في آخر عمره في زمان يتمكن فيه من الاداء قبل موته ولهذا قال أصحابنا انه لا يكره له عليه قضاء رمضان أن يصوم متطوعاً ولو كان الوجوب على الفور يكره له التطوع قبل القضاء لانه يكره له تأخير الواجب عن وقته المضيق ولهذا اذا أخر قضاء رمضان حتى دخل آخر فلا دية عليه لكونها تجب خافاً عن الصوم عند العجز ولم يوجد لقدرته على القضاء ولهذا قال (فاذا جاء رمضان آخر قدم الاداء على القضاء) لانه في وقته وهو لا يقبل غيره و يصوم القضاء بعده وهذا بخلاف قضاء الصلوات فانها على الفور ولا يباح التأخير الا بعذر ذكره الولوالجي (قوله وللحامل والمرضع اذا خافتا على الولد أو النفس) أى لهما الفطر دفعا للعجز ولقوله صلى الله عليه وسلم ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحامل والمرضع الصوم قيساً بالخوف بمعنى غلبة الظن بتجربة أو اخبار طبيب حادق مسلم كافي الفتاوى الظهيرية على ما قدمناه لانها لو لم تخف لا يرخس لها النظر وانما لا يجوز افطاره بسبب خوف هلاك ابنه في الاكراه لان العذر في الاكراه جاء من قبل من ليس له الحق فلا يعذر لصيانة نفس غيره بخلاف الحامل والمرضع وهناك فرق آخر مذكور في النهاية وأطلق المرضع ولم يقيد بها ليفيد انه لا فرق بين الام والظئر أما الظئر فلان الارضاع واجب عليها بالعقد وأما الام فسلوجوبه ديانة مطلقاً وقضاء اذا كان الاب معسراً أو كان الولد لا يرضع من غيرها وهذا يدفع ما في الذخيرة من أن المراد بالمرضع الظئر لا الام فان الاب يستأجر غيرها وانما قال اذا خافتا على الولد ولم يقل كالقصورى اذا خافتا على أنفسهما أو ولدتهما لانه لا يشمل المستأجر اذ لا ولد لها كذا قيل وقد قيل انه ولد لها من الرضاع لان المفرد المضاف يعم سواء كان مضافاً لمفرد أو غيره كما صرحوا به فيشمل الولد الذي ولدته والذي أرضعته لانه ولدها شرعاً وان كان ولدها مجازاً

وقضيا ما قدر بلا شرط ولاء فاذا جاء رمضان قدم الاداء على القضاء وللحامل والمرضع ان خافتا على الولد أو النفس بما روي الله تعالى أعلم وبه ينسفع ما في حاشية مسكن عن الاقصر أى من ان مرادهم بالقتل قتل الصيد لا قتل النفس لانه ليس فيه اطعام اه فلينأمل وليراجع كي يظهر الحق (قوله وهناك فرق آخر مذكور في النهاية) وهو ان الحامل والمرضع مأمورة بصيانة الولد مقصود اولاً يتأتى بدون الافطار عند الخوف فكانت مأمورة أيضاً بالافطار والامر به مع الكفارة التي بناؤها على الزجر عنه لا يجتمعان بخلاف الاكراه فان كل واحد غير مأمور قصداً بصيانة غيره بل نساء الامر هناك من ضرورة حرمة القتل والحكم بتفاوت بتفاوت الامر القصدى والضمنى (قوله وقد قيل انه ولد لها من الرضاع الخ) قال في النهر لا يخفى ان هذا لما يتم ان لو أرضعته والحكم أعم من ذلك فانها بمجرد العقد لو خافت على الولد جازاها الفطر

لغة والواو في قوله والمرضع بمعنى أولان هذا الحكم ثابت لكل واحد منهما على الانفراد كذا في
 النهاية والحامل هي التي في بطنها ولد والمرضع هي التي لها اللبن ولا يجوز ادخال التاء في أحدهما كما
 في حائض وطالق لأن ذلك من الصفات الثابتة لا الحادثة إلا إذا أريد الحدوث فإنه يجوز ادخال التاء
 بأن يقال حائضة الآن وغدا كذا في غاية البيان ولم أر من صرح بأن الحامل والمرضع إذا ما ناقبل
 أن يزول خوفهما على الولد أو على أنفسهما أنه لا يلزمهما القضاء كالمريض والمسافر لكن صرح في
 البدائع بأن للقضاء شرائط منها القدرة على القضاء وهو بمجموعه يتناول الحامل والمرضع فعلى هذا
 إذا زال الخوف أياما لم يجرهما بقدره بل ولا خصوصية فإن كل من أفطر لعذر ومات قبل زواله لا يلزمه
 شيء فيدخل المكره والأقسام الثمانية المتقدمة (قوله وللشيخ الفاني وهو يفدى فقط) أي له
 الفطر وعليه الفدية وليست على غيره من المريض والمسافر والحامل والمرضع لعدم ورود نص فيهم
 وو روده في الشيخ الفاني وهو الذي كل يوم في نقص إلى أن يموت وسمى به أمالانه قرب من الفناء أولانه
 فنبت قوته وانما لزمته باعتبار شهوده للشهر حتى لو تحمل المشقة وصام كان مؤديا وانما أبيع له
 الفطر لاجل المخرج وعذره ليس بعرض الزوال حتى يصار إلى القضاء فوجب الفدية لكل يوم
 نصف صاع من بر أو زبيب أو صاعا من تمر أو شعير كصدقة الفطر لكن يجوز هنا طعام الإباحة
 أكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر كما قدمناه كذا في فتح القدير وفتاوى قاضيهان وفي معراج
 الدراية ولا يجوز في الفدية الإباحة لأنها تنبئ عن عتلك اه وهو مخالف لما قدمناه ويحمل ما في
 المعراج على الفدية في الحج ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء لأن شرط الحلفية استمرار العجز في
 الصوم وانما قيدناه بالخروج المتميم إذا قدر على الماء لا تبطل الصلوات المؤداة بالتميم لأن خلفية التيمم
 مشروط بمجرد العجز عن الماء لا بقيد دوامه وكذا خلفية الأشهر عن الإقراء في الاعتداد مشروط
 بانقطاع الدم مع سن اليأس لا بشرط دوامه حتى لا تبطل الانكحة الماضية بعود الدم على ما قدمناه
 في الحيض وفي الكافي وشرط الحلفية استمرار العجز كما في اليمين وفي صوم دم المتعة وغيرها قد تختلف
 لقيام الدليل اه وأشار المصنف فيما سبق من أن المسافر إذا لم يدرك عدة فلا شيء عليه إذا مات إلى
 أن الشيخ الفاني لو كان مسافرا فأتى قبل الإقامة لا يجب عليه الإصاء بالفدية لأنه يخالف غيره
 في التخفيف لافي التغليظ لكن ذكره الشارحون بصيغة قيل ينبغي أن لا يجب مع أن الأولى الجزم به
 لاستفادته مما ذكرناه ولعلها ليست صريحة في كلام أهل المذهب فلم يجز مواهبها ولأن الفدية لا تجوز
 إلا عن صوم هو أصل بنفسه لا بدل عن غيره فجازت عن رمضان وقضائه والنذر حتى لو نذر صوم
 إلا بدفعه عن الصوم لا شغاله بالمعيشة له أن يطعم ويفطر لأنه استيقن أن لا يقدر على قضائه وإن لم
 يقدر على الإطعام لعسريته يستغفر الله تعالى وإن لم يقدر لشدة الحر كان له أن يفطر ويقضيه في الشتاء
 إذا لم يكن نذرا لا بد ولو نذر صوما معينا فلم يصم حتى صار فانيا جازت له الفدية ولو وجبت عليه
 كفارة يمين أو قتل فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم أو لم يصم حتى صار شيخا كبيرا
 لا تجوز له الفدية لأن الصوم هنا بدل عن غيره ولأنه لا يجوز المصير إلى الصوم إلا عند العجز عما يكفر
 به من المال كذا في فتح القدير وفي فتاوى قاضيهان وغاية البيان وكذا لو حلق رأسه وهو محرم
 عن أذى ولم يجد نسكا يذبحه ولا ثلاثة أصع حنطة يفرقها على ستة مساكين وهو فاني لا يستطيع
 الصيام فاطم عن الصيام لم يجز له بدل وفي القنية ولو تصدق الشيخ الفاني بالليل عن صوم الفدية
 يجزئه وفي فتاوى أبي حفص الكبير إن شاء أعطى الفدية في أول رمضان بمسرة وإن شاء أعطاها

وللشيخ الفاني وهو يفدى فقط

(قوله والمرضع هي التي لها اللبن الخ) قال في النهر المرضع هي التي شأنها الارضاع وإن لم تباشر والمرضعة هي التي في حال الارضاع ملقمة ثديها الصبي وهذا الفرق مذكور في الكشف وبه اندفع ما في غاية البيان من أنه لا يجوز ادخال التاء في أحدهما الخ (قوله وانما قيدناه) أي بقوله في الصوم

في آخره بكرة وعن أبي يوسف لو أعطى نصف صاع من بر عن يوم واحد لمساكين يجوز قال الحسن وبه
 نأخذ وان أعطى مسكينا صاعا عن يومين فعن أبي يوسف روايتان وعند أبي حنيفة لا يجزئه كالا طعام
 في كفارة اليمين وفي الفتاوى الظهيرية استشهدا بالكون البديل لا بديل له وذكر المصدر الشهيد
 اذا كان جميع رأسه مجروحاً فربط الجبيرة لم يجب عليه ان يمسح على الجبيرة لان المسح بديل عن الغسل
 والبديل لا بديل له وقال غيره يجب عليه ان يمسح لان المسح هنا أصل منصوص عليه لا بديل عن غيره
 اهـ (قوله وللتطوع بغير عذر في رواية ويقضى) أي له الفطر بعذر وبغيره وادأ فطر قضى ان كان
 نفلاً قصد باو هذه الرواية عن أبي يوسف وظاهر الرواية انه ليس له الفطر الا من عذر وصححه في المحيط
 وانما اقتصر على هذه الرواية لانها أرجح من جهة الدليل ولهذا اختارها المحقق في فتح القدير وقال
 ان الأدلة تطافرت عليها وهي أوجه ثم اختلف المشايخ على طاهر الرواية هل الضيافة عذراً ولا قيل نعم
 وقيل لا وقيل عذر قبل الزوال لا بعده الا اذا كان في عدم الفطر بعده عقوب لا حداً للدين لا غيرهما
 حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطر ولا يفطر وقيل ان كان صاحب الطعام يرضى بمجرد
 حضوره وان لم يأكل لا يباح الفطر وان كان يتأذى بذلك يفطر كذا في فتح القدير ولم يجمع شيئاً كما ترى
 وفي الكافي والظاهر انها عذر وصحح قاضيان في شرح الجامع الصغير من أحكام الحلوة ان الضيافة
 عذر وفي الفتاوى الظهيرية قالوا والصحيح من المذهب انه ينظر في ذلك ان كان صاحب الدعوة
 ممن يرضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الافطار لا يفطر وقال شمس الأئمة المحلواني أحسن ما قيل
 في هذا الباب انه ان كان يثيق من نفسه القضاء يفطر دفعا للآذى عن أخيه المسلم وان كان لا يثيق
 لا يفطر وان كان في ترك الافطار أذى أخيه المسلم وفي مسألة اليمين يجب أن يكون الجواب على هذا
 التفصيل اهـ وفي موضع آخر منها وان كان صائماً عن قضاء رمضان يكره له ان يفطر لان له حكم
 رمضان اهـ ولهذا لا يفطر لو حلف عليه رجل بالطلاق ليفطر كذا في المحيط وفي النهاية الاظهر
 ان الضيافة عذر وفي البرازية لو حلف بطلاق امرأته ان لم يفطر ان نفلاً أفطر وان قضاء لا والاعتماد
 على انه ية فطر فيها ولا يحسنه واذ قلنا بان الضيافة عذر في التطوع تكون عذراً في حق الضيف
 والمضيف كذا في شرح الوقاية وأطلق في قضاء التطوع فشم ما اذا كان فطره عن قصد أو لا بان
 عرض المحيض للصائمة المتطوعة في أصح الروايتين كذا في النهاية وقيد بالنفل بكونه قصدياً لانه
 لو شرع على ظن انه عليه ثم علم انه لا شيء عليه كان متطوعاً واحسن ان يئمه فان أفطر لا قضاء عليه
 كذا في المحيط وغيره وقيد به صاحب الهداية في التجنيس بان لا يمضي عليه ساعة من حين ظهر بان
 لا شيء عليه وان مضى ساعة ثم أفطر فعليه القضاء لانه لما مضى عليه ساعة صار كأنه نوى في هذه
 الساعة فاذا كان قبل الزوال صار شارعاً في صوم التطوع فيجب عليه ثم قال اذا نوى الصوم للقضاء
 بعد طلوع الفجر حتى لا تصح نيته عن القضاء يصير صائماً وان أفطر يلزمه القضاء كما اذا نوى
 التطوع ابتداء وهذه ترد اشكالاً على مسألة المظنون اهـ وقد تقدم الكلام عليه عند قوله وما
 بقي لم يجز الابنية معينة وفي البسائر اذا شرع في صوم الكفارة ثم أسرف في حلاله لا قضاء عليه وفي
 الفتاوى الظهيرية ويكره للعبد وللأجير والمرأة أن يتطوع بالصوم الا أن يأذن من له حق فيه ومن
 له الحق له أن يفطره وفي الولو الجبيرة وابنة الرجل وقرباته تتطوع بدون اذنه لانه لا يفوت حقه
 اهـ وقيد في المحيط والولو الجبيرة كراهة صوم المرأة بان يضر بالزوج اما اذا كان لا يضره بأن كان
 صائماً أو مضاً فله ان تصوم وليس له منعها لانه ليس فيه ابطال حقه بخلاف العبد والمذبر وأم

وللتطوع بغير عذر في
 رواية ويقضى

(قوله فاذا كان قبل
 الزوال صار شارعاً) المراد
 به قبل الضحوة الكبرى
 ومفهومه انه اذا كان
 بعد الزوال أي بعد
 نصف النهار لا يجب عليه
 القضاء اذا قطعه سواء
 قطعه في الحال أو بعد
 ساعة وهو ظاهر قاله
 بعض الفضلاء

الولد والامة فانه ليس لهم الصوم بغير اذن المولى وان لم يضربه لان منافعهم مملوكة للمولى بخلاف المرأة فان منافعها غير مملوكة للزوج وانما له حق الاستمتاع بها وتقضى المرأة اذا اذن لها الزوج أو بانت منه ويقضى العبد اذا اذن له المولى أو أعتق وقيد كراهة صوم الاجير ايضا بكون الصوم يضرم بالمستأجر في الخدمة فان كان لا يضرم له أن يصوم بغير اذنه اه وفي البرازية قالوا يباح الفطر لاجل المرأة أى لا يمنع صوم النفل صحة الحلو وفي النظم الافضل ان يفطر للضيافة ولا يقول أنا صائم لئلا يقف على سره أحد وفي فتاوى فاضل خان لا يصوم المملوك تطوعا الا باذن المولى الا اذا كان غائبا ولا ضرر له في ذلك اه وهو خلاف ما في المحيط وان أحرمت المرأة تطوعا بغير اذن الزوج قالوا له أن يحلها والاجير اذا كان يضرمه الخدمة وكذا في الصلوات وكذا في فتاوى فاضل خان والحاصل ان الصوم واجب والصلوة سواء والا طهر من هذا كله اطلاق ما في الظهيرية في المرأة والعبد لان الصوم يضرم بيد المرأة ويهزلها وان لم يكن الزوج الا أن يطؤها والعبد منافعه مملوكة للمولى فليس له الصوم مطلقا بغير اذنه ولو كان المولى غائبا فانه لم يكن مبقى على أصل الحرية في العبادات الا في الفرائض وامافي النوافل فلا وفي القنية وللزوج ان يمنع زوجته عن كل ما كان الايجاب من جهتها كالنطوع والنذر والعين دون ما كان من جهته تعالى كفصاء رمضان وكذا العبد الا اذا طاهر من امرانه لا يمنعه من كفارة الظهار بالصوم لتعلق حق المرأة به ثم اعلم ان افساد الصوم أو الصلاة بعد الشروع فيها مكروه نص عليه في غاية البيان وليس بحرام لان الدليل ليس قطعي الدلالة كما أوضحه في فتح القدير (قوله ولو بلغ صبي أو أسلم كافر أمسك يومه ولم يقض شيئا) فالامساك قضاء لحق الوقت بالتشبه وعدم القضاء لعدم وجوب الصوم عليها فيه وأطلق الامساك ولم يبين صفة للاختلاف فيه والاصح الوجوب لموافقته للدليل وهو ما ثبت من أمره عليه الصلاة والسلام بالامساك لمن أكل في يوم عاشوراء حين كان واجبا وأطلق في عدم القضاء فشمع ما اذا أفطرا في ذلك اليوم أو صاماه وسواء كان قبل الروال أو بعده لان الصوم لا يتجزى وجوبا كاملا لا يتجزى آداء وأهلية الوجوب منعذمة في أوله فلا يجب وقيد بالصوم لانه لو بلغ أو أسلم في أثناء وقت الصلاة أو في آخره وجبت عليه اتفاقا وهو قياس زفر وفرق أئمتنا بين الصوم والصلاة بان السبب في الصلاة الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عنده وفي الصوم الجزء الاول هو السبب والاهلية معدومة عنده قال في فتح القدير وعلى هذا فقولهم في الاصول الواجب المؤقت قد يكون الوقت فيه سببا للمؤدى وظرفه كوقت الصلاة أو سببا ومعيارا وهو ما يتبع فيه مقدراه كوقت الصوم تساهل اذ يقتضى ان السبب تمام الوقت فيهما وقد بان خلافه ثم على ما بان من تحقيق المراقدين ان لا يجب الامساك في نفس الجزء الاول من اليوم لانه هو السبب للوجوب والالزم سبق الوجوب على السبب للزوم تقدم السبب فالإيجاب فيه يستدعى سببا سابقا والغرض خلافه ولو لم يستلزم ذلك لزم كون ما ذكره في وقت الصلوات من ان السببية تضاف الى الجزء الاول فان لم يؤد عقبه انتقلت الى ما يلي ابتداء الشروع فان لم يشرع الى الجزء الاخير تفررت السببية فيه واعتبر حال المكلف عنده تكلف مستغنى عنه اذ لا داعي لجعله ما يليه دون ما يقع فيه اه وقد يقال ان قولهم يقتضى ان السبب تمام الوقت مسلم لو سكتوا وهم قد صرحوا بان لا يمكن جعل كل الوقت سببا في الصلاة وذكرنا ان السببية تنتقل من جزء الى جزء وقوله ثم على ما بان الى آخره فيه بحث اما على اختيار شمس الاثنية السرخسي من ان السببية للباقي والايام فقد وجد السبب بالليلة فالامساك انما وجب في الجزء الاول باعتبار سبق

ولو بلغ صبي أو أسلم كافر أمسك يومه ولم يقض شيئا (قوله والا طهر من هذا كله الخ) قال في النهر وعندى ان احالة المنع على الضرر وعدمه على عدمه أولى للقطع بان صوم يوم لا يهزلها فلم يبق الامنع عن وطئها وذلك اضرام به فان انتفى بان كان مريضا أو مسافرا جاز

السبب عليه وهو الليل واما على اختيار غيره من ان السببية خاصة بالايام وان الليالي لا تدخل لها في السببية فلان لزوم تقدم السبب انما هو عند الامكان اما عند عدم الامكان فلا والصوم منه لان وقته معياره مقدر به يزيد بزيادته وينقص بنقصه فلا يمكن أن يكون الجزء الاول خاليا عن الصوم ليكون سببا متقدما ولا يمكن أن يكون ما قبله سببا لعدم الصلاحية فلزم فيه مقارنة السبب للسبب وقد صرح بان السبب في الصوم مقارنة للسبب صاحب كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام البرزوي بخلاف وقت الصلاة فانه طرف وامكن تقدم السبب على الحكم حتى لو لم يمكن بان شرع في الجزء الاول سقط اشتراط تقدم السبب وجوزت المقارنة اذ لا يمكن جعل ما قبل الوقت سببا وذكر بعض المتأخرين من الاصوليين ان السبب في الصوم اليوم الكامل لا الجزء منه ولا شك في المقارنة على هذا وأشار المصنف بالمسئلة الى أصل وهو ان كل من صار في آخر النهار بصفة لو كان في أول النهار عليها للزوم الصوم فعليه الامساك كالمحائض والنفساء تطهر بعد طلوع الفجر أو معه والمجنون يفيق والمريض يبرأ والمسافر يقدم بعد الزوال أو الاكل والذي أفطر عمدا أو خطأ أو مكرها أو كل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان أو أفطر وهو يرى ان الشمس قد غربت أو تسهر بعد الفجر ولم يعلم ومن لم يكن على تلك الصفة لم يجب الامساك كما في حالة الحيض والنفساء ثم قيل للمحائض تأكل سرا لاجرها وقيل تأكل سرا وجهرا للمريض والمسافر الا كل جهرا كذا في النهاية وغير في فتح القدير عبارة هذا الاصل فقال كل من تحقق بصفة في أثناء النهار أو امارن ابتداء وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فانه يجب عليه الامساك تسبها قال وقلنا كل من تحقق ولم نقل من صار بصفة الى آخره يعني كما في النهاية لا يشمل من أكل عمدا في نهار رمضان لان الصيرورة للدخول ولولا امتناع ما يليه ولا يتحقق المقادير ما فيه اه والمحاصل ان من أكل عمدا في نهار رمضان لم يدخل تحت عبارة النهاية باعتبار انه لم يتجدد له حالة بعد فطره لم يكن عليها قبله وكلمة صار تفيد التحول من حالة الى أخرى بخلاف تحقق ولا يخفى ان ما هرب منه وقع فيه لانه وان غير صار الى تحقيق أي بكلمة لو المفيدة لا تمنع ما يليه المفيدة ان الصفة لم تكن موجودة أول اليوم فلا يشمل كلامه من أكل عمدا فليست أمثل فظهر من هذا ان من كان أهلا للصوم في أوله لم يكن أكل عمدا لا يدخل تحت الضابط أصلا على كل منهما وانما أدرجوه في هذا الاصل وان لم يدخل تحته باعتبار ان حكمه وجوب الامساك تشبها فهو مثله لان غرضهم بيان الاحكام وعبارة البدائع أولى وهي اما وجوب الامساك تشبها بالصائمين فكل من كان له عذر في صوم رمضان في أول النهار مانع من الوجوب أو مبيح للفطر ثم زال عذره وصار بحال لو كان عليه في أول النهار لو جب عليه الصوم لا يباح له الفطر كالصبي اذا بلغ والكافر اذا أسلم والمجنون اذا أفاق والمحائض اذا طهرت والمسافر اذا قدم وكذا كل من وجب عليه الصوم لوجوبه لوجوب والاهلية ثم تعذر عليه المضى بان أفطر متعمدا أو أصبح يوم الشك مفطرا ثم تبين انه من رمضان أو تسهر على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين انه طالع فانه يجب عليه الامساك تشبها اه فقد جعل لوجوب الامساك أصلا وجعل بعض الفروع مخرجة على أصل وبعضها على آخر فلا يراد أصلا والله الموفق وفي الفتاوى الظهيرية صبي بلغ قبل الزوال ونصراني أسلم ونويا الصوم قبل الزوال لا يجوز صومه ما عن الفرض غير ان الصبي يكون صائما عن التطوع بخلاف الكافر لفقد الاهلية في حقه وعن أبي يوسف ان الصبي يجوز صومه عن الفرض وقيل جوابه في الكافر كذلك اليه

(قوله وعبارة البدائع الى قواه وفي الفتاوى الظهيرية) سقط من بعض النسخ

(قوله أو مسافر أقضاه كله) قال في النهر كذا قالوا وينبغي أن يقيد بمسافر يضره الصوم إماما من لا يضره فلا يقضى ذلك اليوم جملا لامره على الصلاح لما مر من أن ٣١٢ صومه أفضل وقول بعضهم أن قصد صوم الغد في الليالي من المسافر ليس بظاهر

ممنوع فيما إذا كان لا يضره قال الشنقي وهو - هذا إذا لم يذكر أنه نوى أم لا أما إذا علم أنه نوى فلا شك في الصحة وإن علم أنه لم ينو فلا شك في عدمها (قوله) وعن محمد أنه فرق بينهما أي قال إن بلغ مجنوننا ثم نوى المسافر الإفطار ثم قدم ونوى الصوم في وقته صح ويقضى باغما سوى يوم حدث في ليلته ويجنون غير ممتد

أفاق في بعض الشهر ليس عليه قضاء ماضى وروى هشام عن أبي يوسف أنه قال في القياس لا قضاء عليه ولكن استحسن فأوجب عليه قضاء ماضى من الشهر لأن المجنون الأصلي لا يفارق العارض في شيء من الأحكام وليس فيه رواية عن أبي حنيفة واختلف فيه المتأخرون على قياس مذهبه والأصح أنه ليس عليه قضاء ماضى كذا في المبسوط كذا في العناية وفي مواهب الرحمن والزمان بالقضاء لو أدق بعضه ولم نسقطه إلا في الأصلي على الأصح اه لكن في شرح

أشار في المنتقى ثم في ظاهر الرواية فرق بين هذا وبين المجنون إذا أفاق في نهار رمضان قبل الزوال ولم يكن أكل شيئا ونوى الصوم جاز عن الفرض لأن المجنون إذا لم يستوعب كان بمنزلة المريض والمريض لا ينافي وجوب الصوم بخلاف الصبي والكفر والحيض لأنها منافية للصوم اه (قوله ولو نوى المسافر الإفطار ثم قدم ونوى الصوم في وقته صح) أن نوى قبل انتصاف النهار لأن السفر لا ينافي أهلية الوجوب ولا صحة الشروع أطلق الصوم فشمل الفرض الذي لا يشترط فيه التبييت والنفل وحيث أفاد صحة صوم الفرض لزم عليه صومه إن كان في رمضان لزوال المرخص في وقت النية ألا ترى أنه لو كان مقيما في أول اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر ترجحا بجانب الإقامة فهذا أولى إلا أنه إذا أفطر في المستثنين لا كفارة عليه لتتمام شبهة المبيع وكذا لو نوى المسافر الصوم ليلا وأصبح من غير أن ينقض عزيمته قبل الفجر ثم أصبح صائما لا يحمل فطره في ذلك اليوم ولو أفطر لا كفارة عليه وأشار إلى أنه لو لم ينو الإفطار وانما قدم قبل الزوال والأكل والحكم كذلك بالاولى لأن الحكم إذا كان الصحة مع نية المنافي فحذف عدمها أولى ولأن نية الإفطار لا عبرة بها حتى لو نوى الصائم الفطر ولم يفطر لا يكون مفطرا وكذا لو نوى التكلم في الصلاة ولم يتكلم لا تفسد صلاته كافي الظهيرية (قوله ويقضى باغما سوى يوم حدث في ليلته) لأنه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل المحجى فيصير عذرا في التأخير لافي الاستقاط وانما لا يقضى اليوم الاول لوجود الصوم فيه وهو الامساك المقرون بالنية إذا ظهر وجودها منه ويقضى ما بعده لانعدام النية ولا فرق بين أن يحدث الاغما في الليل أو في النهار في أنه لا يقضى اليوم الاول وانما ذكر المصنف حدوته في ليلته لم يعلم حكم ما إذا حدث في اليوم بالاولى لوجود الامساك وهو ليس بمغسمى عليه وأشار إلى أن الاغما لو كان في شعبان قضاء كله لعدم النية والى أنه لو كان متهتكاً يعتاد الاكل في رمضان أو مسافر أقضاه كله لعدم ما يدل على وجود النية (قوله ويجنون غير ممتد) أي يقضيه إذا فاتته يجنون غير ممتد وهو أن لا يستوعب الشهر والممتد هو أن يستوعب الشهر وهو مسقط للخرج بخلاف ما دونه لأن السبب قد وجد وهو الشهر والأهلية بالذمة وفي الوجوب فائدة وهو صيرورته مطلوبا على وجه لا يخرج في أدائه بخلاف المستوعب فإنه يخرج في أدائه فلا فائدة فيه والاغما لا يستوعب الشهر عادة فلا خرج والا كان ربحا يموت فإنه لا يأكل ولا يشرب أطلقه فشمل المجنون الأصلي والعارض وهو ظاهر الرواية وعن محمد أنه فرق بينهما لأنه إذا بلغ مجنونا التحق بالصبي وانعدم الخطاب بخلاف ما إذا بلغ عاقلًا ثم جن وهذا مختار بعض المتأخرين ودخل تحت غير الممتد ما إذا أفاق آخر يوم من رمضان سواء كان قبل الزوال أو بعده فإنه يلزمه قضاء جميع الشهر خلافا لما في غاية البيان عن جيد الدين الضرير أنه قال إذا أفاق بعد الزوال في آخر يوم من رمضان لا يلزمه شيء وصححه في النهاية والظهيرية لأن الصوم لا يصح فيه كالليل اعلم أن المجنون ينافي النية التي هي شرط العبادات فلا يجب مع الممتد منه مطلقا للخرج وما لا يمتد جعل كالنوم لأن المجنون لا ينفى أصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي ثابتة له باعتبار آدميته حتى ورث ومالك وكان أهلا للشواب كان نوى صوم الغد بعد غروب الشمس فجن فيه ممسكا كله صح فلا يقضى لو أفاق بعده وصح اسلامه تبعاً وإذا كان المسقط المخرج لزم اختلاف الامتداد المسقط فقد رفي الصلاة بالزيادة على يوم وليلة عندهما وعند محمد بصيرورة الصلاة ستا وهو أقيس لكنهما

الجامع الصغير لقاضيخان وجواب الكتاب مطلقا فيجوز على إطلاقه وهو الصحيح نص عليه في المنتقى (قوله وصححه) أقاما في النهاية والظهيرية أي صححا ما في غاية البيان وكذا في العناية وفي المجتبى والمهرج وعليه الفتوى وهو مختار شمس الأئمة

وبإمسائك بلائسة صوم
وفطر ولو قدم مسافرا أو
ظهرت حائض أو تسحر
ظنه ليلا والفجر طالع
أو أفطر كذلك والشمس
حمة أمسك يومه وقضى
ولم يكفر كما كاه عمدا بعد
أكله ناسيا ونائمة ومجنونة
وطمئا

كافي الامداد ومشي عليه
مصححه في نور الايضاح
(قوله أراد بالظن الخ) قال
في النهر لا يصح ان يراد
بالظن هنا ما يع الشك اذ
لا يلائم قوله بعد وأفطر
كذلك والشمس حمة
كما ترى فالصواب ابقاؤه
على بابه غاية الامر انه لم
يتعرض لمسئلة الشك
(قوله لما في الفتاوى
الظهيرية الخ) قال في
النهز لا يخفى انه لا مطابقة
بين الدعوى والدليل اذ
خير الواحد المضاف الى
غالب الظن لا يوجب
اليقين اه وفيه بحث
فان كلام الظهيرية يفيد
ان غلبة الظن بالطلوع
لا توجب القضاء وليس
فوق غلبة الظن الا اليقين
فايجاب القضاء بانضمام
خير العدل الى غلبة الظن
مفيد لا فائدة ذلك اليقين
ومفيد انه ليس المراد
باليقين ما لا يحتمل
النقض أصلا فلا يحصل

أقاما الوقت مقام الواجب كافي المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره وفي الزكاة
باستغراق المحول وأبو يوسف جعل أكثره ككاهه وأما الصغير فقبل أن يعقل كالمجنون الممتد فاذا
عقل تأهل للاداء دون الوجوب الا الايمان وأما النائم فلا يكون النوم موجبا للعجز لزم تأخير خطاب
الاداء لأصل الوجوب ولذا وجب القضاء اذا زال بعد الوقت ولما كان لا يمتد غالبا لم يسقط به
شي من العبادات لعدم الحرج والأغناء فوقعه وان امتد في الصلوات بان زاد على يوم وليلة جعل عذرا
مسقطا لها دفعا للحرج لكونه غالبا ولم يجعل عذرا في الصوم لان امتداده شهر انا در فلم يكن في إيجابه
حرج وبهذا يظهر ان الاعذار أربعة صبا وجنون وانغناء ونوم وقد علم أحكامها والله الموفق للصواب
(قوله وبإمسائك بلائسة صوم وفطر) أي يجب القضاء لان المستحق هو الامسك بجهتة العبادة
ولا عبادة الا بالنية وأما حصة النصاب من الفقير فانها تسقط الزكاة بدون نيتها باعتبار وجودنية
القربة وفي غاية البيان وقد مر ان المغنى عليه لا يفضى اليوم الذي حدث الانغناء في ليلته لوجود
النية منه ظاهرا فلا بد من التأويل لهذه المسئلة وتأويلها أن يكون مريضا أو مسافرا لا ينوي
شيئا أو مهتكا اعتادا لا كل في رمضان فلم يكن حاله دليلا على عزيمته الصوم اه وكذا في النهاية
ورده في فتح القدير بانه تكلف مستغنى عنه لان الكلام عند عدم النية ابتداء لا بما يوجب
النسيان ولا شك انه أدري بحاله بخلاف من أغنى عليه فان الانغناء قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد
الافاقه فبني الامر فيه على الظاهر من حاله وهي وجود النية وأشار بوجوب القضاء فقط الى عدم وجوب
الكفارة لو أكل لانه غير صائم وهذا عند أبي حنيفة وعندهما كذلك ان أكل بعد الزوال وان أكل
قبل الزوال تجب الكفارة لانه فوت امكان التحصيل فصارت كفارة الغاصب (قوله ولو قدم
مسافرا أو ظهرت حائض أو تسحر يظنه ليلا والفجر طالع أو أفطر كذلك والشمس حمة أمسك يومه
وقضى ولم يكفر كما كاه عمدا بعد أكله ناسيا ونائمة ومجنونة وطمئا) لما قدمنا ان كل من صار أهلا
للزوم ولم يكن كذلك في أول اليوم فانه يجب عليه الامسك لانه وجب قضاء لحق الوقت لانه وقت
معظم وانما وجب القضاء على المسافر والحائض لما تقدم ان أصل الوجوب ثابت عليهم ما وانما
التأخر وجوب الاداء بخلاف الصبي اذا بلغ والكافر اذا أسلم فانه وان وجب عليهم الامسك أيضا لم
يجب القضاء لعدم الوجوب في حقهما أول الجزاء من اليوم كما بيناه وكذا الوتسحر وهو يظن بقاء الليل
فبان خلافه أو أفطر طائرا زوال اليوم فبان خلافه وجب الامسك قضاء لحق الوقت بالفدر الممكن
أو نفيا للثمة ووجب القضاء أيضا لانه حق مضمون بالمثل كافي المريض والمسافر ولا كفارة في هاتين
أيضا لان الجنابة قاصرة وهي جناية عدم التثبت الى أن يستيقن لاجنابة الافطار لانه لم يقصد
ولهذا صرحوا بعدم الاثم عليه كما قالوا في القتل الخطا الا اثم فيه والمراد اثم العقل وصرح بان فيه اثم
ترك العزيمة والمبالغة في التثبت حالة الرمي كذا في فتح القدير أراد بالظن في قوله ظنه ليلا التردد
في بقاء الليل وعدمه سواء ترجع عنده شيء أو لا فيدخل الشك فان المحكم فيه لو ظهر طلوع الفجر عدم
وجوب الكفارة كما لو ظن والافضل له أن لا يتسحر مع الشك وأراد بقوله والفجر طالع يتقن الطلوع
لما في الفتاوى الظهيرية ولو شك في ليلة مقمرة أو متغممة في طلوع الفجر يدع الاكل والشرب لقوله
عليه الصلاة والسلام دع ما يربك الى ما لا يربك ولو غلب على ظنه انه أكل بعد طلوع الفجر لا قضاء
عليه ما لم يخبره رجل عدل في أشهر الروايات وذكر البقال في كتاب الصلاة اذا غلب على ظنه انه أحدث
فلا وضوء عليه اه وقيد بقوله والفجر طالع لانه لو ظن أو شك فتسحر ثم لم يتبين له شيء لم يفسد

ذلك الا بالمشاهدة لا بخبر الواحد ولا اكثر الا اذا توازن (قوله وقوله ليلا ليس بقيد الخ) اعترضه في النهريانه انما قيد بالليل ليطابق قوله او تسحر اذا لحفاء ان التسحرا كل السحور وجعل تسحر بمعنى كل تكلف مستغنى عنه اه لكن الظاهر ان مراد المؤلف ان السحور غير قيد على انه لا تكلف في جعل التسحر بمعنى الاكل مطلقا هنا وتسميته تسحرا باعتبار ظنه والالزام ان لا يصح التعبير به هنا لتبين انه وقع نهارا واذا ظنه نهارا فيصح تسميته تسحرا ايضا باعتبار احتمال بقاء الليل تأمل (قوله دليل لظني) المناسب دليلان ظنيان او التصريح بخبر الاول بان يقول لان القول بالاستحباب دليل لظني (قوله ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلافا بين المشايخ) اقول ماسا في عن البدائع من تصحيح عدم وجوب الكفارة فيما اذا كان غالب رايه انها لم تغرب يقتضي تصحيح عدم الوجوب في الشك بالاولى (قوله ٣١٤ وفي البدائع ما يخالفه الخ) لا يقال يمكن دفع المخالفة بحمل ما في البدائع على ما اذا تبين

صومه لان الاصل بقاء الليل فلا يخرج بالشك وقوله ليلا ليس بقيد لانه لوطن الطلوع وأكل مع ذلك ثم تبين صحة ظنه فعليه القضاء ولا كفارة لانه بني الامر على الاصل فلم تكمل الجناية فلو قال ظنه ليلا ونهارا كان أولى وليس له ان يأكل لان غلبة الظن تعمل عمل اليقين وان أكل ولم يتبين له شيء قيل يقضيه احتياطاً وصححه في غاية البيان نافلاً عن التحفة وعلى ظاهر الرواية قيل لا قضاء عليه وصححه في الايضاح لان اليقين لا يزال الابعث له والدليل أصل ثابت يقيم وللحق في فتح القدير بحث فيه حسن حاصله ان المتيقن به دخول الليل في الوجود وأما الحكم ببقائه فهو ظني لان القول بالاستحباب والامارة التي بحيث توجب عدم ظن بقاء الليل دليل ظني فتعارض دليلان ظنيان في قيام الليل وعدمه فيتم اتزان فيعمل بالاصل وهو الليل وتماه فيه وأراد بالظن في قوله أو أفطر كذلك غلبة الظن لانه لو كان شاكا كتجب الكفارة كذا في المستصفى ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلافا بين المشايخ وان لم يتبين له شيء فعليه القضاء وفي التبيين في وجوب الكفارة روايتان وان تبين انه أكل قبل الغروب وجبت الكفارة وقيد بكونه ظن وجود المبيح لانه لو ظن قيام المحرم كان ظن ان الشمس لم تغرب فأكل فعليه القضاء والكفارة اذ لم يتبين له شيء أو تبين انه أكل قبل الغروب وان تبين انه أكل بالليل فلا شيء عليه في جميع ما ذكرنا كذا في التبيين وفي البدائع ما يخالفه ولغظه وان كان غالب رايه انها لم تغرب فلا شك في وجوب القضاء عليه واختلاف المشايخ في وجوب الكفارة فقل بعضهم تجب وقال بعضهم لا تجب وهو الصحيح لان احتمال الغروب قائم فكانت الشبهة ثابتة وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة فحاصله انه اما ان يظن أو يشك فان ظن فلا يخلو اما ان يظن وجود المبيح أو قيام المحرم فان كان الاول فلا يخلو اما أن لا يتبين له شيء أو يتبين صحة ما ظنه أو بطلانه وكل من الثلاثة اما أن يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه فهي ستة وان شك أيضا فهي اثنا عشر في وجود المبيح ومثلها في قيام المحرم فهي أربعة وعشرون وقد علم احكامها من المتن منطوقا ومفهوما فلي تأمل وأشار الى ان التسحر ثابت واختلف فيه فقيل مستحب وقيل سنة واختار الاول في الظهيرة والثاني في البدائع مقتصر اكل منهما عليه ودليله حديث الجماعة الا ابادا ود تسحر وا فان في السحور بركة والسحور ما يؤكل في السحر وهو السدس الاخير من الليل وقوله في السحور هو على حذف مضاف

انه أكل بالليل (قوله فهي أربعة وعشرون) أوصلها في النهري الى ستة وثلاثين يجعله غلبة الظن قسما مع الظن والشك فكانت الاقسام الخارجة من التقسيم الاول ثلاثة كل واحد باثني عشر قبلت ما قال واعترضه بعض الفضلاء بانه لا فائدة لفرقه بينهما أي الظن وغلبته هنا لانهم لم يفرقوا بينهما في الحكم كما يظهر لمن تأمل عبارة الزيلعي وغيره نعم بين مفهوميهما فرق وهو ان مجرد ترجيح أحد طرفي الحكم عند العقل هو أصل الظن فان زاد ذلك الترجيح حتى قرب من اليقين سمى غلبة الظن وأكبر الرأي فلذا اقتصر في البحر على الاربعة والعشرين

ويراد بالظن حينئذ ما يشمل غلبته ويرد عليهما جعل الشك نارة في وجود المبيح ونارة في قيام المحرم ولا وجه له لان الظن تقديره انما صح تعلقه بالمبيح نارة وبالمحرم أخرى لانه نسبة مخصوصة الى أحد الطرفين فاذا تعلق الظن بوجود الدليل لا يكون متعلقا بوجود النهار وبالعكس وأما الشك فلا يتصور فيه ذلك لعدم ترجيح أحد الطرفين فيه فاذا شك في قيام زيد كان معناه ان قيامه وعدمه على السواء فكان متعلقا بكلا الطرفين فيكون معنى شكه في طلوع الفجر في وقت احتمال وجود الليل ووجود النهار في ذلك الوقت على السواء فكان الحق في التقسيم أن يقال اما أن يظن وجود المبيح أو وجود المحرم أو يشك وكل منهما اما أن يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه وفي كل من الست اما أن يتبين وجود المبيح أو وجود المحرم أو لا يتبين فهي ثمانية عشر تسعة في ابتداء الصوم وتسعة في انتهائه ويشهد لما قلنا صنيع العلامة الزيلعي فانه لم يذكر الاثمانية عشر وذكر احكامها اه وهو كلام حسن

تقدیره فی کل السحور بركة بناء على ضبطه بضم السين جمع سحر فاما على فتحها وهو الاعرف في الرواية
فهو واسم للمأ كول في السحر كالوضوء بالفتح ما يتوضأ به وقيل يتعين الضم لان البركة ونيل الثوب
انما يحصل بالفعل لا بنفس المأ كول كذا في فتح القدير ومحل الاستحباب ما اذا يتيقن بقاء الليل
أو غلب على ظنه اما اذا شك والافضل أن لا يتسحر تحرزاعن المحرم ولم يجب عليه ذلك ولو أكل قصومه
نام لان الاصل هو الليل كذا في الهداية وفي الفتاوى الظهيرية واذا تسحر ثم ظهر ان الفجر طالع
أثم وقضى اه وهو باطلا فانه يتناول ما اذا غلب على ظنه بقاءه فتسحر ثم تبين خلافه فانه يأثم وفي
البدائع وهل يكره الاكل مع الشك روى هشام عن أبي يوسف انه يكره وروى ابن سماعة عن محمد
انه لا يكره والصحيح قول أبي يوسف وعن الهندي اني انه اذا ظهر علامات الطلوع من ضرب الدباب
والاذان يكره والا فلا ولا تعزير على ذلك لانه مما يتقدم ويتأخر اه والسنة في السحور التأخير
لان معنى الاستعانة فيه أبلغ وكذا تعجيل الفطر كذا في البدائع والتعجيل المستحب التعجيل قبل
اشتباك النجوم ذكره قاضيه في شرح الجامع الصغير ولم أر صريحا في كلامهم ان الماء وحده يكون
محسلا السنة السحور وظاهر الحديث يفيد وهو ما رواه أحمد عن أبي سعيد مسند السحور كله
بركة فلا تدعوه ولو ان يجرع أحدكم جرعة من ماء فان الله وملائكته يصلون على المتسحرين والبركة
في الحديث لغة الزيادة والنماء والزيادة فيه على وجوه زيادة في القوة على أداء الصوم وزيادة في اباحة
الاكل والشرب وزيادة على الاوقات التي يستجاب فيها الدعاء كذا ذكره الكلا مادي وينتهي غاية
البيان وفي البرازية ويستحب تعجيل الافطار الا في يوم غيم ولا يفطر ما لم يغلب على ظنه غروب
الشمس وان أذن المؤذن اه وذکر قبله شهاده أنها عربت وآخوان ما نهالم تغرب وأفطر ثم بان عدم
الغروب قضى ولا كفارة عليه بالاتفاق شهاده على طلوع الفجر وآخوان على عدم الطلوع فاكل ثم
بان الطلوع قضى وكفروا قالان البيهات للابنات لا للنفي حتى قبل شهادة المثلث لا الثاني ولو واحد
على طلوعه وآخوان على عدمه لا كفارة عليه دخلا عليه وهو يتسحر فقالوا انه طالع فصدقهم فقال
اذن انما فطر لا صائم ثم دام على الاكل ثم بان انه ما كان طالعا في أول الاكل وطالعا وقت الاكل الثاني
قال النسفي الحاكم لا كفارة عليه لعدم نية الصوم وان كان الخبر واحد عليه الكفارة لان خبر
الواحد عدلا أولا في مثل هذا لا يقبل اه وانما لم تجب الكفارة بافطاره عمدا بعد اكله أو شره
أو جماعه ناسيا لانه ظن في موضع الاشتباه بالنظر وهو الاكل عمدا لان الاكل مضاد للصوم ساهيا
أو عامدا فاوثر شبهة وكذا فيه شبهة اختلاف العلماء فان مالك يقول بفساد الصوم من أكل ناسيا
وأطلقه فشمل ما اذا علم بانه لا يفطره بان بلغه الحديث أو الفتوى أولا وهو قول أبي حنيفة وهو
الصحيح لان العلماء اختلفوا في قبول الحديث فان فقهاء المدينة كمالك وغيره لم يقبلوه فصارت شبهة لان
قول الشافعي اذا كان موافقا للقياس يكون شبهة كقول الصحابي وكذا لو ذكره القبي فظن انه
يفطره فافطر لا كفارة عليه لوجود شبهة الاشتباه بالنظر فان القبي والاستقاء متشابهان لان
مخرجهما من الفم وكذا لو احتمل التشابه في قضاء الشهوة وان علم ان ذلك لا يفطره فعليه الكفارة لانه
لم توجد شبهة الاشتباه ولا شبهة الاختلاف وقيد بالنسيان لانه لو احتجم أو اغتاب فظن انه يفطره
ثم أكل ان لم يستفت ففها ولا بلغه الخبر فعليه الكفارة لانه مجرد جهل وانه ليس بعذر في دار الاسلام
وان استفتي ففها لا كفارة عليه لان العامى يجب عليه تقليد العالم اذا كان يعتمد على فتواه فكان
معذورا فيما صنع وان كان المفتي مخطئا فيما أفتى وان لم يستفت ولكن بلغه الخبر وهو قوله عليه

(قوله وفي التبيين ان علمه عامة المشايخ) وفي الخاتمة قال بعضهم هذا فصل الحجة سواء في الوجوه كلها وعامة العلماء قالوا عليه الكفارة على كل حال اعتمد حديثنا وقتوى لان العلماء اجمعوا على ترك العمل بظاهر الحديث وقالوا اراد به ذهاب الاثر وليس في هذا قول معتبر فهذا ظن ما استند الى دليل فلا يورث شبهة اهـ ومارحجه المؤلف مشى عليه في الملتقى (قوله وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط) وكذا هو ٣١٦ في الآدهان مخالف لما في الخاتمة حيث قال وكذا الذي اكتحل أو ادهن نفسه أو اشار به

ثم أكل متعمدا عليه الكفارة الا اذا كان جاهلا فاستغنى واقفى له بالفطر فينبذ لا يلزمه الكفارة اهـ وعليه مشى في الامداد مستدركا على ما في البدائع (قوله وفي الجنونة) فصل في ومن نذ صوم يوم النحر أفطر وقضى بان نوت الخ قال في العناية تبعاً للنهاية وغيرها قد تكلموا في صحة صومها لانها لا تتجمع الجنون وحكى عن أبي سليمان الجوزجاني قال لما قرأت على محمد هذه المسئلة قلت له كيف تكون صائمة وهي مخنونة فقال دع هذا فانه انتشر في الافق فن المشايخ من قال كانه كتب في الاصل مجبورة وطن الكاتب مخنونة ولهذا قال دع فانه انتشر في الافق واكثرهم قالوا تأويله انها كانت عاقلة بالغبة في أول النهار ثم جنت فجاءها زوجها ثم أفادت وعلمت بما فعل الزوج اهـ قال في النهرو هذا يقتضى عدم تصحيحها وجزم في الفتح بانها مصحفة من الكاتب مستند الماسر قال وتركها محمد بعد التصحيح لا مكان توجيهها اهـ وهذا يدفع الخلاف السابق اذ لا تنافي بين تصحيحها وتأويلها وبه اندفع دفع المؤلف لكن لا يخفى ان ما عن أبي سليمان ليس نصافي ان الكاتب صحفها بل وقعت عن محمد كذلك غير انه لم يصلحها لا تسارها وامكان تأويلها وأيضا استعماله مجبورة بمعنى مجبر ضعيف

الصلاة والسلام أفطر المحاجم والمحجوم وقوله صلى الله عليه وسلم الغيبة تفطر الصائم ولم يعرف النسخ ولا تأويله فلا كفارة عليه عندهما لان ظاهر الحديث واجب العمل به خلافا لابي يوسف لانه ليس للعامة العمل بالحديث لعدم علمه بالناسخ والمنسوخ ولوليس امرأة أو قبلها بشهوة أو اكتحل فطر ان ذلك يفطره ثم أفطر فعليه الكفارة الا اذا استغنى فقيها واقفاه بالفطر أو بلغه خبر فيه ولو نوى الصوم قبل الزوال ثم أفطر لم تلزمه الكفارة عند أبي حنيفة خلافا لهما كذا في المحيط وقد علم من هذا ان مذهب العامة فتوى مفتيه من غير تقييد بمذهب ولهذا قال في فتح القدير الحكم في حق العامة فتوى مفتيه وفي البدائع ولودهن شارب فظن انه أفطر فاكل عدا فعليه الكفارة وان استغنى فقيها أو تأول حديثا لان هذا مما لا يشبهه وكذا لو اغتاب اهـ وفي التبيين ان عليه عامة المشايخ وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط والظاهر ترجيح ما في المحيط للشبهة وفي النهاية ويشترط أن يكون المفتي ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه في البلدة وحينئذ تصير فتواه شبهة ولا معتبر بغيره وأما النائمة أو المخنونة اذ اكلنا بعد ما جوم معنا فلا كفارة عليه لان الفساد حصل بالجماع قبل الاكل كالخطي ولا كفارة لعدم الجنابة فالأكل بعده ليس بأفساد وصورته في النائمة طاهر وفي المخنونة بان نوت الصوم ثم جنت بالنهار وهي صائفة فجاءها انسان فان الجنون لا ينافي الصوم انما ينافي شرطه أعني النية وقد وجد في حال الاقامة فلا يجب قضاء ذلك اليوم اذا أفادت واد جومعت قضته لطرؤا المفسد على صوم صحيح وبهذا اندفع ما قيل انها كانت في الاصل المجبورة أي المكروهة فصحفها الكاتب الى الجنونة لا مكان توجيهها كما ذكرناه والله سبحانه وتعالى أعلم

(فصل في) عقد لبيان ما يوجب العبد على نفسه بعدما ذكر ما أوجبه الله تعالى عليه (قوله ومن نذر صوم يوم النحر أفطر وقضى) لانه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى فيصح نذره لكن يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضى اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه أداها كما التزم أشار بصوم يوم النحر الى كل صوم كره تحريما وبالصوم الى الاعتكاف فلو نذر اعتكاف يوم النحر صح ولزمه الفطر والقضاء وان اعتكف فيه بالصوم صح كما في الولو المجبة وأراد بقواه أفطر على وجه الوجوب خروجاً عن المعصية وقوله في النهاية الا فضل الفطر تساهل أطلق فشمع ما اذا قال لله على صوم غد فوافق يوم النحر أو صرح فقال لله على صوم يوم النحر وهو ظاهر الرواية لا فرق بين أن يصرح بذلك المنهي عنه أولا كذا في الكشف وغيره واعلم بانهم صرحوا بان شرط لزوم النذر ثلاثة كون المنذر ليس بمعصية وكونه من جنسه واجب وكون الواجب مقصودا لنفسه قالوا انخرج بالاول النذر بالمعصية والثاني نحو عيادة المريض والثالث ما كان مقصودا لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم وكذا لو نذر سجدة التسلاوة وفي الوقعات ولو نذر نكفين ميت لم يلزم لانه ليس بقرعة مقصودة كالوضوء مع تصحيحهم هنا بجهة النذر بيوم

أفادت وعلمت بما فعل الزوج اهـ قال في النهرو هذا يقتضى عدم تصحيحها وجزم في الفتح بانها مصحفة من الكاتب مستند الماسر قال وتركها محمد بعد التصحيح لا مكان توجيهها اهـ وهذا يدفع الخلاف السابق اذ لا تنافي بين تصحيحها وتأويلها وبه اندفع دفع المؤلف لكن لا يخفى ان ما عن أبي سليمان ليس نصافي ان الكاتب صحفها بل وقعت عن محمد كذلك غير انه لم يصلحها لا تسارها وامكان تأويلها وأيضا استعماله مجبورة بمعنى مجبر ضعيف

(قوله وهو القعدة الاخيرة في الصلاة) قال في المعراج في باب الاعتكاف قلنا بل من جنسه واجب لله تعالى وهو اللبث بعرفة يوم عرفة وهو الوقوف أو النذر بالمشي انما يصح اذا كان من جنسه واجب لله تعالى ٢١٧ أو مشتمل على الواجب

وهذا كذلك لان

الاعتكاف يشتمل على

الصوم ومن جنس الصوم

واجب فيكون النذر به

مشتملا على اللبث والصوم

ومن جنس الصوم واجب

وان لم يكن من جنس

اللبث واجب فيصح

النذر ثم ذكر عن جامع

نحو الاسلام النذر

بالاعتكاف صحيح وان

وان نوى عينا قضي

وكفر

كان ليس لله تعالى من

جنسه ايجاب لان

الاعتكاف انما شرع

لدوام الصلاة ولذلك

صار قرينة فصار التزامه

بمثلة الصلاة والصلاة

عبادة مقصودة (قوله

وهذه المسئلة) أي

مسئلة النذر سواء كانت

بصيغة صوم يوم النحر

أو غيره (قوله وقد عينه

الخ) أي فيجب بالفطر

كفارة اليمين لا القضاء

لعدم التزامه والكفارة

موجب الحنث في هذا

المقام (قوله نذرا وبعينا

الخ) أي فيجب القضاء

تخصيلا لما وجب

النحر ولزومه فلم انهم أرادوا باشتراط كونه ليس بمعصية كون المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفك شيء من افراد الجنس عنها وحينئذ لا يلزم لكنه ينعقد للكفارة حيث تعذر عليه الفعل ولهذا قالوا لو أضاف النذر الى سائر المعاصي كقوله الله على ان أقتل فلانا كان عينا ولم يمت الكفارة بالحنث فلو فعل نفس المنذور عصي وانحل النذر كالحلف بالمعصية ينعقد للكفارة فلو فعل المعصية انحلف عليها سقطت وان لم يخلف ما اذا كان نذرا بطاعة كالحج والصلاة والصدقة وان اليمين لا تلزم بنفس النذر الا بالنية وهو الظاهر عن أبي حنيفة وبه يفتي وصرح في النهاية بان النذر لا يصح الا بشرط ثلاثة في الاصل الا اذا قام الدليل على خلافه احدها أن يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني أن يكون مقصودا لا وسيلة والثالث أن لا يكون واجبا عليه في الحال أو في ثاني الحال فلذا لا يصح النذر بصلاة الظهر وغيرها من المفروضات لانعدام الشرط الثالث اه فعلى هذا فالشروط أربعة الا أن يقال ان النذر بصلاة الظهر ونحوها يخرج بالشرط الاول اذ قولهم من جنسه واجب يفيد ان المنذور غير الواجب من جنسه وهما عينه ولكن لا بد من رابع وهو أن لا يكون مستحيلا لكونه فلو نذر صوم أمس أو اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره كما في الولو الحية وقيد بقوله الا اذا قام الدليل على خلافه لانه لو قام الدليل على الوجوب من غير الشروط المذكورة يجب كالنذر بالحج ماشيا والاعتكاف واعتاق الرقعة مع ان الحج بصفة المشي غير واجب وكذا الاعتكاف وكذا نفس الاعتاق من غير مباشرة سبب موجب للاعتاق كذا في النهاية وفيه نظر لان النذر بالحج ماشيا من جنسه واجب لان أهل مكة ومن حولها لا يستلزم في حقهم الرحلة بل يجب المشي على كل من قدر منهم على المشي كما صرح به في النيس في آخر الحج واما الاعتكاف وهو اللبث في مكان من جنسه واجب وهو القعدة الاخيرة في الصلاة واما الاعتاق فلا شك ان من جنسه واجب وهو الاعتاق في الكفارة واما كونه من غير سبب فليس بمراد (قوله وان نوى عينا كفرا يصح) أي مع القضاء يجب كفارة اليمين اذا أفطر وهذه المسئلة على وجوه ستة ان لم ينو شيئا أو نوى النذر لا عبرة بنوى النذر ونوى ان لا يكون عينا لا يكون نذرا لانه نذر بصيغته كيف وقد قرر بعزمته وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون عينا لان اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره وان نواه ما يكون نذرا وعينا عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يكون نذرا ولو نوى اليمين فكذلك عندهما وعند أبي يوسف يكون عينا لا ييوسف ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثاني فلا ينتظمهما اللفظ واحد ثم المجاز ينفع بنفيه وعند نيهما تخرج الحقيقة ولهما انها لا تنافي بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جعلنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير بلزوم التنافي من جهة أخرى وهو ان الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك وتنافي اللوازم أقل ما يقتضي التباين فلا بد ان لا يراد باللفظ واحد واختار شمس الأئمة السرخسي في الجواب انه أريد بلفظ اليمين الله وأريد بالنذر بعلى ان أصوم كذا وجواب القسم حينئذ محذوف مبدول عليه بذكر المنذور أي كأنه قال لله لا أصوم وعلى ان أصوم وعلى هذا لا يراد ان يفخو على ان

بالالتزام وتجب الكفارة ان أفطر للحنث بترك الصيام اه درممتي (قوله انه أريد بلفظ اليمين لله) فيه تقديم وتأخير والاصل ان يقال انه أريد اليمين بلفظ الله

ولو نذر صوم هذه السنة
أفطر أياما منية وهي يوم
العید وأيام التشريق
وقضاها

(قوله منقولة في الخلاصة
وقتاوى قاضيان الخ)
حيث قال رجل قال لله
على صوم هذه السنة فانه
يفطر يوم الفطر ويوم
النحر وأيام التشريق
ويقضى تلك الايام ولو
قال لله على صوم سنة ولم
يعين يصوم سنة بالالهة
ويقضى خسا وثلاثين
يوما ولو قال لله على أن
أصوم هذا الشهر فعليه
صوم بقية الشهر الذي
هو فيه وكذا لو قال لله
على صوم هذه السنة
يلزمه الصوم من حين
حلف الى أن تمضى السنة
وليس عليه قضاء ما مضى
قبل اليمين

أصوم وتماه في تحرير الاصول وذكر المصنف في كافيها بانها لما اشترى كافي بنفسه الايجاب فاذا
نوى اليمين براديهما الايجاب فيكون عملا بعموم المجاز لا جعابين الحقيقة والمجاز وذكر الوالوجي
في فتاواه لو قال لله على أن أصوم كل خيس فافطر خيسا كفر عن يمينه ان أراد يمينه ثم اذا أفطر خيسا
آخر لم يكفر لان اليمين واحدة واذا حنت فيها مرة لم يحنث مرة أخرى اه (قوله ولو نذر صوم هذه
السنة أفطر أياما منية وهي يوما العيد وأيام التشريق وقضاها) لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه
الايام لانها لا تخلو عنها والنذر بالايام المنية صحيح مع الحرمة عندنا فكان قوله أفطر للايجاب كما
قدمناه وبه صرح المصنف في كافيها وقد وقع صاحب النهاية بالاولوية في التساهل أيضا كما قدمناه
ورتب قضاءها على افطاره فيها ليعيد انه لو صامها لا قضاء عليه لانه أداه كما التزمه كما قدمناه وأشار
الى ان المرأة لو نذرت صوم هذه السنة فانها تقضى مع هذه الايام أيام حيضها لان السنة قد تخلو عن
الحيض فصح الايجاب والى انها لو نذرت صوم الغد فوافق حيضها فانها تقضيه بخلاف ما لو قالت لله
على صوم يوم حيضى لا قضاء لعدم صحته لاضافته الى غير محله بخلاف ما اذا قال لله على صوم يوم النحر
فانه يقضيه اذا أفطر كما تقدم انه ظاهر الرواية والفرق ان الحيض وصف للمرأة لا وصف لليوم وقد
ثبت بالاجماع أن طهارتها شرط لادائه فلما علق النذر بصفة لا تبقى معها أهلا للاداء لم يصح
لانه لا يصح الامن الامل كقوله لله على أن أصوم يوم آكل كذا في الكشف الكبير وأشار الى انه
لا يلزمه قضاء رمضان الذي صامه لانه لا يصح التزامه بالنذر لان صومه مستحق عليه بجهة أخرى والى
انه لو لم يعين هذه السنة وانما شرط التتابع فهو كما لو عينها فبقضى الايام الخمسة دون شهر رمضان
لان المتابعة لا تعرى عنها لكن يقضيها في هذا الفصل موصولة بتحقيق التتابع بقدر الامكان وأطلق
قضاء لزوم الايام المنية فشملى ما اذا نذر بعد هذه الايام المنية بان نذر بعد أيام التشريق صوم هذه
السنة وجهه في الغاية على ما اذا نذر قبل عيد الفطر اما اذا قال في شوال لله على صوم هذه السنة لا يلزمه
قضاء يوم الفطر وكذا لو قال بعد أيام التشريق لا يلزمه قضاء يومى العيدين وأيام التشريق بل يلزمه
صيام ما بقى من السنة اه ويدل على هذا الحمل قوله أفطر أياما منية اذا يتصور الفطر بعد المضي
لكن قال الشارح الزيلعي هذا سهو وقع من صاحب الغاية لان قوله هذه السنة عبارة عن اثني
عشر شهرا من وقت النذر الى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فلا يحتاج الى الحمل فيكون
نذرا بها ورده المحقق في فتح القدير وقال ان هذا سهو وقع من الزيلعي لان المسئلة كما هي في الغاية
منقولة في الخلاصة وفتاوى قاضيان في هذه السنة وهذا الشهر ولان كل سنة عربية معينة عبارة
عن مدة معينة لها مبتدأ ومختتم خاصان عند العرب مبدؤها المحرم وآخرها ذوالحجة فاذا قال هذه
فانما يفيد الإشارة الى التي هو فيها خفيفة كلامه انه نذر بالمدة المستقبلية الى آخر ذى الحجة والمدة
الماضية التي مبدؤها المحرم الى وقت التكلم فبلغ في حق الماضي كما بلغ في قوله لله على صوم
أمس وهذا فرع يناسب هذا لو قال لله على صوم أمس اليوم أو اليوم أمس لزمه صوم اليوم ولو قال
غدا هذا اليوم أو هذا اليوم غدا لزمه صوم أول الوقتين تفوه به ولو قال شهر الزمه شهر كامل ولو قال
الشهر وجب بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر الشهر معرفا فنصرف الى المعهود بالمحضور فان نوى
شهرافه هو على ما نوى لانه محتمل كلامه ذكره في التجنيس وفيه تأييد لما في الغاية أيضا اه ويؤيده
ما في الفتاوى الظهرية أيضا ولو قال لله على أن أصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه
وما في الفتاوى الوالوجي لو قال لله على أن أصوم الشهر وجب عليه بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر

(قوله وهذا ظهران ما ذكره في فتح القدير الخ) قال في النهر هذا وهم الذي يلزم بنيته سنة أولا ابتداء النذر على ما مر لا ما مضى منها والمحكوم عليه بالغوا الزام ما مضى وحينئذ فتشبه بصوم الامس صحيح فتدبر (قوله وكذلك لو قال الله على أن أصوم يوم الاثنين سنة) كذا في بعض النسخ وفي بعضها ولو قال بدون كذلك وبعد قوله سنة بياض والذي رأيناه في الظهيرية ولو كهذه النسخة وبعد قوله سنة مانصه عن الكرخي انه قال يصوم ثلاثين مثل ذلك اليوم اه ورايت في هامش البحر نسخة بخط بعضهم انه راجع نسختين من الظهيرية فوجد فيهما ما ذكرنا والذي رأيت في الحانية بلفظ وكذا لو قال الله على أن أصوم يوم الاثنين سنة كان عليه أن يصوم كل اثنين يمر به الى سنة وعن الكرخي الخ (قوله ولو قال الله على يوما) أي أن أصوم يوما وقوله ويوما لا أي لا أصومه وقوله الا أن ينوي الابدأى فلزمه صيام داود عليه السلام كما في التارخاية

الشهر معرفا فينصرف اليه وان نوى شهرا كاملا فهو كما نوى لانه نوى ما يحتمله اه ويمكن جل ما في الغاية على ما اذا لم ينو وجل ما ذكره الزيلعي على ما اذا نوى توفيقا وان كان بعيدا وهذا ظهران ما ذكره في فتح القدير من كونه بلغوف فيما مضى كما بلغوف في قوله لله على صوم أمس ليس بقوى لانه لو كان لغوا لم يلزمه بنيته ولا يصح تشبيهه بصوم الامس لانه لو نوى به صوم اليوم لا يصح ولا يلزمه لانه ليس محتمل كلامه كما لا يخفى ويدل له ما في الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم غد ونوى كل ما دار غدا تصح نيته لان النية انما تعمل في الملفوظ ولو قال صوم يوم ونوى كلما دار يوم صحت نيته وكذا يوم الخميس اه وفي موضع آخر منها ولو نذر بصوم شهر قدم مضى لا يجب عليه وان لم يعلم بمضيه لان المنذور به مستحيل السكون وصرح الزيلعي في الاقالة بان اللفظ لا يحتمل ضده وقيل يكون السنة معينة لانها لو كانت منكورة فان شرط التتابع فكالمعينة كما قدمناه والا فلا فلا تدخل هذه الايام الخمسة ولا شهر رمضان وانما يلزمه قدر السنة فاذا صام سنة لزمه قضاء خمسة وثلاثين يوما لان صومه في هذه الخمسة ناقص فلا يجزئه عن الكامل وشهر رمضان لا يكون الا عنه فيجب القضاء بقدره وينبغي أن يصل ذلك بما مضى وان لم يصل ذكر في بعض المواضع انه لم يخرج عن العهدة وهذا غلط والصحيح انه يخرج كذا في فتاوى الوالو المجي وأطلقه فشمع ما اذا قصد ما تلفظ به أولا ولهذا ذكر الوالو المجي في فتاواه رجل اراد ان يقول لله على صوم يوم فجرى على لسانه صوم شهر كان عليه صوم شهر وكذا اذا اراد شيئا فجرى على لسانه الطلاق أو العتاق أو النذر لزمه ذلك لقوله عليه السلام ثلاث جد هن جد وهزلهن جد الطلاق والعتاق والنكاح والنذر في معنى الطلاق والعتاق لانه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه اه وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم يوم الاثنين أو الخميس فصام ذلك مرة كفاه الا أن ينوي الابد ولو اوجب صوم هذا اليوم شهر اصام ما تكرر منه في ثلاثين يوما يعني ان كان ذلك اليوم يوم الخميس يصوم كل خميس حتى يمضي شهر فيكون الواجب صوم أربعة أيام أو خمسة أيام وكذلك لو قال لله على أن أصوم يوم الاثنين سنة ولو قال لله على يوما ويوما لا يلزمه صوم يوم الا أن ينوي الابد كما اذا قال لامرأته أنت طالق يوما ويوما لا ولو قال لله على أن أصوم كذا كذا يوما يلزمه صوم أحد عشر يوما وهذا مشكل وكان ينبغي ان يلزمه اثنا عشر لان كذا اسم عدد بدليل انه لو قال لفلان على كذا درهمما يلزمه درهمان وقد جمع بين عددتين ليس بينهما حرف العطف وأقله اثنا عشر ولو قال كذا وكذا يلزمه أحد وعشرون ولو قال بضعة عشر يلزمه ثلاثة عشر وسيأتي أجناس هذا في كتاب الاقرار ولو قال لله على أن أصوم جمعة ان اراد بها أيام الجمعة ولم تكن له نية يلزمه صوم سبعة أيام وان اراد بها يوم الجمعة يلزمه يوم الجمعة لانه نوى حقيقة كلامه كما لو حلف ان لا يكلم فلانا يوما واراد به بياض النهار صدق قضاء ولو قال جمع هذا الشهر فعليه ان يصوم كل يوم جمعة تكرر في هذا الشهر قال شمس الائمة السرخسي هذا هو الاصح ولو قال صوم أيام الجمعة فعليه صوم سبعة أيام ولو قال لله على أن أصوم السبت ثمانية أيام لزمه صوم ستين ولو قال لله على أن أصوم السبت سبعة أيام لزمه صوم سبعة أسابيع لان السبت في سبعة أيام لا يتكرر فحمل كلامه على عدد الاسباب بخلاف الثمانية لان السبت فيها يتكرر ولو اوجب على نفسه صوما متتابعافصامه منفردا لم يجز وعلى عكسه جاز ولو قال لله على أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فيه فلان بعد ما كل أو كانت الناذرة امرأة فحاضت لا يجب شيء في قول محمد وعلى قياس قول أبي حنيفة يجب القضاء ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شيء في قول محمد ولا رواية فيه عن غيره ولو قال لله على أن أصوم

اليوم الذي يقدم فيه فلان شكر الله تعالى وأراد به اليمين فقدم فلان في يوم من رمضان كان عليه كفارة اليمين ولا قضاء عليه لانه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر ولو قدم فلان قبل أن ينوي صوم رمضان فنوى به عن الشكر ولا ينوي به عن رمضان بر في يمينه لوجود شرط البر وهو الصوم بنية الشكر وأجراه عن رمضان كما لو صام رمضان بنية التطوع وليس عليه قضاءه ولو قال لله على صوم مثل شهر رمضان وإن أراد مثله في الوجوب فله أن يفرق وإن أراد به في التتابع فعليه أن يتابع وإن لم يكن له نية فله أن يصوم متفرقا لانه محتمل لهما فكان له الخيار ولو قال لله على أن أصوم عشرة أيام متتابعات فصام خمسة عشر يوما وأفطر يوما لا يدري إن يوم الإفطار من الخمسة أو من العشرة فانه يصوم خمسة أيام آخر متتابعات فيوجد عشرة متتابعة ولو قال لله على صوم نصف يوم لا يصح بخلاف نصف ركعة حيث يصح عند محمد ونصف حج لا يصح ولو نذر صوم شهرين متتابعين من يوم قدوم فلان فقدم في شعبان بنى بعد رمضان كما في الحيض ولو قال إن عوفيت صمت كذا لم يجب عليه حتى يقول لله على وهذا قياس وفي الاستحسان يجب أن لم يكن تعليق لا يجب عليه قياسا ولا استحسانا نظيره ما إذا قال أنا حج لا شيء عليه ولو قال إن فعلت كذا فأنا حج ففعل يلزمه ذلك ولو قال لله على صوم آخر يوم من أول الشهر وأول يوم من آخر الشهر لزمه الخامس عشر والسادس عشر الكل من الظهير بة والولول الحمية والخانية وزاد الولول الحى فروعا وبعضها في الخانية وهى ولو قال لله على أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان أبدا فقدم فلان ليل لم يجب عليه شيء لأن اليوم إذا قرن به ما يختص بالنهار كالصوم براديه بياض النهار وإذا كان كذلك لم يوجد الوقت الذي أوجب فيه الصوم وهو النهار ولو قدم يوما قبل الزوال ولم يأكل صامه وإن قدم قبل الزوال وأكل فيه أو بعد الزوال ولم يأكل فيه صام ذلك اليوم في المستقبل ولا يصوم يومه ذلك لأن المضاف إلى الوقت عند وجود الوقت كالمرسل ولو أرسل كان الحواب هكذا ولو نذر صوما في رجب أو صلاة فيه جاز عنه قبله في قول أبي يوسف لانه إضافة خلافا لمحمد وإن كان معلقا بالشرط بان قال إذا جاء شهر رجب فعلى أن أصوم لا يجوز قبله لأن المعلق بالشرط لا يكون سببا قبل الشرط ويجوز تحجيل الصدقة المضافة إلى وقت كالأزكاة ولو قال لله على صوم هذا الشهر يوما لزمه صوم ذلك الشهر بعينه متى شاء موسعا عليه إلى أن يموت لأن الشهر لا يتصور أن يكون يوما حقيقة وهو بياض النهار فحمل على الوقت فصام كما لو قال لله على أن أصوم هذا الشهر وقتا من الاوقات ولو قال لله على صيام الأيام ولا نية له كان عليه صيام عشرة أيام عند أبي حنيفة وعندهما سبعة أيام ولو قال لله على صيام أيام لزمه صوم ثلاثة لانه جمع قليل ولو قال صيام الشهر فعشرة وقال صيام اثني عشر شهرا ولو قال لله على صيام السنين لزمه صيام عشرة وقال لزمه صيام الدهر إلا أن ينوى ثلاثا فيكون ما نوى ولو قال لله على صيام الزمن والمحس ولا نية له كان على ستة أشهر والزمن مثل المحس في العرف ولا علم لابي حنيفة بصيام دهر إذا نذر دهره وقال على ستة أشهر الكل من الولول الحى وفي الكافي لا يختص نذر غير معلق بزمن ومكان ودرهم وفقير اه وقد قدمنا أن النذر لا يصح بالمعصية للحديث لا نذر في معصية الله تعالى فقال الشيخ قاسم في شرح الدرر وأما النذر الذي ينذر به أكثر العوام على ما هو مشاهد كان يكون لانسان غائب أو مريض أو له حاجة ضرورية فيأتى بعض الصالحاء فيجعل ستره على رأسه فيقول يا سيدي فلان إن رد غائبى أو عوفي مريضى أو قضيت حاجتى فلك من الذهب كذا أو من الفضة كذا أو من الطعام كذا أو من الماء كذا أو من الشمع كذا أو من الزيت كذا فلهذا النذر باطل بالاجماع لوجوه منها انه نذر

(قوله بنى بعد رمضان)
كذا في الظهيرية وفي
نسخة الرمل يتابع بدل
بنى فقال أى لا بعد
رمضان قاطعا للتتابع كما
إن الحيض لا يقطع التتابع
فتتابع بعده فيلتحق
بما قبله تأمل اه ونسخة
بنى أظهر

(قوله فتقدم حرمة القطع)

قال في النهر هذا يقتضي حرمة القطع بعد التقييد بالسجدة وليس كذلك اه
وقال الرمي قوله فتعارض محرمان الخ قدم الشارح في شرح قوله ومنع عن الصلاة الخ انه يجب قطعه وقضاؤه في غير مكرهه في ظاهر الرواية ولو اتجه نزع عن عهدة ما زمه بذلك الشروع وفي المبسوط القطع أفضل والاول هو مقتضى الدليل فقوله هنا ومع أحدهما وجوب فتقدم حرمة القطع يعني ولا قضاء ان شرع فيها فأفطر

باب الاعتكاف

ارتكبا فحجب القطع كما هو ظاهر الرواية وهذا ولقائل أن يقول في كل منه ما وجوب فكما يجب الاتمام يجب القطع وكما يحرم الاتمام يحرم القطع وقد فهم صاحب النهر من قوله فتقدم حرمة القطع انه يحرم القطع فلا يقطع وليس كذلك وهو غير متعين في الفهم بل بعيد مع قوله فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضى وما فهمناه منه متعين واللفظ قابل له اذ معنى قوله فتقدم حرمة القطع يعني ارتكبا لوجوبه لاحقية حرمة على حرمة الاتمام نامل باب الاعتكاف

مخلوق والنذر للمخلوق لا يجوز لانه عبادة والعبادة لا تكون للمخلوق ومنها ان المنذور له ميت والميت لا عاك ومنه ان ظن ان الميت يتصرف في الامور دون الله تعالى واعتقاده ذلك كفر اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت لك ان شفيت مريضى أو رددت غائبي أو قضيت حاجتي ان أطعم الفقراء الدين بباب السيدة نفيسة أو الفقراء الذين بباب الامام الشافعي أو الامام الليث أو اشترى حصر المساجد هم أو زيتا لوقودها أو دراهم لمن يقوم بشعائرها الى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله عز وجل وذكر الشيخ انما هو محل لصرف النذر لمستحقه القاطنين برباطه أو مسجده أو جامعته فيجوز بهذا الاعتبار اذ مصرف النذر الفقراء وقد وجد المصرف ولا يجوز ان يصرف ذلك لغنى غير محتاج ولا لشريف منصب لانه لا يحل له الاخذ ما لم يكن محتاجا فقيرا ولا لادى النسب لاجل نسبه ما لم يكن فقيرا ولا لادى علم لاجل علمه ما لم يكن فقيرا ولم يشأ في الشرع جواز الصرف للاغنياء للاجتماع على حرمة النذر للمخلوق ولا ينعقد ولا تستغل الذمة به ولانه حرام بل سحت ولا يجوز لخدام الشيخ اخذه ولا أكله ولا التصرف فيه بوجه من الوجوه الا أن يكون فقيرا أو له عيال فقراء عاجزون عن الكسب وهم مضطرون فيأخذونه على سبيل الصدقة المبتدأة فأخذها أيضا مكرهه ما لم يقصد به النادر التقرب الى الله تعالى وصرفه الى الفقراء ويقطع النظر عن نذر الشيخ قاذ اعلمت هذا فأيؤخذ من الدراهم والشمع والزيت وغيرها وينقل الى ضرائح الاولياء تقر باليهم فخرام باجتماع المسلمين ما لم يقصدوا بصرفها للفقراء الاحياء قول واحد اه (قوله ولا قضاء ان شرع فيها فأفطر) أي ان شرع في صوم الايام المنهية ثم أفسده فلا قضاء عليه وعن أبي يوسف ومحمد في النوادر ان عليه القضاء لان الشروع ملزم كالنذر وصار كالشروع في الصلاة في الوقت المكروه والفرق لاني حنيفة وهو ظاهر الرواية ان بنفس الشروع في الصوم يسمى صائما حتى يحتث به الخالف على الصوم فيصير مرتكبا للنهي فيجب ابطاله ولا تجب صيانتة ووجوب القضاء يقتضي عليه ولا يصير مرتكبا للنهي بنفس النذر وهو الموجب ولا بنفس الشروع في الصلاة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحتث به الخالف على الصلاة فيجب صيانة المؤدى فيكون مضموما بالقضاء وعن أبي حنيفة انه لا يجب القضاء في فصل الصلاة أيضا والظاهر هو الاول كذا في الهداية وتعقب في فتح القدير والتحرير بانه يقتضي انه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها والمجواب مطلق في الوجوب وحينئذ فالوجه أن لا يصح الشروع لانقضاء فأنذته من الاداء والقضاء ولا يخلص الاجماع الكراهة نزيهة اه ولما خلاص مع جعلها بخرمعة كما هو المذهب بان يقال لما شرع في الصلاة لم يكن مرتكبا للنهي عنه فوجب عليه المضى وحرم القطع بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضى فتعارض محرمان ومع أحدهما وجوب فتقدم حرمة القطع والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الاعتكاف

ذكره بعد الصوم لما انه من شرطه كما سيأتي والشرط يقدم على المشروط وهو لغة افتعال من عكف اذا دام من باب طاب وعكفه حسه ومنه والهدى معلوفا وسمى به هذا النوع من العبادة لانه اقامة في المسجد مع شرائط كذا في المغرب وفي الصحاح الاعتكاف الاحتباس وفي النهاية انه متعد فصدره العكف ولازم فصدره العكوف والمتعدى بمعنى المحبس والمنع ومنه قوله تعالى والهدى معكروا ومنه الاعتكاف في المسجد أو ما للآزم فهو الاقبال على الشيء بطريق المواطبة ومنه قوله تعالى

(قوله وأما الطهارة من الجنابة فينبغي الخ) ذكر في النهر انه ينبغي أن يكون اشتراط الطهارة فيه عن الحيض والنفاس على رواية
 اشتراط الصوم في نفيه أما على ٣٢٢ علمه فينبغي أن يكون من شرائط المحل فقط كالطهارة عن الجنابة قال ولم أر

من تعرض لهذا اه
 والحاصل انه ينبغي أن
 تشترط للصحّة الطهارة
 عن الحيض والنفاس في
 المنذور لان الصوم لا
 يكون معهما وكذلك في
 النفل على رواية اشتراط
 الصوم فيه وأما على عدمه
 فينبغي اشتراطها للمحل
 لا للصحّة كما لا تشترط
 الطهارة من الجنابة لشيئ
 من المنذور وغيره كافي
 سن لبث في مسجد بصوم
 ونية

الامداد أي للصحّة أما للمحل
 فينبغي اشتراطها كما ذكره
 المؤلف (قوله كالصوم)
 فيه ان الصوم شرط للصحّة
 لا للمحل وهذا في المنذور
 والنفل على رواية أما على
 ظاهر الرواية فليس بشرط
 أصلا وان أراد ان الطهارة
 من الجنابة شرط لمحل
 الصوم ففيه نظر تام
 (قوله وأطلق عليه
 الاستحباب الخ) قال في
 النهر هو ظاهر في ان
 القدوري أطلق اسم
 الاستحباب على المؤكدة
 وغيرها لانها بمنزلة لكن
 لا يخفى ما في إطلاق
 المستحب على المؤكدة
 من المؤاخذه فالأقرب

يعكفون على أصنام لهم وشرعا للبت في المسجد مع نيته فالركن هو اللبث والكون في المسجد والنية
 شرطان للصحّة وأما الصوم فيأتي ومنها الاسلام والعقل والطهارة عن الجنابة والحيض والنفاس
 وأما البلوغ فليس بشرط حتى يصح اعتكاف الصبي العاقل كالصوم وكذلك الذكورة والخيرية فيصح
 من المرأة والعبد باذن الزوج والمولى ولونذرا فلن له الاذن المنع ويقضيه بعد زوال الولاية بالطلاق
 البائن والعتق وأما المكاتب فليس للمولى منعه ولو تطوعا ولو أذن له صاحبه لم يكن له رجوع لكونه
 ملكا منافعا الاستمتاع بها وهي من أهل الملك بخلاف المملوك لانه ليس من أهله وقد أعاره منافعه
 ولغير الرجوع لكنه يكره لحاف الوعد كذا في البدائع وفيه بحث لانه لا حاجة الى التصريح
 بالاسلام والعقل لما اتفقا على اشتراط النية لان الكافر والمجنون ليسا باهل لها وأما الطهارة
 من الجنابة فينبغي أن تكون شرطا للجواز بمعنى المحل كالصوم لا للصحّة كما صرح به وأما صفة السنّة
 كما ذكره على كلام فيه يأتي وأما سببه والنذران كان واجبا والنشاط الداعي الى طلب الثواب ان
 كان تطوعا وأما حكمه فمستحب الواجب فيل الثواب ان كان واجبا والثاني فقط ان كان نفلا وسيأتي
 ما يفسده ويكره فيه ويحرم ويندب ومحاسنه كثيرة لان فيه تفريغ القلب عن أمور الدنيا وتسليم
 النفس الى المولى والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت رب كريم فهو كمن احتاج الى عظيم فلازمه
 حتى قضى ما ربه فهو يلزم بيت ربه ليغفر له كذا في الكافي وفي الاختيار وهو من أشرف الاعمال
 اذا كان عن اخلاص (قوله سن لبث في مسجد بصوم ونية) أي ونية اللبث الذي هو الاعتكاف
 وقد أشار المصنف الى صفة وركنه وشرائطه أما الاول فهو السنّة وهكذا في كثير من الكتب وفي
 القدوري الاعتكاف مستحب وصحّح في الهداية انه سنة مؤكدة وذكر السارح ان الحق انقسامه
 الى ثلاثة أقسام واجب وهو المنذور وسنة وهو في العشر الاخير من رمضان ومستحب وهو في غيره
 من الازمنة وتبعه المحقق في فتح القدير والاطهر انه سنة في الأصل كما اقتصر عليه في المتن تبعاً لما
 صرح به في البدائع وهي مؤكدة وغير مؤكدة وأطلق عليها الاستحباب لانها بمنزلة واجب
 فهو بعرض النذر وفي البدائع انه يجب بالشروع أيضا ولا يخفى انه مفزع على ضعيف وهو اشتراط
 زمن للتطوع وأما على المذهب من أن أقل النفل ساعة فلا والدليل على تأكيده في العشر الاخير
 مواظبته عليه السلام عليه فيه كما في الصحيحين ولهذا قال الزهري عجباً للناس كيف تركوا الاعتكاف
 وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل الشيء ويتركه ولم يترك الاعتكاف منذ دخل المدينة الى
 ان مات فهذه المواظبة المقرنة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة
 كانت دليل السنّة والا كانت دليل الوجوب كذا في فتح القدير ولا يخفى ان المواظبة قد اقترنت
 بالترك وهو ما يفيد الحديث من أنه اعتكف العشر الاخير من رمضان فرأى خياما وقبایا مضروبة
 فقال لمن هذا قال لعائشة وهذا حفصة وهذا سودة فغضب وقال أترون الرب هذا فأمر بان تترع
 قبته فنزعته ولم يعتكف فيه ثم قضى في شوال وقد يقال ان الترك هنا العذر كما صرح به في الفتاوى
 الظهيرية وقد قدمنا في المواظبة كلاما حسننا في سنن الوضوء فارجع اليه ولا فرق في المنذور بين
 المنجز والمعلق وأشار باللبث الى ركنه وبالمسجد والصوم والنية الى شرائطه لكن ذكر الصوم معها
 لا ينبغي لانه لا يمكن جمعه على المنذور وتصريحه بالسنّة ولا على غيره لتصريحه بعد بان أقله نفلا

أن يقال انه اقتصر على نوع منه وهو غير المؤكدة وكلام المصنف لا غبار عليه لان المشكك حقيقة في أفرادها اه ساعة
 وقد يقال ما جعله الاقرب هو مراد المؤلف بارجاع ضمير عليها الاقرب مذكور وهو غير المؤكدة كما أفاده الشيخ اسمعيل

(قوله لتصرحهم بان الصوم انما هو شرط في المنذور) قلت تصرح بهم بذلك انما هو بالنسبة الى النفل يعني انه ليس بشرط في النفل لانه يحتاج الى البيان اما المسنون فلا يكون الا بالصوم عادة فلا حاجة الى التنبيه عليه وامكان تصور عدم الصوم فيه لمرض أو سفر نادرا جدا ويدل على ما قلنا انه في متن الدرر قسم الاعتكاف الى الاقسام الثلاثة ثم قال والصوم شرط للصحة الاولى يعني الواجب لا الثالث يعني المستحب ولم يتعرض للثاني وهو المسنون بنفي ولا اثبات للعلم بانه لا يكون بدون صوم عادة وسيأتي قريبا بيان اختلاف الرواية في وجوب الصوم في الاعتكاف النفل بناء على اختلاف الرواية ٣٢٣ في انه مقدر بيوم أم لا ومقتضاه

ان التقدير مستلزم لايجاب الصوم فيه ولا يخفى ان اعتكاف العشر الاخير مقدر فيكون الصوم شرطاً فيه قنأمل (قوله ولو نوى اليوم معها لم يصح) قال الرملي سيأتي الكلام على ذلك في شرح قوله وليلتان بنذرومين فراجعنا نامل (قوله ولا يخفى ان ما ادعاه امرعلى وأذله نفلا ساعة

ساعة فلزم ان الصوم ليس من شرطه وان قلت يمكن بانه على الاعتكاف المسنون سنة مؤكدة وهو العشر الاخير من رمضان فان الصوم من شرطه حتى لو اعتكفه من غير صوم لمرض أو سفر ينبغي أن لا يصح قلت لا يمكن لتصرحهم بان الصوم انما هو شرط في المنذور فقط دون غيره وفرعوا عليه بانه لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لان الصوم من شرطه والليل ليس بمحل له ولو نوى اليوم معها لم يصح كذا في الظهيرية وعن أبي يوسف ان نوى ليلة بيومها الزمه ولم يذكر محمد هذا التفصيل ولو قال لله على ان اعتكف ليلا ونهارا الزمه ان يعتكف ليلا ونهارا وان لم يكن الليل محلا للصوم لان الليل يدخل فيه تبعاً ولا يشترط للتبع ما يشترط للاصل ولو نذر اعتكاف يوم قدأكل فيه لم يصح ولم يلزمه شيء لانه لا يصح بدون الصيام وسيأتي بقية تفاريح النذور ومن تفاريحاته هنا انه لو أصبح صائماً متطوعاً أو غيرنا والصوم ثم قال لله على ان اعتكف هذا اليوم لا يصح وان كان في وقت تصح فيه نذر الصوم لعدم استيفاء النهار وتماهه في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على ان اعتكف شهراً بغير صوم فعليه ان يعتكف ويصوم وقد علم من كون الصوم شرطاً انه يراعى وجوده لا إيجاده للشرط له قصداً ولو نذر اعتكاف شهر رمضان لزمه وأجزأه صوم رمضان عن صوم الاعتكاف وان لم يعتكف قضى شهراً بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال ولا يجوز اعتكافه في رمضان آخر ويجوز في قضاء رمضان الاول والمسئلة معروفة في الاصول في بحث الامر (قوله وأذله نفلا ساعة) لقول محمد في الاصل اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تاركه اذا خرج فكان ظاهر الرواية واستنبط المشايخ منه ان الصوم ليس من شرطه على ظاهر الرواية لان مبنى النفل على المسامحة حتى جازت صلاته قاعداً أو راكعاً مع قدرته على الركوب والنزول ونظر فيه المحقق في فتح القدير بانه لا يمتنع عند العقل القول بصحة اعتكاف ساعة مع اشتراط الصوم له وان كان الصوم لا يكون أقل من يوم وحاصله ان من أراد ان يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم أو دونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه ومن ادعاه فهو بلا دليل فهذا الاستنباط غير صحيح بلا موجب فالاعتكاف لا يقدر شرعاً بكمية لا تصح دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يقتضي كونه عبادة الى الجزء الاخر ولم يستلزم تقدير شرطه تقديره اه ولا يخفى ان ما ادعاه امرعلى مسلم وبهذا لا يندفع ما صرح به المشايخ الثقات من ان ظاهر الرواية ان الصوم ليس من شرطه ومن صرح به صاحب المبسوط وشرح الطحاوي وفتاوى قاضخان والذخيرة والفتاوى الظهيرية والكافي للمصنف والبدائع والنهاية وغاية البيان والتبيين وغيرهم والكل مصرحون بان ظاهر الرواية ان

مسلم الخ قال في النهر بعد ذكر كلام الفتح ولا يخفى ان هذا التجويز العقلي مما لا قائل به فيما نعلم فلا يصح حمل كلام محمد عليه ثم ذكر عبارة البدائع الا تمة ثم قال وبهذا عرف ان ما في البحر ان الثقات مصرحون بان ظاهر الرواية عدم اشتراطه فجاز ان يكون مستندهم صريحاً آخر بل هو الظاهر من ضيق العطن اه والعطن

مريض الغنم حول الماء قال الشيخ اسمعيل وفيه بحث لان ما بسطه في البحر يحتاج اليه نظر الظاهر المبسوط الحازم بالاستنباط الذي لا يقوى كلام البدائع وحده على دفعه كما لا يخفى اه أقول منع المحقق مبنى على استنباط عدم اشتراط الصوم من كلام الامام محمد في الاصل فانه قال واعلم ان المنقول من مستند اثبات هذه الرواية الظاهرة هو قوله في الاصل اذا دخل المسجد الخ ولا يخفى ان ما ذكره المحقق من التجويز العقلي وارد على هذا الاستدلال وليس مراده جعل كلام الاصل عليه حتى يرد ما أورده في النهر ولا يمنع انهم مصرحون بان ذلك ظاهر الرواية حتى يرد ما ذكره المؤلف بل هو يقول ان المنقول ان ما صرحوا به من انه ظاهر الرواية مبنى على ما مر فلا يمكن دفعه الا بجمع ان المنقول ذلك ودعوى جواز ان يكون مستندهم صريحاً آخر خارج عما البحث فيه وان كان هو الظاهر

فتدبر (قوله وأطلق في المسجد الخ) ٢٢٤ كان الأولى ذكره قبل قوله وأقله فلا ساعة وقوله فأفاد ان الاعتكاف الخ قال في

النهر فيه نظر في الخلاصة
والخاتمة ويصح في كل
مسجده أذان واقامة هو
الصحيح وهذا هو مسجد
والمرأة تعتكف في مسجد
بيتها ولا يخرج منه
الالحاجة شرعية كالجمعة
أو طيبة

الجماعة كما في العناية
ونقل بعضهم ان صحته
في كل مسجد قولها ما
وهذا الكتاب لم يوضع الا
ليبين أقوال الامام نعم
اختار الطحاوي قولها ما
اه قال الرملي ما اختاره
الطحاوي أيسر خصوصا
في زماننا فينبغي أن يعول
عليه والله تعالى أعلم
(قوله وظاهره ان المجاورة
بمكة غير مكر وهمة الخ)
قال في النهر لا يخفى انه
لادالة في الكلام على
ما ادعى أما أولا فلانه
لا يلزم من الاعتكاف في
غير أيام الموسم المجاورة بل
قد يكون خالبا عنها فيمن
كان حول مكة وأمانا
فلانه لا يلزم أيضا من
كراهة المجاورة كون
اعتكافه في المسجد ليس
أفضل ألا ترى الى أن
الصلوات ونحوها من
المجاورة أفضل من غيرها
واستظهره الشيخ اسمعيل
(قوله وهو مكروه)

الصوم ليس من شرطه لكن وقع لصاحب المبسوط انه قال وفي ظاهر الرواية يجوز النفل من
الاعتكاف من غير صوم فانه قال في الكتاب اذا دخل المسجد بينة الاعتكاف فهو معتكف ما أقام
تارك له اذا خرج وظاهره ان مستند ظاهر الرواية ماد كره في الكتاب ولا يمتنع أن يكون مستنده
صريحا آخر بل هو الظاهر لنقل الثقات وعبارة البدائع وأما اعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط
لجوازه في ظاهر الرواية وروى الحسن انه شرط واختلاف الرواية فيه مبني على اختلاف الرواية في
اعتكاف التطوع انه مقدر بيوم أو غير مقدر ذكر محمد في الاصل انه غير مقدر فلم يكن الصوم شرطا
لان الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس بمشروع فلا يصلح بشرط ما ليس بمقدر اه
وهي تفيد ان ظاهر الرواية مروية لا مستنبط وأشار الى انه لو شرع في النفل ثم قطعه لا يلزمه القضاء
في ظاهر الرواية لانه غير مقدر فلم يكن قطعه ابطالا وقد ذكرنا في المحض ان الساعة اسم لقطعة من
الرمس عند الفقهاء ولا يختص بخمسة عشر درجة كما يقوله أهل الميقات فكذا هنا وأطلق في المسجد
فأفاد ان الاعتكاف يصح في كل مسجد وصححه في غاية البيان لا طلاق قوله تعالى وأنتم عاكفون في
المساجد وصحح قاضيان في فتاواه انه يصح في كل مسجده أذان واقامة واختار في الهداية انه
لا يصح الا في مسجد الجماعة وعن أبي يوسف تخصيصه بالواجب اما في النفل فيجوز في غير مسجد
الجماعة ذكره في النهاية وصحح في فتح القدير عن بعض المشايخ ما روى عن أبي حنيفة ان كل مسجده
امام ومؤذن معلوم ويصلي فيه الخمس بالجماعة يصح الاعتكاف فيه وفي الكافي أراد به أبو حنيفة غير
الجامع فان الجامع يجوز الاعتكاف فيه وان لم يصلوا فيه الصلوات كلها ووافق في غاية البيان
عن الفتاوى بجوز الاعتكاف في الجامع وان لم يصلوا فيه بالجماعة وهذا كله لبيان الصحة وأما
الافضل فان يلدون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم
مسجد بيت المقدس ثم مسجد الجامع ثم المساجد العظام التي كثراؤها كذا في البدائع وشرح
الطحاوي وظاهره ان المجاورة بمكة ليس بمكروه والمروى عن أبي حنيفة الكراهة وعلى قولها
لا بأس به وهو الافضل قال في النهاية وعليه عمل الناس اليوم الآن يقال ان مرادهم الاعتكاف فيه
في أيام الموسم فلا يدل على المسئلة (قوله والمرأة تعتكف في مسجد بيتها) يريد به الموضع المعد
للصلاة لانه أستلها قديمه لانها لو اعتكفت في غير موضع صلاتها من بيتها سواء كان لها موضع معد
أولا لا يصح اعتكافها وأشار بقوله تعتكف دون أن يقول يجب علمها الى ان اعتكافها في مسجد
بيتها أفضل فأفاد ان اعتكافها في مسجد الجماعة حائز وهو مكروه وذكره قاضيان وصححه في النهاية
وظاهر ما في غاية البيان ان ظاهر الرواية عدم الصحة وفي البدائع ان اعتكافها في مسجد الجماعة
صحح بلا خلاف بين أصحابنا والمذكور في الاصل محمول على نفى الفضيلة لا نفى الجواز وأشار بجعله
كالمسجد لانها لو خرجت منه ولو الى بيتها بطل اعتكافها ان كان واجبا وانتهى ان كان نفلا والفرق
بينهما انها تثاب في الثاني دون الاول وهكذا في الرجل وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذرت المرأة
اعتكاف شهر فخاضت تقضى أيام حيضها متصلا بالشهر والاستقبلت وقد تقدم انها لا تعتكف
الاباء زوجها ان كان لها زوج ولو واجبا وفي المحيط ولو أذن لها في الاعتكاف فأرادت أن تعتكف
متتابعة للزوج ان يأمرها بالتفريق لانه لم يأذن لها في الاعتكاف متتابعة لانصا ولا دلالة ولو أذن لها
في اعتكاف شهر أو صوم شهر بعينه فاعتكفت أو صامت فيه متتابعة ليس له منعها لانه أذن لها
في التتابع ضرورة انه متتابع وقوعا (قوله ولا يخرج منه الحاجة شرعية كالجمعة أو طيبة

أى ثبوتها كما هو ظاهر قوله قبله أفضل وهو ظاهر كلام البدائع الا فى أيضا (قوله ورصحتان تحية المسجد) قال فى الفتح صرحوا بأنه اذا شرع فى الفريضة حين دخل المسجد أجزأه لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى غيرها فى تحقيقها وكذا السنة فهذه الرواية وهى رواية الحسن اما ضعيفة او مبينة على ان كون الوقت مما يسع فيه السنة وأداء العرض بعد قطع المسافة مما يعرف تخميننا لا قطعاً وقد يدخل قبل الزوال لعدم مطابقة ظنه ولا يمكنه أن يبدأ ٣٢٥ بالسنة فيبدأ بالتحية فيبذل

أن يتحرى على هذا التقدير لانه قلما يصدق الحزراه وظاهر كلام الجبى تضعيف هذه الرواية حيث قال ويصلى فيها أربعين ركعة أيضاً تحية المسجد وفى حاشية الرمل عن خط المقدسى لاشك ان صلاة تحية المسجد والسنة

كالبول والغائط

بالاستقلال أفضل من الاتيان بها فى ضمن فرض يؤدى ولا يخفى ان من يعتكف ويلزم باب التكريم انما يروم ما يوجب له مزيد التفضيل والتكريم (قوله وقد ظهر بما ذكره الخ) فى هذا الظهور خفاء أما أولا فلان التعدد للجمعة فى مصر غير لازم فليكن ما ذكره مبني على ما هو الاصل من عدم التعدد وأما ثانياً فلانه لا يلزم

كالبول والغائط) أى لا يخرج المعتكف اعتكافاً واجبا من مسجده الا ضرورة مطلقة لمحدث حاشية كان عليه السلام لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولانه معلوم وقوعها ولا بد من الخروج فى بعضها فيصير الخروج لها مستثنى ولا يمكن بعد فراغه من الطهور لانه ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها واما الجمعة فانها من أهم حوائجهم وهى معلومة وقوعها ويخرج حين نزول الشمس لان الخطاب يتوجه بعده وان كان منزله بعيدا عنه يخرج فى وقت يمكنه ادراكها وصلاة أربعين ركعة ور كعتان تحية المسجد يحكم فى ذلك رايه ان يجتهد فى خروجه على ادراك سماع الجمعة لان السنة انما تصلى قبل خروج الخطيب كذا قالوا مع تصريحهم بأنه اذا شرع فى الفريضة حين دخل المسجد أجزأه عن تحية المسجد لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى تحية غيرها فى تحقيقها وكذا السنة فما قالوه هنا من صلاة التحية ضعيف ويصلى بعدها السنة أربعين ركعة على قوله وستة على قولهما واما اقام فى الجامع أكثر من ذلك لم يفسد اعتكافه لانه موضع الاعتكاف الا انه يكره لانه التزم ادائه فى مسجد واحد فلا يتم فى مسجد من غير ضرورة وقد ظهر بما ذكره هنا ان الاربع التى تصلى بعد الجمعة وينوى بها آخر ظهر عليه لا أصل لها فى المذهب لانهم نصوا هنا على ان المعتكف لا يصلى الا السنة البعيدة فقط ولان من اختارها من المتأخرين فانما اختارها للشك فى أن جمعة سابقة أو لابتداء على عدم جواز تعددها فى مصر واحد وقد نص الامام شمس الأئمة السرخسى على ان الصحيح من مذهب أى حنفية جواز اقامتها فى مصر واحد فى مسجدين فأكثر قال وبه نأخذ وفى فتح القدير وهو الاصح فلا ينبغي الافتاء بها فى زماننا لما انهم تطرقوا منها الى التسكاف عن الجمعة بل ربما وقع عندهم ان الجمعة ليست فرضا وان الظاهر كاف ولا خفاء فى كفر من اعتقد ذلك فلذلك نهت علماءنا عن اقامتها بكون الاعتكاف واجبا لانه لو كان غلا فله الخروج لانه منه له لا مطلق كما قد مناه وماراده بمنع الخروج المحرمة يعنى يحرم على المعتكف الخروج لئلا أونهارا صرح بالمحرمة صاحب المحيط وأقاده لا يخرج لعبادة المريض وصلاة الجنائز لعدم الضرورة المطلقة للخروج كذا فى غاية البيان وفى المحيط ولو أحرم المعتكف بحجة أو عمرة أقام فى اعتكافه الى أن يفرغ منه ثم عصى فى اقامته لانه أمكنه اقامة الامرين فان خاف فوت الحج بدع الاعتكاف ويحج ثم يستقبل الاعتكاف لان الحج أهم من الاعتكاف لانه يفوت بمضى يوم عرفة وادراكه فى سنة أخرى وهو موهوم وانما يستقبله لان هذا الخروج وان وجب شرعا فانما وجب بعقده واجبا به وعقده لم يكن معلوم الوقوع فلا يصير مستثنى عن الاعتكاف وأشار الى أنه لو خرج لحاجة الانسان ثم ذهب لعبادة المريض أو لصلاة الجنائز من غير أن يكون لذلك قصد فانه جائز بخلاف ما اذا خرج لحاجة الانسان ومكث بعد فراغه ان يعتكف

أن يأتى بها فى مسجد الجمعة لانه ان يأتى بها فى معتكفه بل هو أولى وكون الصحيح من المذهب جواز تعدد الجمعة لا ينافى استحباب تلك الاربع بعد المراعاة للخلاف وقد قدمنا عن النهر وغيره التصريح باستحبابها وانه مما لا شك فيه فراجع فى الجمعة وكون الاولى عدم الافتاء بها فى زماننا لما يلزم عليه من الضرر لا يلزم منه عدم الاتيان بها من لا يخشى منه ذلك كما مر بسوطا عن المقدسى ونزه ثم رأيت العلامة المقدسى اعترضه فى شرحه بوجهين أحدهما انه ليس باب تلك الاربع الموقود لبيان أحكامها الثانى ان عدم ذكرهم بناء على وقوع الجمعة صحيحة مستجمعة لشرائطها يبين كما هو الاصل اذا صليت والاتيان لأربع عند وقوع شك واحتمال اه وهذا ما قد مناه أولا

اعتكافه عند أي حنيفة قل أو أكثر وعند هسما لا ينتقض ما لم يكن أكثر من نصف يوم كذا في البدائع (قوله وأن خرج ساعة بلا عذر فسد) لوجود المنافي أطلقه فشمّل القليل والكثير وهذا عند أي حنيفة وقال لا يفسد إلا بأكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لأن في القليل ضرورة كذا في الهداية وهو يقتضي ترجيح قولهما ورجح المحقق في فتح القدير قوله لأن الضرورة التي يناط بها التخفيف اللازمة أو الغالبة وليس هنا كذلك وأراد بالعذر ما يغلب وقوعه كما واصلح التي قدمها والاولا يريد مطلقه لكان الخروج ناسيا أو مكرها غير مفسد لكونه عذرا شرعيا وليس كذلك بل هو مفسد كما صرحوا به وبما قررناه ظهر القول بفساده فيما اذا خرج لانهدام المسجد أو لتفرق أهله أو أخرجه ظالم أو خاف على متاعه كما في فتاوى قاضيان والظهيرية خلافا للشارح الزيلعي أو خرج لمجنازة وإن تعينت عليه أو لغير عام أو لاداء شهادة أو لعذر المرض أو لانتفاء غريق أو حريق ففرق الشارح هنا بين هذه المسائل حيث جعل بعضها مفسدا والبعض لا تبعه صاحب البدائع مما لا ينبغي نعم الكل عذر مسقط للأنثم بل قد يجب عليه الافساد اذا تعينت عليه صلاة المجنازة أو أداء الشهادة بان كان يتوهم حقه ان لم يشهد أو لانتفاء غريق ونحوه والدليل على ما ذكره القاضي ما ذكره المحاكم في كافي بقوله فاما في قول أي حنيفة واعتكافه فاسد اذا خرج ساعة لغير غائط أو بول أو جمعة اه فكان مفسرا للعذر المسقط للفساد وفي فتاوى قاضيان والاولو المحي وصعود الميثدنان كان بابها في المسجد لا يفسد الاعتكاف وان كان الباب خارج المسجد فكذلك في ظاهر الرواية قال بعضهم هذا في المؤذن لأن خروجه للآذان يكون مستثنى عن الإيجاب اما في غير المؤذن فيفسد الاعتكاف والصحيح ان هذا قول الكل في حق الكل لأنه خرج لا فامة سنة الصلاة وسنتم اتقام في موضعها فلا تعتبر خارجا اه وفي التبيين ولو كانت المرأة معتكفة في المسجد فطلقت لها ان ترجع الى بيتها وتنتهي على اعتكافها اه وينبغي أن يكون مفسدا على ما اختاره القاضي لأنه لا يغلب وقوعه وأراد بالخروج انفصال قدمه احتراز عما اذا خرج رأسه الى داره فإنه لا يفسد اعتكافه لأنه ليس بخروج الأثرى انه لو حلف به لا يخرج من الدار ففعل ذلك لا يحنث كذا في البدائع وقد علمت ان الفساد لا ينصور الا في الواجب واذا فسد وجب عليه القضاء بالصوم عند القدرة جبر المساقاة الا في الردة خاصة غير المنذور به ان كان اعتكاف شهر بعينه يقضي قدر ما فسد لا غير ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور بشهر بعينه اذا أفطر يوما وجب قضاؤه ولا يلزمه الاستقبال كما في صوم رمضان وان كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لأنه لزمه متبعا فإعراى فيه صفة التتابع وسواء فسد بصنعه بغير عذر كالحروج والجماع والاكل والشرب في النهار الا الردة أو فسد بصنعه لعذر كما اذا مرض واحتاج الى الخروج فخرج أو بغير صنعه رأسا كالحيض والجنون والاعماء الطويل والقياس في الجنون الطويل ان يسقط القضاء كما في صوم رمضان الا ان في الاستحسان يقضى لأنه لا يخرج في قضاء الاعتكاف كذا في البدائع وبهذا علم ان مفسداته على ثلاثة أقسام ولا يفسد الاعتكاف سببا ولا جدال ولا سكر في الليل (قوله وأكله وشربه ونومه ومبايعته فيه) يعني بفعل المعتكف هذه الاشياء في المسجد وان خرج لاجلها بطل اعتكافه لأنه لا ضرورة الى الخروج حيث جازت فيه وفي الفتاوى الظهيرية وقبل يخرج بعد الغروب للاكل والشرب اه وينبغي جهرا على ما اذا لم يجد من يأتي له به فينثذ يكون من الحوائج الضرورية كالبول والغائط وأراد بالمبايعة البيع والشراء وهو الايجاب والقبول وأشار بالمبايعة الى كل عقد احتاج اليه فله أن يتزوج ويراجع كافي

فان خرج ساعة بلا عذر
فسد وأكله وشربه
ونومه ومبايعته فيه

(قوله فانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناء) قال الرملي قدس الشارح في بحث الماء المستعمل نقلا عن قاض خان ان الوضوء فيه في اناء جائز عندهم فراجعوه (قوله ودل تعليمهم الخ) قال في النهر مقتضى التعليل ٣٢٧ الاول الكراهة وان لم يشغل

وقوله وأفاد اطلاقه ظاهر

في ان كلامه متناول لغير ما يأكله بناء على ما مر من اطلاق المباحة وقد علت انها مقدمة بما لا بد منه وفي هذه الحالة يكره له احضار السلعة فيه (قوله والاولى تفسيره بما فيه ثواب) قال في العناية ما ليس بما ثم فهو خير عند الحاجة اليه لان الحبر عبارة عن المشي الحاصل لما من شأنه ان يكون حاصله اذا

وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخبر وحرم الوطء ودواعيه

كان مؤثرا والتكلم بالمباح عند الحاجة اليه كذلك واستظهره في النهر وقال انه ليس بخبر عند عدمها وهو محل ما في الفتح انه مكروه في المسجد باكل الحسنات الخ قال وبه اندفع ما في البحر اه على انه قد بذر المؤلف قبيل الوتر عن الظهيرية تقيد الكراهة بان يحل لاجله وقال ينبغي تقيد ما في الفتح به وفي المعراج عن شرح الارشاد لا بأس في الحديث في

المبدائع وأطلق المباحة فشملت ما اذا كانت للتجارة وقصد في الذخيرة بما لا يبدله منه كالطعام اما اذا أراد ان يتخذ ذلك متجرا فانه مكروه وان لم يحضر السلعة واختاره قاض خان في فتاواه ورجاه لشارح لانه منقطع الى الله تعالى فلا ينبغي له ان يشتغل بأموال الدنيا وقيد بالمعتكف لان غيره يكره له البيع مطلقا لنهي عليه السلام عن البيع والشراء في المسجد وكذا كراهة التعليم والكتابة والحياضة بأجر وكل شيء يكره فيه كراهة في سطحه واستثنى البرازي من كراهة التعليم أجريه ان يكون لضرورة الحراسة ويكره لغيره النوم فيه وقيل اذا كان غريبا فلا بأس ان ينام فيه كذا في فتح القدير والاكل والشرب كالنوم وفي البدائع وان غسل المعتكف رأسه في المسجد فلا بأس به اذ لم يلوث بالماء المستعمل وان كان بحيث يلوث المسجد يمنع منه لان تنظيف المسجد واجب ولو توضأ في المسجد في اناء فهو على هذا التفصيل اه بخلاف غير المعتكف وانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناء الا ان يكون موضعا اتخذ لذلك لا يصلي فيه وفي فتح القدير حصاله لا ينبغي في المسجد لا يتخذ طرقا ولا يشهر فيه سلاح ولا ينبض فيه بقوس ولا يمتز فيه نبل ولا يمر فيه بلحم في ولا يضرب فيه حد ولا يتخذ سوقا رواه ابن ماجة في سننه عنه عليه السلام (قوله وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخبر) اما الاول فلان المسجد محرم عن حقوق العباد وفيه شغله بها ولهذا قالوا لا يجوز عرس الاشجار فيه والظاهر ان الكراهة تقتصر بمعية لانها محل اطلاقهم كما صرح به المحقق في فتح القدير اول الركاة ودل تعليمهم ان المبيع لو كان لا يشغل المقعد لا يكره احضاره كدراهم ودنانير يسيرة أو كتاب ونحوه وأودا الاطلاق ان احضار الطعام المبيع الذي يشتريه ليا كلفه مكروه وينبغي عدم كراهته كما لا يخفى واما الثاني وهو الصمت فالمراد به ترك التحدث مع الناس من غير عذر وقد ورد النهي عنه وقالوا ان صوم الصمت من فعل الجوس لعنهم الله تعالى وخصه الامام حميد الدين الضرر بما اذا اعتقده قرية اما اذا لم يعتقده قرية فلا يكره للحديث من صمت فجاوا ما الثالث وهو انه لا يتكلم الا بخبر فلقوله تعالى وقيل لعبادي يقولوا التي هي احسن وهو معموم يقتضي ان لا يتكلم خارج المسجد الا بخبر والمسجد أولى كذا في غاية البيان وفي التبيين واما التكلم بغير حبر فانه يكره لغير المعتكف فاصطنك للمعتكف اه وظاهره ان المراد بالخبير هما الاثم فيه فيشمل المباح وبغير الحبر ما فيه اثم والاولى تفسيره بما فيه ثواب يعني انه يكره للمعتكف ان يتكلم بالمباح بخلاف غيره ولهذا قالوا الكلام المباح في المسجد مكروه باكل الحسنات كما تأكل النار المحطب صرح به في فتح القدير قبيل باب الوتر لكن قال الاستيعابي ولا بأس أن يتحدث بما اثم فيه وقال في الهداية لا يكره ان يتحدث بما يكره ما يكون مأثما والظاهر ما ذكرناه كما لا يخفى قالوا ويلزم قراءة القرآن والحديث والعلم والتدريس وسير النبي صلى الله عليه وسلم وقصص الانبياء وحكايات الصالحين وكتابة أمور الدين (قوله ويحرم الوطء ودواعيه) لقوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد لان المباشرة تصدق على الوطء ودواعيه فيفقد تحریم كل فرد من أفراد المباشرة جماع أو غيره لانه في سياق النهي فيفقد العموم والمراد بدواعيه المس والقبلة وهو كالحج والاسنارة والظهار لما حرم الوطء لها حرم دواعيه لان حرمة الوطء ثبتت بصريح النهي فتفويت فاعتدت الى الدواعي اما في الحج فلقوله تعالى فلا رفقت واما في الاستبراء فللمحدث لا تنكح الحيالى حتى يصنع ولا الحيالى حتى يسهرن بحبيضة واما في الظهار فلقوله تعالى من قبل ان يتماسا بخلاف الحيض والصوم حيث لا تحرم الدواعي فيه مالا ان حرمة

المسجد اذا كان قليلا فاما ان يقصد المسجد للحديث فيه فلا (قوله لان حرمة الوطء لم تثبت بصريح النهي) تبع في ذلك الفتح وفيه نظر بالنسبة الى الحيض فانه صريح في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وفي النهر عن العناية انه قصدى قال وفي الغاية

وصريح النهي في الحيمض كالاغتساف فكان ينبغي أن تحرم الدواعي اهـ فالاولى الاقتصار على ما بعده (قوله كما قدمناه عن الظهيرية) أي قيل قوله ٣٢٨ وأقله نغلا ساعة قال الرملي تقدم قريبا انه لو نوى اعتكاف يوم ونوى الليلة معه

لزماء في الفرق والظاهر ان الفرق هو كون اليوم عرفا قد يستتبع الليلة لاعتكافه والذي يظهر ان في المسئلة اختلاف الرواية يدل عليه قول الذخيرة ولو نوى اعتكاف ليلة لا يلزمه شيء وان نوى

ويبطل بوطئه ولزمه الليالي يضابن ذراعتكاف أيام وليلتان بنذر يومين

اليوم معها لا تصح نيته وعن أبي يوسف انه يلزم ويصير تقدير المسئلة كأنه قال لله تعالى على أن اعتكف ليلة بيومها اهـ قلت والظاهر ان الفرق غير ما قاله وهو انه لو نذر اليوم وحده صح نذره بخلاف ما لو نذر الليلة وحدها فانه لا يصح من أصله فلا يصح فيما يتبعها أيضا تدبر (قوله ولا معارضة لما في السكاكين الخ) بيانه انه في الاولى لما جعل اليوم تبعاً لليلة وقد بطل نذره في المتبوع وهو الليلة بطل في التابع وهو اليوم وفي الثانية أطلق الليلة وأراد اليوم مجازا

الوطء لم تثبت بصريح النهي ولكن كثرة الوقوع فلو حرم الدواعي لزم المحرج وهو مدفوع ولان النص في الحيمض معلول بعلة الاذى وهو لا يوجد في الدواعي (قوله ويبطل بوطئه) لانه محذور بالنص فكان مفسدا له أطلقه فشمع ما اذا كان عامدا أو ناسيا نهارا أو ليلا أنزل أو لا بخلاف الصوم اذا كان ناسيا والفرق ان حالة المعتكف مذكرة كحالة الاحرام والصلاة وحالة الصائم غير مذكرة وقيد بالوطء لان الجماع فيمادون الفرج أو التقييل أو المس لا يفسد الا اذا أنزل وان أمني بالتفكر أو انظر لا يفسد اعتكافه وان أكل أو شرب ليلا لم يفسد اعتكافه وان أكل نهارا فان عامدا ففسد لفساد الصوم وان ناسيا لا لبقاء الصوم والاصل ان ما كان من محظورات الاعتكاف وهو ما منع عنه لاجل الاعتكاف لا لاجل الصوم لا يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالجماع والمخرج وما كان من محظورات الصوم وهو ما منع عنه لاجل الصوم يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالاكل والشرب كذا في البدائع (قوله ولزمه الليالي بنذر اعتكاف أيام) كقوله بلسانه لله على ان اعتكف ثلاثة أيام أو ثلاثين يوما لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازاها من الليالي يقال ما رأيتك منذ أيام والمراد بلياليها وأشار الى انه يلزمه الايام بنذر اعتكاف الليالي لان ذكر أحد العددين على طريق الجمع ينظم ما بازاها من العدد الآخر لقصة ذكره عليه السلام فانه قال الله تعالى قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام الا رمزا وقال في آية أخرى قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا والقصة واحدة والرمز الاشارة باليد أو بالراس أو غيرهما وهذا عند نيتيها أو عدم النية اما لو نوى في الايام النهار خاصة صح نيته لانه نوى حقيقة كلامه بخلاف ما اذا نوى بالايام الليالي خاصة حيث لم تشمل نيته ولزمه الليالي والنهار لانه نوى ما لا يحتمله كلامه كذا في البدائع كما اذا نذر أن يعتكف شهرا ونوى النهار خاصة أو الليل خاصة لا تصح نيته لان الشهر اسم لعدد مقدر مشتمل على الايام والليالي فلا يحتمل مادونه الا أن يصرح ويقول شهرا بالنهار لزمه كما قال أبو يستثنى ويقول الا الليالي لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثباف كانه قال ثلاثين نهارا ولو نذر ثلاثين ليلة ونوى الليالي خاصة صح لانه نوى الحقيقة ولا يلزمه شيء لان الليالي ليست محلا للصوم كذا في السكاكين وكذا لو نذر أن يعتكف شهرا واستثنى الايام لا يجب عليه شيء لان الباقي الليالي المجردة ولا يصح فيها المناقاتها شرطه وهو الصوم كذا في فتح القدير فبينا كونه نذر بلسانه لان مجرد نية القلب لا يلزمه به شيء (قوله وليلتان بنذر يومين) يعني لزمه اعتكاف ليلتين مع يوميهما اذا نذر اعتكاف يومين لان المثنى كالجمع فخاصة له اما ان يأتي بلفظ المفرد والمثنى أو المجموع وكل منهما اما أن يكون اليوم أو الليل فهي ستة وكل منهما اما أن ينوي الحقيقة أو المجاز أو ينويهما أو لم تكن له نية فهي أربعة وعشرون وقد تقدم حكم المجموع والمثنى باقسامهما بقي حكم المفرد فان قال لله على ان اعتكف يوما لزمه فقط سواء نواه فقط أو لم تكن له نية ولا يدخل ليلته ويدخل المسجد قبل الفجر ويخرج بعد الغروب فان نوى الليلة معه لزمه ولو نذر اعتكاف ليلة لم يصح سواء كان نواها فقط أو لم تكن له نية فان نوى اليوم معها لم يصح كما قدمناه عن الظهيرية وفي فتاوى قاضيجان لو نذر اعتكاف ليلة ونوى اليوم لزمه الاعتكاف وان لم ينو ولم يلزمه شيء ولا معارضة لما في

مرسلا بمرتبتي حيث استعمل المقيد وهو الليلة في مطلق الزمن ثم استعمل هذا المطلق في المقيد السكاكين وهو اليوم فكان اليوم مقصودا قاله بعض الفضلاء

(قوله الا في أيام الاضحية الخ) قال في الولوالجية من كتاب الحج عند ذكر رمى الجمار ولوترك رمى جرة العقبة حتى دخل الليل وماها في الليل ولا دم عليه لان الليل في باب المناسك تباع للنهار الذي تقدم ولهذ الموقف ٣٢٩

بعرفة ليلة النحر قبل طلوع الفجر أجزاء ذلك (قوله فليلة عرفة تابعة ليوم التروية) وعليه فليوم التروية ليلتان واحدة قبله وواحدة بعده واليوم الثالث من أيام النحر ليلة له ولا الوأخرطواف الركن الى الغروب من اليوم الثالث وجب دم كما يأتي نامل (قوله الا اذا ذكر له عدداه عينا) مخالف لما في الحاشية أيضا حيث قال ولو قال لله على أن أعتكف يومين لزمه الاعتكاف بليتهما يدخل المسجد قبل غروب الشمس ويمكث تلك الليلة ويومها واللييلة الثانية ويومها ويخرج بعد غروب الشمس وكذا هذا في الأيام الكثيرة يدخل قبل غروب الشمس لان ليلة كل يوم تتقدم عليه اه فكان عليه أن يقول اذا ذكر ما يدل على العدد ونديق ان قوله وكذا هذا في الأيام الكثيرة المراد به ما كان جمعا كثلثة أيام مثلا لا لفظ أيام كثيرة نامل (قوله وفي الفتاوى الظهيرية وله نذر اعتكاف شهر) أي وهو صحيح كما

الكاتبين لان ما في الظهيرية انما هو انه نوى اليوم معها وهما نوى باللييلة اليوم فليتامل وفي الكافي ومتى دخل في اعتكافه الليل والنهار وابتدأه من الليل لان الاصل ان كل ليلة تتبع اليوم الذي بعدها الا ترى انه يصلي التراويح في أول ليلة من رمضان ولا يفعل ذلك في أول ليلة من شوال وفي فتاوى الولوالجية من كتاب الاضحية اللييلة في كل وقت تباع لنهار يأتي في الايام الاضحية تباع لنهار مامضى رفقا بالناس اه وفي المحيط من كتاب الحج والليالي كلها تابعة للأيام المستقبلة للأيام الماضية الا في الحج فانها في حكم الأيام الماضية فلييلة عرفة تابعة ليوم التروية ولييلة النحر تابعة ليوم عرفة اه فتحصل انها تباع لما يأتي في ثلاثه مواضع واما قوله تعالى ولا الليل سابق النهار فقال الامام فخر الدين الرازي في تفسيره ان سلطان الليل وهو القمر ليس يسبق الشمس وهي سلطان النهار وقيل تفسيره الليل لا يدخل وقت النهار وأطال الكلام في بيان الوجه الاول فراجعه فعلى هذا اذا ذكر المثنى أو المجموع يدخل المسجد قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من آخر يوم نذره كما صرح به قاضيان في فتاواه وصرح بانه اذا قال أياما يبدأ بالنهار فيدخل المسجد قبل طلوع الفجر اه فعلى هذا لا يدخل الليل في نذر الأيام الا اذا ذكر له عدداه عينا كما لا يخفى ثم الاصل انه متى دخل في اعتكافه الليل والنهار فانه يلزمه متتابعة ولا يجوز له لو فرق ومتى لم يدخل الليل جازله التفرق كالمتتابع فاذ نذر اعتكاف شهر لزمه شهر بالأيام والليالي متتابع في طاهر الرواية بخلاف ما اذا نذر أن يصوم شهرا لا يلزمه المتتابع كذا في البدائع وفتاوى قاضيان وفي الخلاصة من الايمان من الجنس الثالث في النذر ولو قال لله على صوم شهران قال صوم شهر بعينه كرجب يجب عليه المتتابع ولو أفطر يوما لا يلزمه الاستقبال كما في رمضان وانما يلزمه القضاء وان قال لله على صوم شهر ولم يعين ان قال متتابع لزمه متتابع وان أطلق لا يلزمه المتتابع وفي الاعتكاف لزمه بصفة المتتابع في المعين وغير المعين ثم في الصوم والاعتكاف ان أفسد يوما ان كان شهرا معين لا يلزمه الاستقبال وان كان غير معين لزمه اه يعني لزمه الاستقبال في الصوم ان ذكر المتتابع وفي الاعتكاف مطلقا علل له في المبسوط بان احباب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وما أوجب الله متتابع اذا أفطر فيه يوما لزمه الاستقبال كصوم الظهار والعسل والاطلاق في الاعتكاف كالتصريح بالمتتابع بخلاف الاطلاق في نذر الصوم والفرق بينهما ان الاعتكاف يدوم بالليل والنهار فكان متصل الاجزاء وما كان متصل الاجزاء لا يجوز نفيه الا بالنقصين عليه بخلاف الصوم فانه لا يوجد ليل فكان متفرقا وما كان متفرقا في نفسه لا يجب الوصل فيه الا بالنقصين اه وأطلق في النذر فشمع ما اذا نذر اعتكاف يوم العيد فانه منعقد ويجب عليه فصاؤه في وقت آخر لان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم والصوم فيه حرام وكيفر عن عينه ان أراد عينا الفوات البروان اعتكف فيه أجزاء وقد أساء كما في الصوم كذا في فتاوى الولوالجية وغيرها وقد علم مما قدمناه في الصوم انه لو نذر اعتكاف يوم أو شهر معين فاعتكف قبله يجب وزلما ان التحميل بعد وجود السبب جائز وقد صرحوا به هنا وذكره وافيه خلافا وينبغي أن لا يكون فيه خلاف كذا ذكرناه وكذا بلغوا تعيين المكان كما اذا نذر الاعتكاف بالمسجد الحرام فاعتكف في غيره فانه يجوز وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر ثم عاش عشرة أيام ثم مات أطعم عنه من جميع الشهر وفي الكافي وليلة القدر في رمضان دائرة لكنها تتقدم وتتأخر وعندهما تكون في رمضان ولا تتقدم ولا تتأخر حتى لو قال

في الولوالجية (قوله لكنها تتقدم وتتأخر) أي فيه

(قوله عتق اذا انسلخ الشهر) قال الرملي لتحقيق وجودها فيه (قوله لم يعتق حتى ينسلخ رمضان الخ) قال الرملي لاحتمال انها تقدمت قبل حلفه في هذا وتأخرت الى آخر ليلة في ذلك فلا يتحقق الشرط الا بانسلخه (قوله لانها لا تتقدم ولا تتأخر) قال الرملي يعني ان كانت هي الليلة الاولى فقد عتق باول ليلة من القابل وان كانت الثانية أو الثالثة أو الرابعة الخ فقد وجدت في الماضي فتتحقق وجودها قطعاً باول ليلة من القابل (كتاب الحج) (قوله لما كان مركباً الخ) قال الرملي فيه نظر بل هو عبادة بدنية محضة والمال انما هو شرط في وجوبه لانه جزء مفهومة ٣٣٠ وأخره عن الصوم لانه منع النفس شهواتها والحج قد يكون مشتمل على لاشتماله على

لعبه اذ حليلة القدر فان قال قبل دخول رمضان عتق اذا انسلخ الشهر وان قال بعدم مضي ليلة منه لم يعتق حتى ينسلخ رمضان من العام القابل عنده لجواز انها كانت في الشهر الماضي في الليلة الاولى وفي الشهر الاخر في الليلة الاخيرة وعندهما اذا مضى ليلة منه في العام القابل عتق لانها لا تتقدم ولا تتأخر وفي المحيط الفتوى على قول أبي حنيفة لكن قيده بما اذا كان الحالف فقها يعرف الاختلاف وان كان عامياً فليلة القدر ليلة السابع والعشرين وجعل مذهبهما انها في النصف الاخير من رمضان فالحالف ما في الكافي وذكر في فتاوى فاضل خان ان المشهور عن أبي حنيفة انها تدور في السنة وقد تكون في رمضان وقد تكون في غيره وفي فتح القدير وأجاب أبو حنيفة عن الأدلة المفيدة لكونها في العشر الاواخر بان المراد بذلك رمضان الذي كان عليه الصلاة والسلام التمسها فيه والسيقات تدل عليه لمن تأمل طرق الاحاديث وألفاظها كقوله ان الذي تطلب امامك وانما كان يطلب ليلة القدر من تلك السنة ومن علاماتها انها بالجمعة ساكنة لا حارة ولا قارة تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كأنها طست كذا قالوا وانما أخفيت ليحتج في طلبها فينال بذلك أجر المجتهدين في العبادة كما أخفي سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها بغتة والله سبحانه وتعالى أعلم

كتاب الحج

لما كان مركباً من المال والبدن وكان واجباً في العمر مرة أخرى ولمراعاة ترتيب حديث الصحيحين بنى الاسلام على خمس وختم بالحج وفي رواية ختم بالصوم وعليها اعتمد البخاري في تقديم الحج على الصوم وهو في اللغة بفتح الحاء وكسرها وهما قرئ في التثنية القصد الى معظم لامطلق القصد كما ظنه الشارح وجعله كالتييم وفي الفقه ما ذكره بقوله (هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص) والمراد بالزيارة الطواف والوقوف والمراد بالمكان المخصوص البيت الشريف والجبل المسمى بعرفات والمراد بالزمان المخصوص في الطواف من طلوع الفجر يوم النحر الى آخر العمر وفي الوقوف زوال الشمس يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم النحر وبهذا التقرير يظهر ان الحج اسم لافعال مخصوصة من الطواف والوقوف في وقتها محرم بادية الحج سابقاً كما سياتي ان الاحرام شرط وان دفع به ما قرره الشارح من فهم كلام المصنف على انه في الشريعة جعل لقصد خاص مع زيادة وصف فان المصنف لم يتعرض للقصد وانما عرفه بالزيارة وهي فعل لا قصد دليل ما في عمدة الفتاوى اذا حلف ليزور فلانا غدا فذهب ولم يؤذن له لا يحنث ولو لم يستأذن ورجع يحنث اه فلا بد من

السفر وفيه تفريح الهموم ارجع الى النهر (قوله لامطلق القصد الخ) قال في النهر هولة القصد كذا في غير كتاب من اللغة وقيده في الفتح بكونه الى معظم لامطابقه مستشهداً بقوله وأشهد من عوف حو ولا كثيرة يحثون سب الزبرقان المزغفرا

كتاب الحج

هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص

اي يقصد وبه معظمين اياه قال ابن السكيت هذا معناه الاصل ثم تعورف استعماله في القصد الى مكة للنسك تقول حجبت البيت أجه حجاً فانا حاج اه قلت حيث أطلقه أهل اللغة فتقيده بما في الفتح لا بدله من نقل وما استشهد به من البيت

لا يدل على انه لا يستعمل في مطلق القصد لان غاية ما أفاد انه استعمال في بعض مدلولاته تأمل (قوله الذهاب وبهذا التقرير يظهر ان الحج اسم الخ) هذا ما استظهره في الفتح في تعريفه عادلاً عن تعريفهم اياه بالقصد الخاص لماسياً في من البحث ولما وافقته تعريف بقية العبادات لكن قال في النهر تخريج كلام المصنف عليه فيه بحث اذ بتقديره يكون قوله بفعل مخصوص حشواً اذا المراد به كما قالوا هو الطواف والوقوف على ان الجار والمجرور متعلق بزيارة واذا فسرت بالفعل آل المعنى الى انه فعل بفعل وفساده لا يخفى ويمكن أن يقال المراد به الاحرام وبه يصير الثاني غير الاول وفسر الزمان المخصوص باشهر الحج وهو الذي ينبغي اذ الوقوف الذي هو أقوى أركانه مقيده به (قوله على انه في الشريعة) أي حامله أي لكلام المصنف على انه الخ

(قوله وليوافق) كأنه عطف على معنى ما تقدم أي قررت كلام المصنف بكذا المسمى وليوافق (قوله فليكن الحج الخ) أقول قديقال ان المشايخ ذكر اللفظ القصد الخاص وقالوا مع زيادة وصف لان الحج في اللغة القصد ولا بد في الغالب أن يكون المعنى اللغوي موجودا في المعاني الاصطلاحية والاصطلاحية أحص فلماذا كروا اللفظ اللغوي وقيدوه بالشروط السريعة لئلا يكون أحص وليس غيره من العبادات انذ كورة مأخوذة في معنى النية أو القصد ولد اعرفوا التيمم بانه القصد الى صعيد مطهر فتأمل (قوله ويشكل عليه ما قالوا الحج) يمكن الجواب بان الموت من قبل من له الحق وقد أتى بوسع من ركن أو ركنين ان عد الاحرام وكذا وقد ورد الحج عرفه بخلاف من رجع كذا في شرح المقدسي (قوله وشرائطه ثلاثة الحج) زاد العلامة السندی تلميذ العلامة ابن الهمام في منسكه المتوسط المسمى لباب المناسك قسما رابعا وهو شرائط وقوع الحج عن الفرض وهي تسعة الاسلام وبقاءه الى الموت والعقل والحرية والبلوغ والأداء بنفسه ان قدر وعدم نية النفل وعدم الفساد وعدم النية عن الغير فلا يقع حج الكافر عن الفرض ولا عن النفل اذا أسلم ولا المسلم اذا ارتد بعد الحج وان تاب ولا المجنون والنسي والعبد وان أفاق وبلغ وعتيق ٣٢١ بعده ولا باداء الغير قبل العذر

ولا بد من النفل أو عن الغير أو مع الفساد فهو لا يجوز ولو بعد الاستطاعة لا يسقط عنهم الفرض ويجب عليهم ثانيا اذا استطاعوا اه (قوله والوقت) قال الرملي سذكه أيضا في شرائط الصحة ولا شك ان من لم يدرك وقت الحج لم يجب عليه وانه لا يصح الا في وقته المخصوص فكان شرطاً للوجوب وشرطاً للصحة تأمل اه وفي لباب المناسك السابع الوقت وهو أشهر الحج أو وقت خروج أهل بلده ان كانوا يخرجون قبلها

الذهب مع الاستئذان وسلم من بحث المحقق ابن الهمام على المشايخ من ان التعريف بالقصد الخاص تعريف له بشرطه وليوافق تعريف بقيمة العبادات فان الصلاة اسم لافعال مخصوصة هي القيام والقراءة والزكوع والسجود والصوم اسم للامساك الخاص والزكاة اسم للايتاء المخصوص فليكن الحج اسما لافعال مخصوصة ولا يراد بالز يارة البيت فقط فانه حينئذ يصير الحج اسما للطواف فقط وليس كذلك فان ركنه شيان الطواف بالبيت والوقوف بعرفة بالشرط السابق ويشكل عليه ما قالوا ان المأمور بالحج اذا مات بعد الوقوف بعرفة قبل طواف الز يارة فانه يكون مجزئاً بخلاف ما اذا رجع قبله فانه لا وجود للحج الا بوجود ركنيه ولم يوجد اذ في أن لا يجزئ الا كرسوءات المأمور أو رجع وسببه البيت لانه يضاف اليه ولهذا لم يتكرر الحج على المكلف وشرائطه ثلاثة شرائط وجوب وشرائط وجوب أداء وشرائط صحة فالاول ثمانية على الاصح الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والوقت والقدرة على الزاد والقدرة على الرحلة والعلم بكون الحج فرضا وقد ذكر المصنف منها ستة وترك الاول والاخير والعذر له كعبه انهما شرطان لكل عبادة وقد يقال كذلك العقل والبلوغ والعلم المذكورين ثلثان في دار الاسلام بمجرد الوجود فيها سواء علم بالضرورة أو لم يعلم ولا فرق في ذلك بين أن يكون نشأ على الاسلام فيها أو لا فيكون ذلك علما حكما ولما في دار الحرب باخبار رجلين أو رجل وامرأتين ولو مستورين أو واحد عدل وعندهما لا تشترط العدالة والبلوغ والحريه فيه وفي نظائره الخمسة كما عرف أصولا وفروعا والثانية خمسة على الاصح صحة البدن وزوال الموانع الخمسة عن الذهاب الى الحج وأمن الطريق وعدم قيام العدة في حق المرأة وخروج الزوج أو المحرم معها والثالثة أعني شرائط الصحة أربعة الاحرام بالحج والوقت المخصوص والمكان المخصوص والاسلام ومنهم من

فلا يجب الاعلى القادر فيها أو في وقت خروجهم فان ملكه أي المال قبل الوقت فله صرفه حيث شاء ولا حج عليه وان ملكه فيه فليس له صرفه الى غير الحج فلو صرفه لم يسقط الوجوب عنه ولو أسلم كافرا أو بلغ صبي أو أفاق مجنون أو عتيق عبد قبل الوقت نفقوا الموت وهم موسرون قيل ليس عليهم الا بصاء الحج وقيل يجب وان أوصوا به فعلى الاول لا يصح وصح على الثاني والخلاف مبنى على ان الوقت شرط الوجوب أو الأداء ولان اه قال شارحه ملا على همار وایمان عن أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ورجع ابن الهمام القول بانه شرط الوجوب ونسب صاحب الجمع صحة الا بصاء الى الامام وصاحبه وخلافها الى زفر معللا بانهم كانوا أهل الوجوب وقت الوصية فيصح ايضاؤهم بان يجمع عنهم في وقت ليجزهم عنه ويؤيده ما في الثمانية لو بلغ الصبي فحضره الوفاة وأوصى بان يجمع عنه حجة الاسلام جازت وصيته عندنا ويصح فجعل المذهب الجواز وهو لا ينافي جعل الوقت من شرائط الوجوب على المشهور المرجح خلاف ما فهم المصنف وبني عليه صحة الا بصاء وعندهما اه نلت فعلى هذا فثمرة الخلاف في ان الوقت شرط للوجوب أو لا الأداء لا يظهر في صحة الوصية وعندهما وانما تظهر في وجوب الا بصاء أو لا يحتاج عنده وعدم ذلك فلا يجب على المشهور ويجب على خلافه تأمل (قوله وقد يقال كذلك العقل والبلوغ) أي انهما شرطان لكل عبادة (قوله وخروج الزوج والمحرم معها) قال الرملي وفي البدائع والاصح انه أي المحرم شرط الوجوب اه فقد اختلف التصحيح كما

تري (قوله لاستلزامه النية وغيرها) لان الاحرام هو النية والتلبية أو ما يقوم مقامها أي من الذكر أو تقليد البدنة مع السوق كما في الباب وشرحه للقارى ٣٣٢ (قوله والحلق أو التقصير) فيه ان أحدهما شرط للخروج من الاحرام وأوجب بان

له اعتبارات فاعتبار شرطية بجمته بعد طلوع الفجر في الحج وبعد أكثر الطواف في العمرة واعتبار وجوبه كونه بعد الرمي في الحج وبعد السعي في العمرة واعتبار جواز كونه وقت طويل العمر كما أفاده في شرح الباب أقول فعلى هذا فقول المؤلف الآتي والترتيب بين الرمي والحلق ليس واجبا آخر لانه المراد من قوله هنا والحلق أو التقصير نامل (قوله انه دفع اليه مطالعة) الذي في النهر بطاوعة وهي الرقعة الصغيرة المربوطة بالشوب التي فيها رقم ثمنه كما في القاموس والمراد بها هنا المكتوب (قوله وفي اجارة الخلاصة الخ) قال الرملى نقله فيها عن الفتاوى الصغرى وأقول لعمرى هذا اجاف على الجمار وانصاف في حق الجمل فتأمل وذكر في الجوهرة ان المربعة وعشرون أوقية والاوقية سبعة مناقل وهي عشرة دراهم والمائتان وأربعون منهاى الوسط فيكون

ذكر بدل الاحرام النية وهذا أولى لاستلزامه النية وغيرها وواجباته أعنى التي يلزم بترك واحد منها دم انشاء الاحرام من الميقات ومد الوقوف بعرفة الى الغروب والوقوف بالمزدلفة فيما بين طلوع فجر يوم النحر الى طلوع الشمس والحلق أو التقصير والسعي بين الصفا والمروة سبعة أشواط وكونه بعد طواف معتد به ورمي الجمار وبداية الطواف من الحجر الأسود والتميم فيه والمشى فيه لمن ليس له عذر يمنعه منه والطهارة فيه من الحدث الأصغر والا كبر وستر العورة وأقل الاشواط السبعة وهي ثلاثة وبداية السعي بين الصفا والمروة من الصفا والمشى فيه لمن ليس له عذر وذبح الشاة للقارن أو المتمتع وصلاة ركعتين لكل أسبوع وطواف الصدر والترتيب بين الرمي والحلق والذبح يوم النحر وتوقيت الحلق بالمكان وتوقيته بالزمان وفعل طواف الافاضة في أيام النحر وما عدا هذه المذكورات مما سياتى بيانه مفصلا سنن وآداب واما محظوراته فنوعان ما يفعله في نفسه وهو الجماع وازالة الشعر وقلم الاظفار والتطيب وتغطية الرأس والوجه ولبس الخيط وما يفعله في غيره وهو حلق رأس الغير والتعرض للصمد في الحل والحرم واما قطع شجر الحرم فلا ينبغي عده مما تحن فيه كما في النهاية فان حرمه لا يتعلق بالحج ولا بالاحرام كذا في فتح القدير وقد يقال انه كصيد الحرم وقد عده من محظوراته فلا بدع في أن يكون حراما بجهتين كما لا يخفى ولما أراد الحج مهمات ينبغي الاعتناء بها وهي البداية بالتوبة بشروطها من رد المظالم الى أهلها عند الامكان وقضاء ما قصر في فعله من العبادات والندم على تفريطه في ذلك والعزم على عدم العود الى مثل ذلك والاستحلال من ذوى الخصومات والمعاملات وتحصيل رضامن يكره السفر بغير رضاه وفي الخلاصة معزى الى العيون اذا أراد الابن أن يخرج الى الحج وأبوه كاره لذلك ان كان الأب مستغنيا عن خدمته فلا بأس به وان كان محتاجا يكره وكذا الأم وفي السير الكبير اذا لم يخف عليه الضعف فلا بأس به وكذا ان كرهت خروجه زوجته ومن عليه نفقته وان لم يكن عليه نفقته فلا بأس به مطلقا وفي النوازل ان كان الابن أمرد أصبح الوجه للاب أن يمنعه عن الخروج حتى يلتحق وان كان الطريق مخوفا لا يخرج وان لم يكن أمرد اه وفي فتح القدير والاجداد والجدات كالأبوين عند فقدهما يكره الخروج للحج وللغزو والحج لمديون وان لم يكن له مال يقضى به الا ان يأذن الغريم فان كان بالدين كفيل باذنه لا يخرج الا باذنهما وان بغير اذنه فبإذن الطالب وحده اه وهذا كله في حج الغرض اما في حج النفل فطاعة الوالدين أولى مطلقا كما صرح به في الملتقط ويشاور ذارأى في سفره في ذلك الوقت لاني نفس الحج فانه خير وكذا يستخير الله في ذلك ويجهد في تحصيل نفقة حلال فانه لا يقبل بالنفقة الحرام كما ورد في الحديث مع انه يسقط الغرض عنه معها وان كانت معصوبة ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يشاب لعدم القبول ولا يعاقب في الاثرة عقاب تارك الحج ولا بدله من رفيق صالح يذكره اذا نسي ويصبره اذا جزع ويعينه اذا عجز وكونه من الجانب أولى من الاقارب عند بعض الصالحين تبعدا عن ساحة القطيعة ويرى المسكارى ما يحمله ولا يحمل أكثر منه الا باذنه وقد ذكر عن بعض السلف ويقال انه الشافعى وقيل ابن المبارك وقيل ابن القاسم صاحب الامام مالك انه دفع اليه مطالعة لجملة الى انسان فامتنع من حملها بدون اذن المسكارى لكونه لم يشارطه على ذلك ورعا من فاعله وكذا احتسرت زمن تحميلها فوق ما تطيق ومن تقليل علفها المعتاد بلا ضرورة ولو لمالوكة له وفي اجارة الخلاصة حمل البعير

حمل الجمل وسقاؤه هو بالارطال الزمنية تسعة وستون رطلا وثلاثون رطلا وهو قنطار دمشق تقر بما على ان
الارطال الرملى تسعمائة درهم ويلاتم تفسير الوسط بحمل البعير مائتان وأربعون منا ولا يلائم التفسير بغيره تامل

(قوله والاوشارك فلاستحلال من الشركاء مخلص) كذا في بعض النسخ وفي بعضها والا فلا يشارك وفي بعضها والا ولو شارك فلاستحلال مخلص وهي أحسن (قوله خوفا مما ذكرنا) من الرياء والسمعة ٣٣٣ والفخر (قوله وهو البيت كذلك) أي لا يتعدد (قوله ارتفع

الائم اتفاقا) كذا في التبيين وقال نوح افندي الظاهر ان مراده بالائم ائمة تفويت الحج لائم تأخير فانه لا يرتفع عند أي يوسف كما مر ويدل عليه قوله ولومات ولم يحج ائمة بالايجاع أي ائمة تفويته لانه بتأخير عرضه على الفوات آه وفيما استدلل به نظر يدل عليه بحث المؤلف في كلام الزيلعي ونقل الاقوال الثلاثة وما ذاك الا في التأخير اذا لا شك في ائمة تارك فرض قطعي والالم يكن فرضا ولا واجبا فليراد في الموضوعين ائمة التأخير يدل عليه

فرض مرة على الفور

ما قال في الفتح ثم على ما أورده المصنف بأئمة بالتأخير عن أول سني الامكان فلو حج بعده ارتفع الا ائمة آه وفي القهستاني فيا ائمة عند الشيخين بالتأخير الى غيره بلا عذر الا اذا أدى ولو في آخر عمره فانه رافع للائمة لا خلاف وحينئذ فهو مخالف لما نقله عن صدر الشريعة من عدم

ما ائتان وأربعون منا وجل الحمار مائة وخمسون منا قالوا ولا يشارك في الزاد واجتماع الرفقة كل يوم على طعام أحدهم أحل وينبغي أن يستثنى ما اذا علمت المساعدة بينهم مافله المشاركة والاوشارك فلاستحلال من الشركاء مخلص وتجوز السفر عن التجارة أحسن ولو اتجر لا ينقص ثوابه كالغازي اذا اتجر كما ذكره الشارح في السير واماعن الرياء والسمعة والفخر ظاهرا أو باطنا ففرض وخط التجارة بهذا القسم كما في فتح القدير مما لا ينبغي وأما الركوب في الحمل فكبره بعضهم خوفا مما ذكرنا ولم يكبره بعضهم اذا تجرد عن ذلك ففي التحقيق لا اختلاف وركوب الحمل أفضل ويكره الحج على الحمار والظاهر انها تنزيهية بدل لافضلية ما قبله والمشى أفضل من الركوب لمن يضيقه ولا يسهل خلقه وامام ج النبي صلى الله عليه وسلم راكبا فلانه كان القدوة فكانت الحاجة ماسة الى ظهوره ليراه الناس وسيأتي ايضاحه ان شاء الله تعالى في محله ولا يما كسر في شراء الادوات والراد ويستحب أن يجعل خروجه يوم الخميس أو يوم الاثنين ويفعل ما ذكره العلماء في آداب السفر (قوله فرض مرة على الفور) أي فرض الحج في العمر مرة واحدة في أول سني الامكان والفور في اللغة من فور القدر عليانها وفعل ذلك من فوره أي من وجهه ذلك وهو من فور القدر قبل ان تسكن قال الله تعالى من فورهم هذا ولم يذكر المصنف فرضيته قصد الانها من المسائل الاعتقادية فليست من مسائل الفقه لان مسائله ظنية وانما ذكره توطئة لما بعده ودليله الفرائض والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والسنة كثيرة واما كونه لا يتعدد فلان سببه وهو البيت كذلك واما تكرره وجوب الركاة مع اتحاد المال فلان سببه هو النامي تفديرا وتقدير النماء دائر مع حولان الحول اذا كان المال معدا للاستثمار في الزمان المستقبل وتفر النماء الثابت في هذا الحول غير تقدير النماء في حول آخر فالسال مع هذا النماء غير المجموع منه ومن النماء الاخر فتعدد حكما كتعدد الوجوب بتعدد النصاب ولرواية أحمد مرفوعا الحج مرة فن زاد فهو تطوع واما كونه على الفور فهو قول أبي يوسف وأصح الروايتين عن أبي حنيفة وعند محمد يجب على التراخي والتجمل أفضل كذا في الخلاصة وتحقيقه ان الامران هما مطلب الأمور به ولا دلالة له على الفور ولا على التراخي فأخذ به محمد وقواه بانه عليه السلام حج سنة عشر وفرضية الحج كانت سنة تسع فبعث أبابكر حج بالناس فيها ولم يحج هو الى القابلة واما أبو حنيفة وأبو يوسف فقالا الاحتمياط في تعيين أول سني الامكان لان الحج له وقت معين في السنة والموت في سنة غير نادر فأنأخيره بعد التمكن في وقته تعريض له على الفوات فلا يجوز وبهذا حصل الجواب عن تأخير علية الصلاة والسلام ادلا بتحقيق في حقه تعريض الفوات وهو الموجب للفور لانه كان يعلم انه يعيش حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ وبهذا التقرر يعلم ان الفورية ظنية لان دليل الاحتياط ظني ومقتضاه الوجوب واذا أخره وأداه بعد ذلك وقع اداءه وأئمة بالتأخير لترك الواجب وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا أخره فعلى الصحيح بأئمة ويصير فاسقا مردودا الشهادة وعلى قول محمد لا وينبغي ان لا يصير فاسقا من أول سنة على المذهب الصحيح بل لا بد أن يتوالى عليه سنون لان التأخير في هذه الحالة صغيرة لانه مكروه تحريرا ولا يصير فاسقا بارتكابها مرة بل لا بد من الاصرار عليها واداء حج في آخر عمره ارتفع الا ائمة اتفاقا قال الشارح ولومات ولم يحج ائمة بالايجاع ولا يخفى ما فيه فان المشايخ اختلفوا على قول محمد فقيل بأئمة مطلقا وقيل لا بأئمة

ارتفاع الا ائمة عند الثاني (قوله فقيل بأئمة مطلقا) قال في النهل رعن محمد القول بالائم مطلقا اذ بتقديره يرتفع الخلاف فالظاهر ان هذا موهوم المنقول عنه كما في الفتح انه على التراخي فلا بأئمة اذا حج قبل موته فاذا مات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه ائمة ونقل

القولين الآخرين ثم قال وصحة الاول غنية عن الوجه وعلى اعتباره قيل يظهر الاثم من السنة الاولى وقيل من الاخيرة من سنة رأى في نفسه الضعف وقيل يَأْثُمُ في الجملة غير محكوم بمعين بل علم الى الله تعالى اه ولا يخفى عليك ما فيه فان ما ادعى عدم رؤيته نقله بسنده وتلفظه بغيره وهو قول الفتح فادامات بعد الامكان ولم يحج ظهرا نه اثم وهو معنى قول المؤلف يَأْثُمُ مطلقا أى سواء بقاء الموت أولا وقوله ادبتقديره يرتفع الخلاف ممنوع فانه على قول الامامين يَأْثُمُ بالتأخير عن أول سنى الامكان كما مر وعلى قول محمد يظهر بالموت اثم وكلام المؤلف فيما اداسات والفرق واضح تدبر (قوله فقلوا ايج النفل أفضل من الصدقة) قال الرملى قال المرحوم الشيخ عبد الرحمن العمادى مفتى الشام فى مناسكه واداج حجة الاسلام فصدقة التطوع بعد ذلك أفضل من ج التطوع عند محمد وائج أفضل عند أبى يوسف ٣٣٤ وكان أبى حنيفة رحمه الله يقول بقول محمد فليأجج ورأى ما فيه من أنواع المشقات الموجهة

لتضاعف الحسنات
رجع الى قول أبى يوسف
اه قلت قد يتال ان
صدقة التطوع فى زماننا
أفضل لما يلزم الحاج
غالبا من ارتكاب
المخطورات ومشاهدته
بشرط حرية وبلوغ
وعقل وصحة وقدرة زاد
وراحلة فضلت عن
مسكنه وعما لا بد له
منه ونفقة ذهابه وإيابه
وعياله

لفواحش المنكرات وشح
عامة الناس بالصدقات
وتركهم الفقراء والايام
فى حسرات ولا سيما فى أيام
الغلاء وضيق الاوقات
وبتعدى النفع تتضاعف
الحسنات ثم رأيت فى
متفرقات اللباب الجزم بان
الصدقة أفضل منه وقال
شارحه القارى أى على

مطلقا وقيل ان خاف الفوان بان ظهرت له مخا ئل الموت فى قلبه فأنحر حتى مات اثم وان فجأه الموت لا يَأْثُمُ وينبغى اعتماد القول الاول وتضعيف القول الثانى لانه حينئذ يفوت القول بفرضية الحج لان فائدتها الاثم عند عدم الفعل سواء كان مصيقا أو موسعا اللهم الا أن يقال وأئذتها على هذا القول وجوب الايصاء عليه قبيل موته فاذا لم يوص يَأْثُمُ لترك هذا الواجب لا لترك الحج وعلم من قوله فرض مرة ان ما زاد عليها فهو تطوع ويشهد له الحديث السابق وعند السافعية ان الحج لا يوصف بالنفلية بل المرة الاولى فى فرض عين وما زاد ففرض كفاية لان من فروض الكفاية ان يحج البيت كل عام ولم أره لا تمتنا بل صرحوا بالنفلية فة الواج النفل أفضل من الصدقة ولا يخفى انه اذا نذر الحج فانه يصير فرضا أيضا ومن فروعه ما فى الخلاصة رجل قال لله على مائة حجة لرمته كلها ولو قال أنا أأجج لا حج عليه ولو قال اذا دخلت الدار فأنا أأجج لزمه عند الشرط ولو قال المريض ان عافانى الله تعالى من مرضى هذا فعلى حجة فبرئ لزمه حجة وان لم يفعل على حجة لله لان الحجة لا تكون الا لله ولو برأ وحج جاز عن حجة الاسلام ولو نوى غير حجة الاسلام صحت نيته اه وظاهره انه ينصرف الى حجة الاسلام من غير نيته وينبغى أن ينصرف الى غير حجة الاسلام بغير نية الا أن ينويها وقد صرح به الشارح الزيلعى فى كتاب الاضحية لكن علل المحقق ابن الهمام لما فى الخلاصة بان الغالب ان يريد به المريض الذى فرط فى الفرض حتى مرض وقد قدمنا ان الحج يتصف بالحرمه اذا كان المال حراما ويمكن أن يقال انه يكون واجبا وهو ما اذا جاوز الميقات بغير احرام فانهم قالوا لا يجب عليه أحد النسكين اما الحج أو العمرة فاذا اختار الحج فانه يتصف بالوجوب وقد قدمنا انه يتصف بالكراهة وهو حجه بغير اذن أبويه بشرطه أو بغير اذن صاحب الدين فحرم من هذا انه يكون فرضا وواجبا ونفلا وحراما ومكروها وظاهره انه لا يتصف بالاباحة لانه عبادة وضعاء (قوله بشرط حرية وبلوغ وعقل وصحة وقدرة زاد وراحلة فضل عن مسكنه وعما لا بد منه ونفقة ذهابه وإيابه وعياله) فلا حج على عبد ولو مدبرا أو أم ولد أو مكاتبا أو مبعضا أو مأذونا له فى الحج ولو كان بمكة لعدم ملكه بخلاف الصوم والصلاة لان الحج لا يتأتى الا بالمال غالبا بخلافهما ولقوات حق المولى فى مدة طويلة وحق العبد مقدم باذن الشرع والمولى وان أدنه فقد أعاره منافع الحج لا يجب بفسدة عارية ولا على صبي ولا مجنون وفى المعتموه

ما هو المختار كما فى التجنيس ومنية المفتى وغيرهما ولعل تلك الصدقة محمولة على اعطاء الفقير الموصوف خلاف بغاية العاقبة أو فى حال الحاجة والألا في مشتمل على النفقة بل ورد ان الدرهم الذى ينفق فى الحج بسبع مائة الحج قلت قد يقال ما ورد محمول على الحج الفرض على انه لا مانع من كون الصدقة للمحتاج أعظم أجرا من سبع مائة (قوله ولا يخفى الخ) قال من لا على فى شرح المنك المتوسط نعم قد يفرض لعارض كمن ذرأ أو صاء بعد فساد أو احصار أو الشرع فيه بمباشرة احرام الحج (قوله فلا حج على عبد الخ) أى لا يجب عليه لكنه يصح منه ويقع نفلا (قوله ولا على صبي الخ) أى لا يجب عليه أيضا ولو حج وهو مميز بنفسه أو غير مميز باحرام وليه فهو نفلا وأما غير العاقل فاختلف فيه فى البدائع لا يجوز أداء الحج من المجنون والصبي الذى لا يعقل كلا يجب عليهما وقال ابن أمير حاج قال مشايخنا وغيرهم بجهة صح الصبي ولو كان غير مميز وكذا بجهة حج المجنون اه وينبغى الجمع بينهما

بجمل الاول على مجنون ليس له قابلية النية في الاحرام كالصبي الذي لا يعقل والثاني على ان الذي له بعض الادراكات الشرعية وعلى صحة حج الصبي الغير المميز اذا ناب عنه وليه في النية كذا في شرح لباب المناسك من لا على القارى اقول المتعين جمل ما في البدائع على أداء المجنون والصبي بنفسهما بالاولى وحمل ما نقله ابن امير حاج على ما اذا حرم عنهم ما وليهما فان المجنون كالصبي في ذلك كما سنده قريبا عن الذخيرة والاولو الحية وغيرهما (قوله والمراد بالصحة صحة الجوارح) قال في النهر قال بعض المتأخرين يرد عليه المريض اذا كان صحيح الجوارح فانه لا يجب عليه الحج ايضا ومن ثم فسرهما بعضهم بصحة البدن ويرد عليه ان الاعى كذلك بدليل ان تصرفه ينفذ من كل المال مع انه لا يجب عليه الحج والاولى أن يفسر سلامة البدن من الآفات المانعة عن القيام بما لا بد منه في السفر (قوله فلا يجب أداء الحج على مقعد الخ) الا صوب أن يقول فلا يجب الحج الخ ويسقط لفظة أداء ليدلوا على قوله بعده لا يجب عليهم الحج بانفسهم ولا الاجتاج عنهم الخ لان هذا بناء على ان الصحة من شرائط الوجوب ٣٣٥ فنافيه التعبير بالأداء تأمل (قوله

خلاف في الاصول فذهب المصنف تبع الفخر الى انه يوضع عنه الخطاب كالصبي فلا يجب عليه شيء من العبادات وذهب الدبوسي في التقويم الى انه مخاطب بالعبادات احتياطا والمراد بالصحة صحة الجوارح فلا يجب أداء الحج على مقعد ولا على زمن ولا مفلوج ولا ينقطع عارجلين ولا على المريض والشبح الذي لا شئت بنفسه على الراحة والاعى والمحبوس والخائف من السطان الذي يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب عليهم الحج بانفسهم ولا الاجتاج عنهم ان يدروا على ذلك هذا ظاهر المذهب عن أبي حنيفة وهو رواية عنهم اوطاها روايتهم انه يجب عليهم الاجتاج وان أجروا أجزاءهم مادام العجز مستمرا بهم فان زال فعلمهم الاعادة بانفسهم وظاهر ما في الحقيقة احساره فانه اقتصر عليه وكذا الاستيعاض وفواه المعنى في فتح القدير ومضى على ان الصحة من شرائط وجوب الاداء والتحاصل انها من شرائط الوجوب عنده ومن شرائط وجوب الاداء عندهما وفائدة الخلاف تظهر في وجوب الاجتاج كما ذكرنا في وجوب الايصاء ومحل الخلاف فيما اذا لم يدر على الحج وهو صحيح ان كان قدر عليه وهو صحيح ثم زالت الصحة قبل أن يخرج الى الحج فانه ينفر رد ينافي ذمته يجب عليه الاجتاج اتعافا لما ان خرج من في الطريق وانه لا يجب عليه الايصاء بالحج لانه لم يؤخر بعد الاجتاج كذا في التجنيس ولا فرق في الاعى بين ان يجد قائدا او لا هو المشهور عن أبي حنيفة لان العادر بقدره غيره ليس بفادر ولو تكلف هؤلاء الحج بانفسهم سقط عنهم حتى لو جدوا بعد ذلك لا يجب عليهم الاداء لان سقوط الوجوب عنهم لدفع المخرج واذا حملوه وقع عن هذا الاسلام كالفقير اداج واما القدرة على الزاد والراحة والنعماء على انه من شرط الوجوب فلا وجوب أصلا ينعلى بالفقير لاشتراط الاستطاعة في اي الحج وفسرنا بهما والذي عليه أهل الاصول ومنهم صاحب التوضيح تبع الفخر الاسلام ان القدرة الممكنة كإراد والراحلة للحج شرط وجوب الاداء لاشتراط الوجوب لان الوجوب جبري لا صنع للعبد فيه وليس فيه تكليف لانه طلب ايقاع الفعل من العبد بنفس الوجوب ليس كذلك ألا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل التحول

ولا مقطوع الرجاين)
الظاهر ان مقطوع الرجل
الواحدة ومقطوع اليدين
كذلك لظهور المخرج
عليهما ان وقع التكليف
للعبد بانفسهما ثم رأيت
الكرمانى نص على مقطوع
اليدين أيضا مقطوع
الرجل الواحدة بالاولى
كذا في شرح الباب لمن لا
على القارى (قوله
والخمس) قال العلامة
من لا على القارى في شرحه
على لباب المناسك نقل
عن شمس الاسلام ان
السلطان ومن بمعناه من
الامراء ذوى الشأن ملحق
بالمحبوس في هذا المحكم
فوجب الحج في ماله يعنى اذا
كان له مال غير مستغرق
لحقوق الناس في ذمته

دون نفسه لانه متى خرج من مملكته بحرب البلاد وتقع الفتن بين العبادور بما يعقل في تلك الحالة تور بما لا يمكنه ملك آ حرم
الدخول في حدم ملكه فنفذ فنته عظيمة تغضى الى منتهى بلغة لعامة المسلمين في أمر الدنيا والدين اه رالظاهر ان هذا بالنسبة الى
من تكون سلطنته ثابتة بالشرائط الشرعية والا فحجب عليه خلع نفسه واقامته من يستحق الخلافة مقامه في أمره ان لم ينفرغ عليه
فساد عسكره اه مما في شرح الباب (قوله ووطاها ما في التحفة اختياره) قال الرملى تقدم في تعداد الشرائط ان من شرائط
الوجوب الصحة على الاصح تأمل اه ودكر من لا على في شرح الباب انه مضى عليه في النهاية وان قال في البحر العميق هو المذهب
الصحيح وان الثاني صحة قاضيان في شرح الجامع واخاره كثير من المشايخ ومنهم ابن الهمام اه فقد احتلف الترجيح (قوله
كالفقير اداج) أى فانه يسقط عنه الفرض حتى لو استعنى لا يجب عليه أن يحج قال في فتح القدير وهو معال بامر من الاول ان عدمه
عليه ليس لعدم الاهلية كالعبد بل للترفيه ودفع الحرج عنه فاذا تحمى وجب ثم يسقط كالسافر اذا صام رمضان والثاني ان الفقير

أذا وصل إلى المواقيت صار حكمه حكم أهل مكة فيجب عليه وإن لم يقدر على الرحلة اه (قوله والفقر لا يتأني فيه ذلك) أي لا به لو كان له مال يوصي به لوجب عليه الأداء بنفسه لانه واجد للزاد والراحلة وفيه نظر لانه قد يحدث له ملك ذلك في وقت لا يمكنه فيه الخروج والمعتبر بملكه ذلك وقت الامكان كما يأتي ولانه قد يكون له ما يحتاج اليه من مسكن وخادم فيمكنه الايصاء من ثمنه لانه يستغني عنه بعدموته وعلى جعل القدرة المذكورة شرط وجوب لا شرط وجوب الاداء لا يلزمه شيء من ذلك لعدم أصل الوجوب عليه بخلاف ما اذا جعلت شرط وجوب الاداء لانه يتأني فيه لزوم الايصاء مما ذكرنا فقد ظهر الفرق بينهما تأمل (قوله وأطلق في الزاد الخ) قال ابن العمادي في منسكه وههنا فائدة ينبغي للامة التنبيه لها وهي ان عدم القدرة على ما جرت به العادة الحديثة لكثير من أهل الثروة برسم الهدية للأقارب والاصحاب ليس بعذر مخصص لتأخير الحج فان هذا ليس من الحوائج الشرعية فمن امتنع من الحج بمجرد ذلك حتى مات فقد مات عاصيا والمحذور من ذلك اه قال بعض الفضلاء ونحوه لابن أمير حاج اه (قوله والناس متفاوتون في ذلك) قال في الفتح فليس كل من قدر على ما تيسر من خبز وجبن دون لحم قادر على الزاد بل ربما يهلك بمداومته ثلاثة أيام مرضا اذا كان مترفها معتاد اللحم والاطعمة المترفة (قوله لو قدر على غير الرحلة الخ) قال العلامة الشيخ رجة الله السندی تليذا المحقق ابن الهمام في منسكه الكبير واعلم ان مراد الفقهاء من الرحلة المركب من الابل ذكر اكان أو أنثى كما قاله الجوهري ثم هل هو شرط بخصوصه ٣٣٦ أو غيره من الدواب داخل في حكمه لم أر تعرض الاصحاب لذلك وتعرض له بعض

وقد ظهر للعبد الضعيف ان الفقهاء انما لم يوافقوا الاصوليين على ذلك لما لانه لا فائدة في جعله شرط وجوب الاداء لان فائدة الفرق بينهما هو لزوم الايصاء عند الموت وعدمه والفقر لا يتأني فيه ذلك فلهذا جعلوا القدرة من شرائط أصل الوجوب ولم أر من نهى على هذا وقول المحقق في فتح القدير واعلم ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا تعلم عن أحد خلافا مراده عن أحد من الفقهاء والافقد علمت ان الاصوليين على خلافه وعلى ما ذكره الاصوليون فلا يتأني بحشمه المذكور في الفقر كما لا ينبغي وأخلق في الزاد فأدائه يعتبر في حق كل انسان ما يصح به بدنه والناس متفاوتون في ذلك والراحلة في اللغة المركب من الابل ذكر اكان أو أنثى وهي فاعلة بمعنى مفعولة وفيه اشارة الى انه لو قدر على غير الرحلة من بغل أو حمار فانه لا يجب عليه ولم أره صريحا وانما صرحوا بالكراهة ويعتبر في حق كل انسان ما يبلغه من قدر على رأس زاملة وهو المسمى في عرفنا راكب مقتب وأمكنه السفر عليه وجب والابان كان مترفها فلا بد أن يقدر على شق محمل وهو المسمى في عرفنا بحجارة أو موهبة وان أمكنه أن يكثرى عقبة لا يجب عليه لانه غير قادر على الرحلة في جميع الطريق وهو الشرط سواء كان قادرا على المشي أولا والعقبة أن يكثرى اثنان راحلة يتعقبان عليها يركب أحدهما مرحلة والاخر

العلماء من النافعية فقال الحب الطبري وفي معنى الرحلة كل جولة اعتد المحمل عليها في طريقه أي الحج من بردون أو بغل أو حمار وقال الأذري منهم هو صحيح فيمن بينه وبين مكة مراحل يسيرة جرت العادة بالسفر عليها في مثل تلك المسافة دور المراحل البعيدة كاهل المشرق والمغرب مثلا لان غير الابل لا يقوى

مرحلة

على قطع المسافات الشاسعة غالبا اه وهو تفصيل حسن جدا ولم أر في كلام

أصحابنا ما يخالفه بل ينبغي أن يكون هذا التفصيل مرادهم اه (قوله ولم أره صريحا) قال الشيخ اسمعيل قدرايت والله تعالى الحمد في المجتبى برز شرح الصباغى ما هو صريح فيه ولفظه ولو ملك كراهجار أو كراء بعير عقبة فهو عاجز عن الرحلة اه لكن في ذخيرة العقبى والراحلة قيل الناقة التي تصلح لأن ترحل والمراد ههنا المركب مطلقا اه وقال الرملي الفقه يقتضي الوجوب في البغل والحمار والفرس اذ هو منوط بالاستطاعة وهي أعم واشترط ذكر الابل أو اثنائه لا دليل عليه تأمل اه وينبغي التفصيل كما بحثه السندی في منسكه الكبير وهو الوجوب عند قرب المسافة بخلاف المشرق والمغربى (قوله ويعتبر في حق كل انسان ما يبلغه الخ) قال من لا على القارى في شرحه على لباب المناسك فهو ما يركوب زاملة أو شق محمل وأما المحفة فمن مبتدعات المترفة فليس لها عبرة اه أقول الظاهر ان المراد بالمحفة التخت المعروف في زماننا الذي يحمل على جملين أو بغلين لا الحمار لانها شق المحمل كما فسره المؤلف تأمل ثم رأيت بعض الفضلاء نقل عن الشيخ عبد الله العفيف في شرح منسكه انه اعترض كلام من لا على فقال لا يخفى منابذته لما قررره من انه يعتبر في حق كل ما يليق بحاله عادة وعرفا فاذ كثير من المترفهي لا يقدر على الركوب الا في المحفة لا سيما عند بعد المسافة فمن كان كذلك ينبغي أن يعتبر في حقه بلا ارتياب وأما لو قدر على غيرها من محمل أو رأس زاملة فلا يعذر ولو كان شريفا أو وجيها أو ذا ثروة اه (قوله على رأس زاملة) قال في السراج الزاملة البعير يحمل عليه

المسافر متاعه وطعامه (قوله ولم أره لا تمتنا) قال الرمي بل قواعدنا موافقة لهم وأنت عالم بان من لم يجد معادلا غير قادر وما ذكره من وضع زاده وقربه الخ فاسد اذا المسئلة مصورة فيمن يقدر على الشق فقط وحيث قد در على الحمل فلا كلام في الوجوب تامل (قوله ومن حولها كاهلها) قال في المنسك المتوسط المسعى لباب المناسك ومن كان داخل المواقيت فهو كالسكنى في عدم اشتراط الرحلة وقيل بل من كان دون مدة السفر فمن كان من مكة على ثلاثة أيام فصاعدا فهو كالأقاني في حق الرحلة وهو اختيار جماعة اه وقوى الثاني شارحه منلا على القارى (قواه وفي قوله وما لا بد منه إشارة الخ) وجه الإشارة ان المراد به كفاي القتح غير المسكن كفرسه وسلاحه وثيابه وعبد خدمته وآلات حرفة وغضاء ديونه والمسكن مثلها لان الجميع من الحوائج الأصلية فاشتراط الحاجة في غير المسكن يشترطها فيه أيضا وجعل في النهر الإشارة من العدول عن التعبير بالدار الى المسكن وما فعله المؤلف أحسن لئلا يرد عليه ما اذا كان ساكن فيه ويستغنى عنه بسكاه في غيره أيضا (فوائد بخلاف ٣٣٧ ما اذا كان سكنه) الضمير في كان يعود الى الدار على تأويل

المسكن أو المكان أى بخلاف ما اذا كان سكاه وهو كبر الخ فقوله سكنه بالحرركات الثلاث خير كان وهو اسم بمعنى المسكن لا فعل وقوله وهو كبير جله حالبة (قوله ولولم يكن له مسكن الخ) هذا محمول على ما قبل حضور الوقت الذى يخرج فيه أهل بلده فلو حضر تعين أداء المنسك عليه فليس له أن يدفعه عنه اليه كما ذكره منلا على القارى في شرحه على لباب المناسك وصرح به في اللباب حيث قال ومن له مال يبلغه ولا مسكن له ولا خادم فليس له صرفه اليه ان حضر الوقت بخلاف من له

مرحلة وشق الحمل جانبه لان للمحمل جانبيين ويكفي للراكب أحد جانبيه وقد رأيت في كتب الشافعية ان من الشرائط أن يحمله من مركب في الجانب الآخر وهو المسمى بالمعادل وان لم يجد لا يجب الخ عليه ولم أره لا تمتنا وأعلمهم انما لم يذكره لما به ليس بشرط لا مكان أن يضع زاده وقربه وأمتته في الجانب الآخر وقد وقع لي ذلك في الحجة الثانية في الرجعة لم أجده معادلا يصلح لي ففعلت ذلك لكن حصل لي نوع مشقة حين يقل الماء والزاد والله أعلم بحقيقة الحال ثم القدرة على الراد لا تثبت الا بالملك لا بالباحة والقدرة على الرحلة لا تثبت الا بالملك أو الجارة لا بالعارية والباحة فلو بذل الابن لآبيه الطاعة وأباح له الزاد والرحلة لا يجب عليه الخ وكذا لو وهب له مال ليبيع به لا يجب عليه القبول لأن شرائط أصل الوجوب لا يجب عليه تحصيلها عند عدمها ثم اشتراط القدرة على الزاد عام في حق كل أحد حتى أهل مكة وأما القدرة على الرحلة فشرط في حق غير المسكن وأما هو فلا ومن حولها كاهلها لانه لا يلحقهم مشقة فاشبه السعى الى الجمعة اما اذا كان لا يستطيع المشى أصلا فلا بد منه في حق الكل وفي قوله وما لا بد منه إشارة الى ان المسكن لا بد أن يكون محتاجا اليه للسكنى فلا تثبت الاستطاعة بدار يسكنها أو عبد يستخدمه وثياب يلبسها ومتاع يحتاج اليه وتثبت الاستطاعة بدار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويبيع بخلاف ما اذا كان سكنه وهو كبير يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والا كتفاء بمادونه يبيع منه ويبيع بالفضل فانه لا يجب بيعه لذلك كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالاجارة اتفاقا بل ان باع واشترى قدر حاجته وجب بالفصل كان أفضل ولولم يكن له مسكن ولا خادم وعنده مال يبيع من ذلك ولا يبقى بعده قدر ما يبيع به فانه لا يجب عليه الخ لان هذا المال مشغول بالحاجة الأصلية اليه أشار في الخلاصة وأشار بقوله وما لا بد منه الى انه لا بد أن يفصل له مال بقدر رأس مال التجارة بعد الخ ان كان تاجرا وكذا الدهقان والمزارع أما المحترف فلا كذا في الخلاصة ورأس المال يختلف باختلاف الناس والمراد بالعمال من تلزمه نفقته قال الشارح ويعترف نفقته ونفقة عماله الوسط من غير تبذير ولا تقصير وقد يقال اعتبار

٤٣٥ - بحر ثاني مسكن يسكنه لا يلزمه بيعه قال منلا على في شرحه والفرق بينهما ما في البدائع وغيره عن أبي يوسف انه قال اذا لم يكن له مسكن ولا خادم وله مال يكفيه لقوت عياله من وقت ذهابه الى حين اياه وعنده دراهم تبلغه الى الحج لا ينبغي أن يجعل ذلك في غير الخ وان فعل أثم لانه مستطيع بملك الدراهم فلا يعذر في الترك ولا يتضرر بترك شراء المسكن والخادم بخلاف بيع المسكن والخادم فانه يتضرر ببيعهما اه على انه قال بعض الفضلاء ان عبارة الخلاصة خلاف ما نقله المؤلف عنها ونص عبارتها ناقلا عن التجريدا ان كان له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويبيع به وان لم يكن له مسكن ولا شيء من ذلك وعنده دراهم يبلغ بها الخ ويبلغ من مسكن وخادم وطعام وثوب فعليه الخ وان جعلها في غير الخ أثم اه فتعين ما قدمناه عن اللباب وبه صرح في التارخانية أيضا (قوله اليه أشار في الخلاصة) أقول الذي رأيت في الخلاصة خلافه ونصها وان لم يكن له مسكن ولا شيء من ذلك وعنده دراهم تبلغ بها الخ وتبلغ من مسكن وخادم وطعام وقوت عليه الخ وان جعلها في غيره أثم اه بحروفه (قوله وقد يقال اعتبار

الوسط الخ) قال الرملى ليس هذا المقصود بل المقصود اعتبار الوسط من حاله المعهود ولذا أعقبه بقوله من غير تبذير ولا تقتير تامل
(قوله كان في سعة من صرفها ٣٣٨ الى غيره) أى من شراهم سكن وخادم وتزوج ونحو ذلك لكن ان صرفه على

قصد حيلة اسقاط الحج عنه
فكروه عند محمد ولا بأس
به عند أبى يوسف شرح
اللباب للنلاعلى (قول
المصنف وأمن طريق)
اختلاف هل هو من شرائط
الوجوب أو الاداء
والمرج الثاني كما سياتى
(قوله وعلى تقدير
أخذهم الرشوة الخ)
كذافي الفتح قال في النهر
ورده بعض المتأخرين بان
ما ذكر في القضاء ليس على
اطلاقه بل فيما اذا كان

وأمن طريق ومحرم أو
زوج لامرأة في سفر

المعطى مضطربا بان لزمه
الاعطاء ضرورة عن
نفسه أو ماله أما اذا كان
بالالتزام منه فبالاعطاء
أيضا يأثم وما نحن
فيه من هذا القيل اه
وأراد ببعض المتأخرين
ابن كمال باشا في شرحه
على الهداية وفي حاشية
الرملى وان كان الاثم على
الاخذ لكن وجود
الضرر العائد على المعطى
في ماله صيره عذرا في ترك
الحج لا كون الاثم لذلك

الوسط في نفقة الزوجة مخالف للفتوى اعتبار حالها والوسط انما يعتبر فيما اذا كان
أحدهما غنيا والآخر فقيرا كما سياتى في باب النفقات ان شاء الله تعالى وأشار بقوله نفقة ذهابه
واباينه الى انه ليس من الشرط قدرته على نفقته ونفقة عياله بعد عودته وهو ظاهر الرواية وقيل لا بد
من زيادة نفقه يوم وقيل شهر والاول عن أى حنفية والثاني عن أبى يوسف ودخل تحت نفقة عياله
سكاهم ونفقتهم وكسوتهم فان النفقة تشمل الطعام والكسوة والسكنى وقد قدمنا ان من الشروط
الوقت أعنى أن يكون مال الكالماد كفى أشهر الحج حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها كان في سعة من
صرفها الى غيره وأما هذا قيدان في صيرورته ديناً اذا افتقره وأن يكون مال الكافي أشهر الحج فلم يحج
والاولى أن يقال اذا كان قادرا وقت خروج أهل بلده ان كانوا يخرجون قبل أشهر الحج لبعده المسافة
أو كان قادرا في أشهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى افتقر تقرر ديناً وان ملك في غيرها
وصرفها الى غيره لا شئ عليه كذا في فتح القدير (قوله وأمن طريق) أى وبشرط أمن طريق
يعنى وقت خروج أهل بلده وان كان مخيفاً في غيره وحقيقة أمن الطريق أن يكون الغالب فيه
السلامة كما اختاره الفقيه أبو الليث وعليه الاعتماد وما أفتى به أبو بكر الرازى من سقوط الحج عن أهل
بغداد وقول أبى بكر الاسكاف لا أقول الحج فريضة في زماننا قاله سنة ست وعشرين وثمانمائة
وقول الثلجي ليس على أهل خراسان حج مذ كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف في
الطريق فلا يعارض ما ذكرنا وما قاله الصغار من انى لا أرى الحج فرضاً من حين خرجت القرامطة
وما علل به في الفتاوى الظهيرية بان الحاج لا يتوصل الى الحج الا بالرشوة للقرامطة وغيرهم فتكون
الطاعة سبباً للعصية مردود بان هذا لم يكن من شأنهم لانهم طائفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل
المسلمين وأخذ أموالهم وكانوا يغلبون على أما كن ويترصدون للحاج وعلى تقدير أخذهم الرشوة
فلا اثم في مثله على الاخذ لا المعطى على ما عرف من تقسيم الرشوة في كتاب القضاء ولا يترك الفرض
للعصية عاص قال في فتح القدير والذي يظهر أن يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى اذا
غلب الخوف على القلوب من الخار بين لوقوع النهب والغلبة منهم مراراً وسمعوا ان طائفة تعرضت
للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون أنفسهم عنهم لا يحب واختلاف في سقوطه اذا لم يكن بد
من ركوب البحر فقبل البحر يمنع الوجوب وقال الكرماتى ان كان الغالب في البحر السلامة من
موضع جرت العادة بركوبه يجب والا فلا وهو الاصح وسيحون ويجحون والقرات والنيل أنهار لا يحار
كفى الحديث سيجان وجحان والقرات والنيل كل من أنهار الجنة (قوله ومحرم أو زوج لامرأة في
سفر) أى وبشرط محرم الى آخره ما في الصحيحين لا تسافر امرأة ثلاثاً الا ومعها محرم وزاد مسلم
في رواية أو زوج وروى البزار لا تصح امرأة الا ومعها محرم فقال رجل يا رسول الله انى كتبت في
غزوة وامرأتى حاجة قال ارجع فحج معها فافاد هذا كله ان النسوة الثقات لا تسكن قياسا على المهاجرة
والمأسورة لانه قياس مع النص ومع وجود الفارق فان الموجود في المهاجرة والمأسورة ليس سفراً
لانها لا تقصد مكاناً معيناً بل النجاة خوفاً من الفتنة حتى لو وجدت مأماً كعسكر المسلمين وجب أن

ولو صح هذا لزم الحج مع تحقق القتل والنهب اه وأحب

تقر
عما في النهر بأنه قد يقال ان المعطى مضطرب لا سقاط الفرض عن نفسه ولهذا والله تعالى أعلم خرم في الدر المختار بما في الفتح ثم قال
وسيجى آخر الكتاب ان قتل بعض الحاج عند وهل ما يؤخذ في الطريق من المكس والخفارة عذر قولان والمعتمد لا كفى
القبية والمجتبى وعليه فيحتسب في الفاضل عملاً بدمنه القدرة على المكس ونحوه كفى مناسك الطرالىسى اه وأما ما قاله

الرمل فلا يخفى ما فيه اذ القتل والنهب المؤدى الى الهلاك ليس كهذا بلا شبهة تدبر (فوله على التأيد الخ) مخرج لا خت زوجته وعمتها وخالتها فان حرمة ما عقيدة بالنكاح لكنه مخرج للزوج أيضا ولو عرف بمحال الوطء وحرمة النكاح أبد الدخول فيه الزوج وان لم يكن محتاجا اليه في هذا المقام كذا في القهستاني بعد عزوه تفسير المحرم بما ذكره المؤلف للماهيري وفي النهر قال بعض المتأخرين قوله أوزوج لامرأة مما لا حاجة للسد لان المحرم هنا يعمه قال في الذخيرة والمحرم الزوج ومن لا يجوز له منا كحتمنا على التأيد بنسب أو رضاع أو صهرية ومثله في التحفة اه وبه استغنى عما في الحواشي السعدية من ان ظاهر الاستثناء في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تتجن امرأة الا ومعه المحرم يفيد عدم جواز الحج بهم مع أزواجهن وجوابه انه يعلم جوازه معه بالدلالة اه لكن المذكور في البدائع والعناية وغيرهما تفسير المحرم بما مروى وهو المناسب وحينئذ فيحتاج الى ذكر الزوج (قوله بقراءة أو رضاع أو مصاهرة) في البرازية ولا تسافر مع عبدها ولو خصها ولا مع أبيها المجوسى ولا بأختها رضاعا في زماننا ذكره قبيل التاسع عشر في النفقات وفي النهر قال الحدادي والمراهق كالبالغ وأدخل في الظهيرة ثبت موطنه من الزنا حيث يكون محرما لها وفيه دليل على ثبوت المحرمية بالوطء المحرام وبما ثبت به حرمة المصاهرة كذا في الحاشية ٢٢٩ اه وفي شرح اللباب هو كل رجل مأمون

عاقل بالغ منا كحتمنا عليه حرام بالتأيد سواء كان بالقراءة أو الرضاغة أو الصهرية بنكاح أو سفاح في الأصح كذا ذكره الكرخي وصاحب الهداية في باب الكراهية وذكر قوام الدين شارح الهداية انه اذا كان محرما بالزنا فلا تسافر معه عند بعضهم واليه ذهب القدوري وبه نأخذ اه وهو الا حوط في الدين وأبعد عن التهمة لاسيما وفي المسئلة خلاف الشافعية في ثبوت المحرمية

تقرولانه يخاف عليها الفتنة وتزاد بانضمام غيرها اليها ولهذا تحرم الخلوة بالاجنية وان كان معها غيرها من النساء والمحرم من لا يجوز له منا كحتمنا على التأيد بقراءة أو رضاع أو مصاهرة أطلقه فشمّل المسلم والذمي والحرة والعبد ولا يرد عليه المجوسى الذى يعتقدا باحقة نكاحها والمسلم الغريب اذا لم يكن مأمونا والصبي الذى لم يحتمل والمجنون لان المقصود من المحرم الحفظ والصيانة لها وهو مفقود في هؤلاء الاربعه ولم أر من شرط في الزوج شروط المحرم وينبغي انه لا فرق لان الزوج اذا لم يكن مأمونا أو كان صبيبا أو مجنوننا لم يوجد منه ما هو المقصود كما ذكرنا وعبارة الجمع أولى وهى ويشترط في حج المرأة من سفر زوج أو محرم بالغ عاقل غير مجوسى ولا فاسق مع النفقة عليه وأطلق المرأة فشمّل الشابة والمجنون لا مطلق النصوص والمرأة هى البالغة لان الكلام فيمن يجب عليه الحج فلذا قالوا في الصبيبة التى لم تبلغ حد الشهوة تسافر بلا محرم فان بلغت لا تسافر الا به والمراد خطاب وليها بان يمنعها من السفر وان لم يكن لها ولى فلا تستحب في السفر لان المراد انها يحرم عليها لانها غير مكلفة حتى تبلغ وبلوغها حد الشهوة لا يستلزمه وقيد بالسفر وهو ثلاثة أيام بلياليها لانه يباح لها الخروج الى ما دون ذلك لحاجة بغير محرم وأشار بعدم اشتراط رضا الزوج الى انه ليس له منعها عن حجة الاسلام اذا وجدت محرما لان حقه لا يظهر في الفرائض بخلاف حج التطوع والمنذور وأشار المصنف الى ان أمن الطريق والمحرم من شرائط الوجوب لانه عطفه على ما قبله وهو أحد القولين وقيل شرط وجوب الاداء وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب الوصية وفي وجوب نفقة المحرم وراحلة اذا أبى أن يحج

اه (قوله لانه يباح لها الخروج الخ) أى اذ لم تكن معتدة وروى عن أبى حنيفة وأبى يوسف كراهة الخروج لها سيرة يوم بلا محرم فينبغى أن تكون الفتوى عليه لفساد الزمان شرح اللباب (قوله وهو أحد قولين) قال في شرح اللباب وقد اختلف في أمن الطريق فمنهم من قال انه شرط الوجوب وهو رواية ابن شجاع عن أبى حنيفة ومنهم من قال شرط وجوب الاداء على ما ذكره جماعة من أصحابنا كصاحب البدائع والجمع والكرمانى وصاحب الهداية وغيرهم فمن خاف من ظالم أو عدو أو سبع أو غرق أو غير ذلك لم يلزمه أداء الحج بنفسه بل بماله والعبرة بالغالب براو بحر فان كان الغالب السلامة يجب عليه أن يؤدى بنفسه والا فلا كذا قاله أبو الليث وعليه الفتوى وفي القسنة وعليه الاعتماد والمراد انه لا يجب عليه أن يؤدى بنفسه بل اما أن يحج غيره أو يوصى به اه ثم قال في شرح اللباب ثم اختلفوا في ان المحرم أو الزوج شرط الوجوب أو الاداء كما اختلفوا في أمن الطريق فصحيح قاضيهان وغيره انه من شرائط الاداء وصحيح صاحب البدائع والسروجى انه من شرائط الوجوب وصنيع المصنف أى صاحب اللباب يشعر بانه من شرائط الاداء على الأرجح (قوله وفي وجوب نفقة المحرم الخ) صحيح في السراج الوجوب وحكى في اللباب القولين بل ترجيح لكن قدم الاول فقال قبل نعم وقيل لا اه أى لا يلزمه ولا يجب عليها ما لم يخرج المحرم بنفسه على ما ذكره الطحاوى وهو قول أبى حفص البخارى وفي منسك ابن أمير حاج وهل يجب عليها نفقة المحرم والقيام براحلته اختلفوا فيه ومحمموا عدم الوجوب وفي السراج الوهاج

التوفيق بين القولين ان المحرم اذا قال لا اخرج الا بالنفقة وجب عليها واذا اخرج من غير اشتراط ذلك لم يجب اه (قوله وفي وجوب التزوج عليها الخ) خيم في الباب بانه لا يجب عليها ان تزوج بمن يحجبها وعزاها شارحه الى البدائع وقاضيهان وغيرهما ثم قال وعص ابن شجاع عن أبي حنيفة ان من لا محرم لها يجب عليها ان تزوج زوجها يحجبها اذا كانت موسرة اه (قوله ولو جدد بعد بلوغه قبل الوقوف الخ) كذا عبارة أغلب كتب المذهب بصيغة قبل الوقوف وهي محتملة لان براد قبل أن يقف أو قبل فوات وقت الوقوف وعلى الثاني مشي من لا على في شرح المناسك وشرح النفاية ويؤيد الاول قول الامام السرخسي في مبسوطه في آخر باب المواقيت ولو ان الصبي أهل بالحج قبل أن يحتلم ثم احتلم قبل أن يطوف بالبيت أو قبل أن يقف بعرفة لم يحزه عن حجة الاسلام عندنا الا أن يجدد احرامه قبل أن يقف بعرفة فيحتلم ثم يحزه عن حجة الاسلام اه فلو وقف بعد الزوال ولو لم تحطه ثم بلغ ليس له التجديد وان بقي وقت الوقوف لتمام حجه ٣٤٠ اذا لم يحج بعد التمام لا يقبل النقص ولا يصح أداءه تحتين في عام واحد بالاجماع كذا ذكره

القاضي محمد عبد في شرحه خلاصة التناسك على لباب المناسك المختصر من شرحه الكبير عباب المسالك عن شيخه العلامة الشيخ حسن العجمي وذكر مثله الشيخ عبد الله العفيف في شرح منسكه مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم من وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فلأحرم صبي أو عبد فبلغ أو أعتق فحصى لم يحزر عن فرضه

فقد تم حجه فمن صبح العموم ويشمل الصبي وقد قلنا بان حجه فلا صحيح ويمتنع أداءه تحتين نفل وفرض في سنة واحدة ثم قال وقد وقع الاختلاف في الافتاء في هذه المسئلة

معها الا بها وفي وجوب التزوج عليها الخ معهما ان لم تجدد محرما فن قال هو شرط الوجوب قال لا يجب عليها شيء من ذلك لان شرط الوجوب لا يجب تحصيله ولهذا لو ملك المال كان له الامتناع من القبول حتى لا يجب عليه الحج وكذا لو أبيع له ومن قال انه شرط وجوب الاداء وجب جميع ذلك ورجح المحقق في فتح القدير انهما مع الصحة شروط وجوب ادائها بان هذه العبادة تجري فيها النيابة عند العجز لا مطلقا توسطها بين المسألة المحضة والبسنية المحضة لتوسطها بينهما والوجوب أمر دائر مع فائده فيثبت مع قدرة المال ليظهر أثره في الاجحاج والا يضاء وعلم ان الاختلاف في وجوب الايضاء اذا مات قبل أمن الطريق فان مات بعد حصول الامن فلا تنفاق على الوجوب وأشار باشتراط المحرم أو الزوج الى ان عدم العدة في حقها شرط أيضا بجامع حرمة السفر عليها أي عدة كانت والعبرة لوجوبها وقت خروج أهل بلدها وعن ابن مسعود انه رد المعتدات من الخيف بفتح تحتين مكان لا يعلوه الماء مستطيل فان لزمته العدة في السفر فسيأتى في محله ان شاء الله تعالى (قوله فلأحرم صبي أو عبد فبلغ أو أعتق فحصى لم يحزر عن فرضه) لان الاحرام انعقد للنفل فلا ينقلب للفرض وهو وان كان شرطا عندنا لكنه شبه بالركن من حيث امكان اتصال الاداء به واعتبرنا الشبهة فيما نحن فيه احتياطا وفي اسناد الاحرام الى الصبي دليل على صحته منه وهو محمول على ما اذا كان يعقله فان كان لا يعقله فاحرم عنه أبو بصير محرما فينبغي أن يحزره قبله ويلبسه ازارا وردها ولما كان الصبي غير مخاطب كان احرامه غير لازم ولذا لو أحصر وتحلل لادم عليه ولا جزاء ولا قصاء ولو جدد بعد بلوغه قبل الوقوف ونوى الفرض أجزأه لانه يمكنه الخروج عنه لعدم لزوم بخلاف العبد لا يمكنه الخروج عنه للزوم فلو جدد بعد عتقه لا يصح والكافرو المجنون كالصبي فلو حج كافر أو مجنون فوافق وأسلم فجدد الاحرام أجزأهما قبل وهذا دليل ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه بخلاف الصلاة بجماعة كذا في فتح القدير وفيه بحث من وجهين الاول كيف يتصور احرام المجنون فانه لا يتصور منه احرام بنفسه وكون وليه أحرم عنه يحتاج الى نقل صريح يفيد ان المجنون البالغ كالصبي في هذا الثاني ان هذا لا يدل على ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه لان في هذه المسئلة لم يوجد الحج منه انما وجد الاحرام فقط

في زماننا من العصرين من أفنى بعدم صحة تجديد الصبي الاحرام بعد ان دخل عليه وقت الوقوف لانه وهو بأرض عرفة محرم بالحج النفل ومنهم من أفنى بصحة ذلك وقد بسطت الكلام عليها في التذكرة العفيفية في فقه الحنفية اه ملخصا من حاشية الممدني على الدر المختار (قوله وكون وليه أحرم عنه يحتاج الى نقل صريح) قال في النهر طاهر ان مقتضى صحة احرام الولي عن الصبي الذي لا يعقل صحته عن المجنون بجامع عدم العقل في كل اه وقال المقدسي في شرحه أقول وفي البحر العميق لا حج على مجنون مسلم ولا يصح منه اذا حج بنفسه ولكن يحرم عنه وليه كما سيأتى ان شاء الله تعالى اه قلت وفي الذخيرة قال في الاصل وكل جواب عرفته في الصبي يحرم عنه الاب فهو الجواب في المجنون اه وفي الوالدية قبيل الاحصار وكذا الصبي يحجب به أبوه وكذا المجنون يقضي المناسك ويرى الجار لان احرام الاب عنهما وهما معا جازان كاحرامهما بنفسهما اه فهذه النقوله

صريحة في ان المجنون كالصبي (قوله فالجاصل انه لا يكون مسلماً الخ) قال في الزهرجزمه باسلامه اذا انى سائر الافعال ضعيفت كما مر (قوله فالمية مشترك الخ) قال في الزهر المواعيت جمع ميقات بمعنى الوقت المهدود واستعير للمكان اعنى مكان الاحرام كما استعير المكان للوقت في قوله تعالى هناك ابتلى المؤمنين قال بعض المتأخرين ومنه قولهم ووقته البستان وهو سهو ظاهر اذ المعنى كما في المغرب وغيره ميقاته بستان بنى عامر ولا ينافيه قول الجوهري الميقات موضع الاحرام لانه ليس من رايه التفرقة بين الحقيقة والمجاز وكأنه في البحر استند الى ظاهر ما في الصحاح فزعم انه مشترك بين الوقت والمكان المعين والمراد هنا الثاني وأعرض عن كلامهم السابق وقد علمت ما هو الواقع (قوله الحلبي) أي العلامة فمحمد بن أمير حاج الحلبي تلميذ الحق ابن الهمام وشارح تحريره الاصولي وشارح منية المصلي وهو أقدم من الحلبي صاحب الملتقى وشارح ٣٤١ المنية أيضاً واسمه ابراهيم (قوله وان

كان هو الافضل) ذكر منسلاً على القاري في شرح اللباب انه يكره وفقاً بين علمائنا خلافاً لابن أمير حاج حيث قال هو الافضل اه أي الافضل تأخير المدني احرامه الى الحجفة وعبارة مستى اللباب والمدني اذا جاوز وقته غير محرم

ومواقيت الاحرام ذو الحجفة وذات عرق الحجفة وقرن ويلم لاهلها ولين مربها

كره في اروم الدم خلاف وصحح سقوطه اه وقال شارحه ولعله اشار الى ما في النجدة ان من كان في طريقه ميقانان لا يجوز ان يتعدى الى الثاني على الاصح فالدم يكون

لانه لو وقف بعرفة لم يكن موضوع المسئلة ولم يكن للتجديد فائدة والجاصل انه لا يكون مسلماً بالاحرام والوقوف وشهود المناسك فلا منافاة بين الفرعين كما لا يخفى وفي الذخيرة عن النوادر البالغ اذا جن بعد الاحرام ثم ارتكب شيئاً من محظورات الاحرام وان فيه الكفارة فراقبته وبين الصبي (قوله ومواقيت الاحرام ذو الحجفة وذات عرق والحجفة وقرن ويلم لاهلها ولين مربها) أي الامكنة التي لا يتجاوزها الا فاق الاحرام خمسة فالميقات مشترك بين الوقت المعين والمكان المعين والمراد هنا الثاني وسما في الاول وذو الحجفة بضم الحاء المهملة وبالفاء بينه وبين مكة نحو عشر مراحل أو تسع وبينه وبين المدينة ستة أميال كما ذكره النووي وقيل سبعة كما ذكره الفاضل عياض ميقات أهل المدينة وهو بعد المواقيت وبهذا المكان آثار تسميه العوام آثار على قيل لان علي بن أبي طالب رضي الله عنه قاتل الجح في بعض تلك الآثار وهو كذب من قائله كما ذكره الحلبي في مناسكه وذات عرق بكسر العين وسدون الراية جميع أهل المشرق وهي بين المشرق والمغرب من مكة قيل وبينها وبين مكة مرحلتان والحجفة بضم الحاء ويكون الحاء المهملة واسمها في الاصل مهيعة نزل بها سيل جفف أهلها أي استأصلهم فسميت حجفة قال النووي بينها وبين مكة ثلاث مراحل وهي قرية بين المغرب والشمال من مكة من طريق تبوك وهي طريق أهل الشام ونواحيها اليوم وهي ميقات أهل مصر والمغرب والشام وقرن بفتح القاف وسكون الراء وهو جبل مطل على عرفات بينهما وبين مكة نحو مرحلتين وفي الصحاح انه بفتح الراء وان أويس القرني منسوب اليه وردبانه بسكون الراء وان أويس منسوب الى قبيلة يقال لها بنو قرن بطن من مرادوه وميقات أهل نجد وأما يللم فهو ميقات أهل اليمن وهو مكان جنوبي مكة وهو جبل من جبال تهامة على مرحلتين من مكة فهو هذا هو المراد بقوله لاهلها وهذه المواقيت ما عدا ذات عرق ثابتة في الصحيحين وذات عرق في صحيح مسلم وسنن أبي داود وقوله ولين مربها يعني من غير أهلها وقد أفاد انه لا يجوز مجاوزة الجميع الا محرم فلا يجب على المدني ان يحرم من ميقاته وان كان هو الافضل وانما يجب عليه ان يحرم من آخرها عندنا ويعلم منه ان الشامي اذا مر على ذي الحجفة في ذهابه لا يلزمه الاحرام منه بالطريق الاولى وانما يجب عليه ان يحرم من الحجفة

متفرعاً على القول المقابل للاصح لكان الاظهر ان يقال وصحح عدم وجوبه لان من في طريقه ميقانان مخير في ان يحرم من الاول وهو الافضل عند الجمهور ونحو جاعن الخلاف فانه متعين عند الشافعي او يحرم من الثاني فانه رخصة له وقيل انه افضل بالنسبة الى أكثر ارباب النسك فانهم اذا أحرموا من الميقات الاول ارتكبوا كثيراً من المحظورات بعد نزولهم الى الميقات الثاني فيكون الافضل في حقهم التأخير وهذا لا ينافي ما في البدائع من جاوز ميقاناً من هذه المواقيت من غير احرام الى ميقات آخر جازاً لان المستحب ان يحرم من الميقات الاول كذا روى عن أبي حنيفة انه قال في غير أهل المدينة اذا مروا على المدينة فجاوزوها الى الحجفة فلا بأس بذلك وأحب الى أن يحرموا من ذي الحجفة لانهم لما وصلوا الى الميقات الاول لزمهم محافظة حرمة فيكره لهم تركها اه ومثله ذكره القندوري في شرحه وبه قال عطاء وبعض المالكية والحنابلة ووجه عدم التساقط ان حكم الاستحباب المذكور نظر الى الاحوط ونحو جاعن الخلاف والمساواة والمبادرة الى الطاعة وان قوله الافضل التأخير بناء على فساد الزمان

ومكاثرة مباشرة العصيان ومثله قولهم التقديم على الميقات أفضل حتى قال بعض السلف من اتمام الحج الاحرام من دويرة أهله
 لكنه مقيد بكون مأمونا عن الوقوع في محظورات احرامه الا ان في قول أبي حنيفة في غير أهل المدينة اشارة الى ان أهل
 المدينة ليس لهم أن يجاوزوا عن ميقاتهم المعين لهم على لسان الشرع وبه يجمع بين الروايتين المختلفتين عن أبي حنيفة فعنه انه لو لم
 يحرم من ذى الحليفة وأحرم من الجحفة ان عليه دما وبه قال مالك والشافعي وأجدوعه ماسبق من قوله لا بأس فتحمل رواية وجوب
 الدم على المدنيين وعدمه على غيرهم والله أعلم اهـ (قوله والا فاعرف المواقيت الخ) أى والانقل بان المراد بالمحاذاة المحاذاة القريبة يلزم
 عليه أن لا يجب على الشامي كالمصري الاحرام من الجحفة بل يجوز له مجاوزتها والاحرام بعد حاجب يحاذي قرن المنازل لانه آخر
 المواقيت باعتبار المحاذاة فينا في ٣٤٢ ما مر من وجوب الاحرام من الجحفة وقوله ذكر كرى الخ يبان لذلك مع زيادة (قوله ذكر كرى

بعض أهل العلم من
 الشافعية) يعنى به الشيخ
 شهاب الدين ابن حجر
 شارح المنهاج والشمائل
 وغيرهما وكان من
 اجلائهم وقد أدركته في
 آخر عمره كذا في النهرثم
 قال وأقول في الجواب
 الثاني ما لا يخفى لان من
 لا يمر على المواقيت يحرم
 اذا حاذى آخرها قربت
 المحاذاة أو بعدت (قوله
 عند عدم المرور على
 المواقيت) أخذ التقييد
 به من قولهم المنقول
 سابقا ومن كان في بحر
 أو بر لا يمر بواحد من هذه
 المواقيت الخ (قوله لانه
 حينئذ لم يكن سفره للحج)
 هذا التعليل يفيد انه
 لا ترتفع المخالفة بخروجه
 بعد الى أحد المواقيت

كالمصري لكن قيل ان الجحفة قد ذهبت أعلامها ولم يبق بها الارسوم خفية لا يكاد يعرفها الاسكان
 بعض البوادي ولهذا والله أعلم اختار الناس الاحرام من المكان المسمى براض وبعضهم يجعله
 بالغين احتياطاً لانه قبل الجحفة بنصف مرحلة أو قريب من ذلك وقد قالوا ومن كان في بر أو بحر لا يمر
 بواحد من هذه المواقيت المذكورة فعليه أن يحرم اذا حاذى آخرها ويعرف بالاجتهاد وعليه أن
 يتجهد وادالم يكن بحيث يحاذي فعلى مرحلتين الى مكة ولعل مرادهم بالمحاذاة المحاذاة القريبة من
 الميقات والا فاعرف المواقيت باعتبار المحاذاة قرن المنازل ذكر كرى بعض أهل العلم من الشافعية المقيمين
 بمكة في الحجة الرابعة للعبد الضعيف ان المحاذاة حاصلة في هذا الميقات فينبغي على مذهب الخنفية أن
 لا يلزم الاحرام من رابع بل من خليف القرية المعروفة وانه حينئذ يكون محاذيا لآخر المواقيت وهو
 قرن فاجبته بجوابين الاول ان احرام المصري والشامي لم يكن بالمحاذاة وانما هو بالمرور على الجحفة
 وان لم تكن معروفة واحرامهم قبلها احتياطاً والمحاذاة انما تعتبر عند عدم المرور على المواقيت
 الثاني ان مرادهم بالمحاذاة القريبة ومحاذاة المسارين لقرن بعيدة لان بينهم وبينه بعض جبال والله أعلم
 بحقيقة الحال أطلق في الاحرام فشمّل احرام الحج واحرام العمرة لانه لا فرق بينهم في حق الآفاق
 وشمل ما اذا كان قاصدا عند المحاذاة الحج أو العمرة أو التجارة أو القتال أو غير ذلك بعد أن يكون قد
 قصد دخول مكة لان الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة واستوى فيه الكل وأما دخوله صلى الله
 عليه وسلم مكة بغير احرام يوم الفتح فكان مختصا بتلك الساعة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في ذلك
 اليوم مكة حرام لم تدخل لاحد بعدى وانما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما يعني الدخول بغير
 احرام لاجماع المسلمين على حل الدخول بعده عليه الصلاة والسلام للقتال وقيدنا بقصد مكة لان
 الآفاق اذا قصد موضعاً من المحل كخليص يجوز له أن يتجاوز الميقات غير محرم واذا وصل اليه التحق
 بأهله ومن كان داخل الميقات فله أن يدخل مكة بغير احرام اذا لم يقصد الحج أو العمرة وهي التحيلة لمن
 أراد أن يدخل مكة بغير احرام وينبغي أن لا تجوز هذه التحيلة للأموه بالحج لانه حينئذ لم يكن سفره
 للحج ولانه مأمور بحجة آفاقية واذا دخل مكة بغير احرام صارت حجة مكية فكان مخالفا وهذه

واحرامه منه ونقل كلام المؤلف هذا الشيخ حنيف الدين المرشدي في شرح منسكه وأقره ونقله
 عنه القاضي محمد عيسى في شرح منسكه كذا في حاشية المدنى على الدر المختار ثم قال فيها ونقل المنلا على القارى في رسالته المسماة
 بيان فعل الحمر اذا دخل مكة من حج عن الغيرة و وقعت مسألة اضطررب فيها فقهاء العصر وهي ان الآفاق الحاج عن الغيرة اذا انفصل
 عن الميقات بغير احرام للحج هل هو مخالف أم لا فقبيل نعم فيبطل وجهه عن الآمر وان عاد الى الميقات وأحرم وقبل لا بل عليه أن
 يرجع الى الميقات ويحرم عن الآمر واعتماد الاولون على ظاهر ما في المنسل الكبير للسندى ان من شروط صحة الحج عن الآمر
 أن يحرم من الميقات فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مكة بضم في قولهم جميعا ولا يجوز ذلك عن حجة الاسلام لانه مأمور بحجة
 ميقاتية اهـ ولا يصح الاعتماد عليه لان الشرط فرض لا يثبت الا بدليل قطعي فجعل قوله من غير نقله عن مجتهد او اسناده الى
 دليل غير مقبول وأطال الى ان قال وبما ذكرناه أفتى الشيخ قطب الدين وشيخنا سنان الرومي في منسكه وأفتى به أيضا الشيخ على

المقدسي ونقل فتواه فراجعها اه ما في الحاشية ملخصاً أقول وفي رده ما ذكره السندى نظراً لان المسئلة منقولة والمقلد متبوع
 للجمهور وان لم يظهر دليله في التارخانية عن المحيط ولو أمره بالبحر واعتمر ثم حج من مكة فهو مخالف في قولهم وفي الحاشية ولا يجوز
 ذلك عن حجة الاسلام عن نفسه وكذلك حج ثم اعتمر كان مخالفاً عند العامة وفي المحيط ولو أمره بالعمرة فاعتمر أولاً ثم حج عن نفسه
 لم يكن مخالفاً وان حج أولاً ثم اعتمر فهو مخالف اه فليتأمل فقد يقال انه جعل مخالفاً لكونه أحرم أولاً بغير ما أمر به فقد جعل
 سفره لنفسه فلا يدل على اشتراط احرام المأمور من الميقات وانه لا يقع عن الأمر وان عاد الى الميقات اذ لم يفعل أولاً نسكاً لم يؤثر به
 فينبغي التفصيل وهو انه ان جاوز الميقات بلا احرام قاصداً اليه استأن ثم دخل مكة ثم ٣٤٣ خرج الى الحل وقت الاحرام

فاحرم من الميقات عن
 الأمر بحجـ وز لانه صار
 آفاقاً كما يأتي وان فعل
 نسكاً غير ما أمر به قبل
 احرامه عن الأمر يكون
 مخالفاً وان عاد الى الميقات
 وأحرم عنه من الميقات
 فأنامل (قوله أجمعوا على
 انه مكروه الخ) كذا نقل
 القهستاني الاجماع عن
 التحفة ثم قال وفي المحيط

وضع تقديمه عام الا عكسه
 ولذا اخلها الحل وللمكي
 المحرم للحج والحل للعمرة

ان أمن من الوقوع في
 محظور الاحرام لا يكرهه
 وفي النظم عنه انه يكرهه
 الا عند أبي يوسف (قوله
 فلا يدخل الحرم عند قصد
 النسك الا محرماً) قال
 العلامة الشيخ قطب الدين
 في منسكه ومما يجب
 التقط له سكان جدة بالحج
 وأهل جدة بالمهمل

المسئلة يكثر وقوعها فيمن يسافر في البحر الملح وهو مأور بالبحر ويكون ذلك في وسط السنة فهل له أن
 يقصد البندر المعروف بجدة ليدخل مكة بغير احرام حتى لا يطول الاحرام عليه لو أحرم بالبحر فان
 المأمور بالبحر ليس له ان يحرم بالعمرة (قوله وضع تقديمه عام الا عكسه) أي جاز تقديم الاحرام على
 المواقيت ولا يجوز تأخيرها أما الاول فلقوله تعالى وأتوا الحج والعمرة لله وفسرت الصحابة الاتمام
 بان يحرم بهما من ديرة أهله ومن الاماكن القاصية وقال عليه السلام من أهل من المسجد الأقصى
 بحجة أو بعمرة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر رواه الامام أحمد ولم يتكلم المصنف على أفضلية
 التقديم وعدمها لما ان فيه تفصيلاً ذكره في السكا في وهو ان التقديم أفضل اذا كان ذلك نفسه ان
 لا يقع في محظور لان المشقة فيه أكثر فكان أكثر ثواباً لان الاجر بقدر التعب بخلاف التقديم على
 الأشهر أجمعوا على انه مكروه من غير تفصيل بين خوف الوقوع في محظور ولا كما أطلقه في الجمع ومن
 فصل كصاحب الظهيرية قياساً على الميقات المكي فقد أخطأ وانما كرهه مطلقاً قبل الميقات الزماني
 شبهه بالركن وان كان شرطاً فبراعى مقتضى ذلك الشبه احتياطاً ولو كان ركناً حقيقة لم يصح قبل
 أشهر الحج فان كان شبهه بركبه فلهما الشبه وقربه من عدم الصحة ولشبهه الركن لم يجز لفات الحج
 استدامة الاحرام ليقضى به من قابل وأما الثاني فلقوله عليه السلام لا تجاوز أحد الميقات الا محرماً
 وفائدة التاقيت بالمواقيت الخمسة المنع من التأخر (قوله ولذا اخلها الحل) أي الحل ميقات من كان
 داخل المواقيت وهو بكسر الحاء الموضع التي بين المواقيت والحرم ولا ترق بين أن يكون في نفس
 الميقات أو بعده كما نص عليه محمد في كسبه وقول الحق في فتح القدير المتبادر من هذه العبارة أن
 يكون بعد المواقيت غير مسلم بل المتبادر منها من كان فيها نفسها وهو غير متصوّد للصنفين وانما
 المقصود الاطلاق كما ذكرنا وانما كان الحل ميقاته لان خارج الحرم كله مكان واحد في حقه والحرم
 حدي حقه كالميقات للآفاق فلا يدخل الحرم عند قصد النسك الا محرماً وأما عند عدم هذا
 القصد فله الدخول بغير احرام للحاجة والضرورة كما في اذا خرج من الحرم لحاجة له أن يدخل
 مكة بغير احرام بشرط أن لا يكون جاوز الميقات كالأفاق فان جاوزه فليس له أن يدخل
 مكة من غير احرام لانه صار آفاقاً (قوله وللمكي المحرم للحج والحل للعمرة) أي ميقات المكي
 اذا أراد الحج المحرم فان أحرم له من الحل لزمه دم وادأراد العمرة المحل فاذا أحرم بهما من الحرم

وأهل الاودية القريبة من مكة فانهم في الغالب يأتون الى مكة في سادس ذي الحجة أو في السابع بغير احرام ويحرمون من مكة للحج
 فعلى من كان حنفيًا منهم أن يحرم بالحج قبل أن يدخل الحرم والا فعليه دم لمجاوزه الميقات بغير احرام لكن للنظر هنا محال اذا أحرم
 هؤلاء من مكة كما هو معتادهم وتوجهوا الى عرفة ينبغي أن يسقط عنهم دم المجاوزة بتوصلهم الى أول الحل ملبيين لانه عود منهم
 الى ميقاتهم مع الاحرام والتلبية وذلك مسقط لدم المجاوزة اللهم الا أن يقال لا يعد هذا عوداً منهم الى الميقات لانهم لم يقصدوا العود
 اليه لتلافي ما لزمهم بالمجاوزه بل قصدوا التوجه الى عرفة ولم أجدهم تعرض لذلك والله أعلم بالصواب اه وقد نقله الشيخ عبد
 الله العفيف في شرحه وأقره وقال القاضي محمد عدي في شرح منسكه والظاهر السقوط لان العود الى الميقات مع التلبية مسقط سواء
 نوى العود أو لم ينو لمحصل المقصود الذي هو التعظيم اه كذا في حاشية المدني على الدر المختار

(قوله والمراد بالمكي الخ) فسر في النهر المكي بساكن مكة وقال أما القاري حرمها فليس بمكي وإن أعطى حكمه واعترض المؤلف بأن ما قاله من التعميم عدول عن المعنى الحقيقي بلا دليل (باب الاحرام) (قوله وهو في الشريعة نية النسك الخ) قال في النهر هو شرعا الدخول في حرمة مخصوصة أي التزامها غير أنه لا يتحقق شرعا إلا بالنية مع الذكر والمخصوصية كذا في الفتح فهما شرطان في تحققه لا جازان لما هيته كما توهمه في البحر (قوله أو المخصوصية) قال الرملي أي الاتيان بشئ من خصوصيات النسك سواء كان تلبية أو ذكرًا يقصد به التعظيم أو سوق الهدى أو تقليد البدنة كما في المستصفي (قول المصنف والغسل أفضل) قال المرشدي في شرحه وهذا الغسل أحد الاغسال السنوية في الحج فانها الدخول مكة ثالثها للوقوف بعرفة رابعها للوقوف بمزدلفة خامسها الطواف الزيارة سادسها وسابعها وثامنها رمي الجمار في أيام التشريق تاسعها الطواف الصدر عاشرها الدخول حرم المدينة قال في البحر العميق ٣٤٤ ولا غسل لرمي جرة العقبة يوم النحر اه كذا في حاشية المدني (قوله قال الشارح الخ)

لزمه دم لانه ترك مقاته فيها وهو مجمع عليه والمراد بالمكي من كان داخل الحرم سواء كان بمكة أو لا وسواء كان من أهلها أو لا وبه يعلم ان المراد بدخول المواقيت من كان ساكنا في الحل والله سبحانه أعلم

(باب الاحرام)

أحرم الرجل إذا دخل في حرمة لا تنتهك من ذمة وغيرها وأحرم للحج لانه يحرم عليه ما يحل لغيره من الصيد والنساء ونحو ذلك وأحرم الرجل إذا دخل في الحرم أو دخل في الشهر الحرام وأحرم لغته في حرمة العطية أي منعه كذا في ضياء المحلوم مختصر شمس العلوم وهو في الشريعة نية النسك من حج أو عمرة مع الذكر أو المخصوصية على ما سياتي وهو شرط صحة النسك كالكبيرة الافتتاح في الصلاة والصلاة والحج لهما التحريم وتحليل بخلاف الصوم والزكاة لكن الحج أقوى من غيره من وجهين الأول انه إذا تم الاحرام للحج أو للعمرة لا يخرج عنه العمل بالنسك الذي أحرم به وإن أفسده إلا في القوات فيعمل العمرة والا لا حصار في ذبح الهدى الثاني انه لا بد من قضاءه مطلقا ولو كان مظلونا فلو أحرم بالحج على ظن انه عليه ثم ظهر خلافه وجب عليه المضي فيه والقضاء ان أبطله بخلاف المظنون في الصلاة فانه لا قضاء لو أفسده (قوله وإذا أردت ان تحرم فتوضأ والغسل أفضل) قد تقدم دليله في الغسل وهو للنجاسة لا للطهارة فيستحب في حق الحائض والنفساء والصبي لما روي أن أبا بكر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان أسماء قد نفست فقال مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج ولهذا لا يشرع التيمم له عند الجعر عن الماء قال الشارح بخلاف الجمعة والعيدين يعني ان الغسل فيهما للطهارة لا للتنظيف ولهذا يشرع التيمم لهما عند الجعر وفيه نظر لان التيمم لم يشرع لهما عند الجعر إذا كان طاهرا عن الجنابة ونحوها والكلام فيه لانه ملوث ومغير لكن جعل طهارة ضرورة أداء الصلاة ولا ضرورة فيهما ولهذا سوى المصنف في الكافي بين الاحرام وبين الجمعة والعيدين

وعبارته والمراد بهذا الغسل تحصيل النجاسة وإزالة الرائحة لا الطهارة حتى تؤمر به الحائض والنفساء ولا يتصور حصول الطهارة لها ولهذا لا يعتبر التيمم عند الجعر عن الماء بخلاف الجمعة

(باب الاحرام)

وإذا أردت أن تحرم فتوضأ والغسل أفضل والعيدين انتهت قال في النهر وعزاه في المعراج الى شرح بكر (قوله) وفيه نظر لان التيمم الخ قال في النهر أقول فيه نظر اذ مناه على ان المخالفة راجعة الى قواء ولهذا لا يعتبر التيمم عند

الجعر والظاهر رجوعها الى قوله والمراد بهذا الغسل تحصيل النجاسة لا الطهارة بخلاف الجمعة والعيدين فانه يلاحظ فيهما مع النجاسة الطهارة أيضا لانه انما شرع للصلاة ولذا لم تؤمر به الحائض والنفساء مع انه قد قيل بانهما يحضران العيدين كما مر من مافي الكافي هو التحقيق اه قال الشيخ اسمعيل والانصاف ان أصل عبارة الزيلعي موهمة مشروعية التيمم لهما والمراد لا يدفع الا براد ثم عبارة الجعر موهمة أيضا حيث نقل عن الكافي التسوية وظاهرها بالنظر الى عدم التيمم وليست كذلك بل من حيث قيام الوضوء بمقام الغسل ولفظها فعلم ان هذا الاغتسال للنجاسة ليزول ما به من الدرن والوسخ فيقوم الوضوء بمقامه كافي العيدين والجمعة لكن الغسل أحب لان النجاسة به أتم اه والاقامة حكاهما الشمني عن القدوري بلفظ قال القدوري كل غسل للنجاسة والوضوء يقوم مقامه كغسل الجمعة والعيدين اه ولا يخفى ان التسوية في عدم التيمم وان لم تكن صريحة لكنها معلومة من تقريره قيام الوضوء بمقام الغسل على كونه للنجاسة وإذا كان للنجاسة لا يعتبر التيمم لعدمها فيه وحيث سوى بين الاحرام والجمعة والعيدين في قيام الوضوء بمقامه المفرع على ما ذكره التسوية في

وأشار

عدم اعتبار التيمم بين الكل (قول المصنف وألبس ازازا ورداء الخ) ويدخل الرداء تحت اليد اليمنى ويلقبه على كتفه اليسرى ويبقى كتفه اليمين مكشوما كذا في الخزانة ذكره البرجندي في هذا المحل وهو موهوم أن الاضطباع يستحب من أول أحوال الأحرام وعليه العوام وليس كذلك فإن محل الاضطباع المسمى انما يكون قبيل الطواف الى انتهائه لا غير كذا في شرح اللباب لمن لا على القارى وقال المرشدي في شرح مناسك الكثر وهو الاصح وأنه هو السنة ونقله الشيخ رجة الله السندي في منسكه الكبير عن الغاية ومناسك الطرابلسي والفتح وقال فالجاصل ان أكثر كتب المذهب ناطقة بان الاضطباع يسن في الطواف لاقبله في الأحرام وعليه تدل الأحاديث وبه قال الشافعي اه كذا في حاشية ٣٤٥ المندني على الدر المنثور (قوله والافسار

العورة كاف) فيجوز في ثوب واحد أو أكثر من ثوبين وفي أسودين أو قطع خرق مخيطة والافضل أن لا يكون فيهما خياطة اه لباب المناسك (قول المصنف وصلى ركعتين) قال في المتارخانية وفي المحيط وان قرأ في الركعة الأولى بفتح الكتاب وقل يا أيها الكافرون وفي الثانية بفتح الكتاب

والبس ازازا ورداء جديدين أو غسيلين وتطيب وصل ركعتين

وقل هو الله أحد تبركا بفعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فهو أفضل وفي الظهيرية قال الشيخ الواعظ الاسكندري ان كثيرا من علمائنا يقرؤن بعد الفراغ من سورة قل يا أيها الكافرون ربنا

وأشار المصنف الى انه يستحب لمن أراد كمال التتميم من قص الاطفار والشارب وحلق الاطمين والعانة والرأس لمن اعتاده من الرجال أو أراد به والافتسريحه وازالة الشعث والوسخ عنه وعن بدنه بغسله بالخطمي والاشنان ونحوهما ومن المستحب عند أدائه جاعز وجهه أو جاريته ان كانت معه ولا مانع من الجماع فانه من السنة (قوله وألبس ازازا ورداء جديدين أو غسيلين) لانه عليه السلام لبسهما هو وأصحابه كإبراهيم واسم ولا نه ممنوع عن لبس المخيط ولا بد من ستر العورة ودفع الحر والبرد وذلك فيما عيناه والأزار من السرة الى ما تحت الركبة يذكروا يؤث كافي ضياء المحلوم والرداء على الظهر والتكفين والصدر ويشده فوق السرة وان غرز طرفيه في أزاره فلا بأس به ولو خلله بخلال أو مسله أو شده على نفسه بجبل أساء ولا شيء عليه وما في الكتاب بيان للسنة والافسار العورة كاف كافي الجمع وأشار بتقديم الجديد الى أفضليته وكونه أبيض أفضل من غيره كالتكفين وفي عدم غسل الثوب العتيق تركه للمستحب ولا يخفى ان هذا في حق الرجل (قوله وتطيب) أي يسن له استعمال الطيب في بدنه قبيل الأحرام أطلقه فشمل ما تبقى عنه بعده كالمسك والغالية وما لا يتبقى لمحدث عائشة في الصحيحين كنت أطيّب رسول الله صلى الله عليه وسلم لأحرامه قبل أن يحرم وفي لفظ لهما كافي أنظر الى ويص الطيب في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم لأحرامه قبل أن يحرم وفي لفظ لمسلم كافي أنظر الى ويص المسك وهو البريق والمعان وكرهه محمد بما تبقى عنه والمحدث حجة عليه وقيدنا بالبدن اذ لا يجوز التطيب في الثوب بما تبقى عنه على قول الكل على أحد الروايتين عنهما قالوا وبه نأخذ والفرق لهما بينهما انه اعترف في البدن تابعا على الاصح والمتصل بالثوب منفصل عنه فلم يعتبر تابعا والمقصود من استنائه حصول الارتفاق به حالة المنع منه كالسجود للصوم وهو يحصل بما في البدن فاغنى عن تجويزه في الثوب اذ لم يقصد كمال الارتفاق حالة الاحرام لان الحاج الشعث التغل وظاهر ما في الفتاوى الظهيرية ان ما عن محمد رواية ضعيفة وان مشهور مذهبه كذهبهما (قوله وصل ركعتين) أي على وجه السنة بعد اللبس والتطيب لانه عليه السلام صلاهما كما في الصحيحين ولا يصلحهما في الوقت المكروه وتجزئه المكتوبة كتحية المسجد ثم ينوي بقوله الدخول في الخ ويقول بلسانه مطابقة لاجتنابه اللهم اني أريد الخ فيسره لي وتقبله مني لاني محتاج في أداء أركانه الى تحمل المشقة فيطلب التيسير والقبول اقتداء بالخليل وولده عليهما السلام حيث قال ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم ولم يؤمر بمثل هذا الدعاء عند ارادة الصلاة لان سؤال التيسير يكون في

٤٤ - بحر ثاني لا ترغ قلوبنا الآتية وبعد الفراغ من قل هو الله أحد ربنا آتامن لدنك رجة وهي لنا من أمرنا رشا (قوله أي على وجه السنة) صرح بالسنة في السراج وفي النهر هذا الأمر أي قوله وصل للتدب وفي الغاية السنة اه لكن قديقال ينافي كونها سنة اجزاء المكتوبة عنها فلذا مشي في النهر على التدب تأمل (قوله وتجزئه المكتوبة) كذا جزم به في اللباب قال شارحه وفيه نظر لان صلاة الأحرام سنة مستقلة كصلاة الاستحارة وغيرها مما لا تنوب الفريضة منها بخلاف تحية المسجد وشكر الوضوء فانه ليس لهما صلاة على حدة كما حققه في فتاوى الحجة فتأدى في ضمن غيرها أيضا قول المصنف في المنسك الكبير وتجزئ المكتوبة عنها كتحية المسجد قياسا مع الفارق وهو غير صحيح اه لكن في حاشية المندني انه رده المرشدي

(قوله فإياها التلبية الحج) قال الرمي أشار إلى أن قوله في المتر تنوي بها ليس باضمار قبل الذي ذكره لأن قوله لب يدل على ذلك ذكره العيني (قوله وفي بعض النسخ الحج) أي قبل قوله ولب ولهذا قال ولب بعد وتقبله مني (قوله بيان للكل الحج) قال في لباب المناسك وتعيين النسك ليس بشرط فصحح مبهما وبما أحرم به الغير ثم قال في محل آخر ولو أحرم بما أحرم به غيره فهو مبهم فيلزمه حجة أو عمرة وقيد شارحه بما إذا لم يعلم بما أحرم ٣٤٦ به غيره (قوله والافصح الحج بمطلق النية) أي وعليه التعيين قبل الشروع في الأفعال

والالم يصح الحج بل هو عمرة كما يعلم من لاحقه (قوله ولم يذكر في الكتاب الحج) قال في شرح اللباب ولو

ولب دبر صلاتك تنوي بها الحج وهي لبك اللهم لبك لا شريك لك لبك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك وزد فيها ولا تنقص

أحرم بالحج ولم ينوف رضا ولا تطوعا فهو فرض أي فيقع عن حجة الاسلام استحسانا بالاتفاق في ظاهر المذهب وقيل يقع نفلا ولو نوى الحج عن الغير أو النذر أو النفل كان عمانوى وان لم يحج للفرض أي لحجة الاسلام كذا ذكره غير واحد وهو الصحيح المعتمد المنقول الصريح عن أبي حنيفة وأبي يوسف من أنه لا يتأدى الفرض بنية النفل في هذا الباب وروى عن أبي يوسف وهو مذهب الشافعي أنه يقع عن حجة الاسلام ولو نوى للنذور والنفل معاقيل هو نفل وهو قول محمد وقيل نذر

العسير لا في اليسير وأدأوها يسيرة عادة كذا في الكافي وقدمنا ما فيه من الخلاف في بحث نية الصلاة (قوله ولب دبر الصلاة تنوي بها الحج) أي لب عقبانها ويا بالتلبية الحج والدبر يضم الباء وسكونها آخر الشيء كذا في الصحاح وإنما يلي لما صح عنه عليه السلام من تلييته بعد الصلاة وفي قوله تنوي بها إشارة إلى أن ما ذكره المشايخ من أنه يقول اللهم اني أريد الحج إلى آخره ليس محصلا بنية ولهذا قال في فتح القدير ولم نعم إن أحدا من الرواة لنسكه روى أنه سمعه عليه السلام يقول نويت العمرة ولا الحج ولهذا قال مشايخنا أن الذكر باللسان حسن ليطلق القلب وعلى قياس ما قدمناه في نية الصلاة إنما يحسن إذا لم تجتمع عزيمته والأفلا والمحصل أن التلفظ باللسان بالنية بدعة مطابقة لجميع العبادات وفي بعض النسخ وقل اللهم اني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني ولب وقوله تنوي الحج بيان للكل والافصح الحج بمطلق النية وإذا أبهم الأحرام بأن لم يعين ما أحرم به جاز وعليه التعيين قبل أن يشرع في الأفعال والأصل حديث علي رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال أهلت بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجازه فان لم يعين وطاف شوطا كان للعمرة وكذا إذا أحصر قبل الأفعال فتحلل بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاءؤها لا قضاء حجة وكذا إذا جامع فافسد وجب عليه المضي في عمرة قال في الظهيرية ولم يذكر في الكتاب أن حجة الاسلام تتأدى بنية التطوع اه والمنقول في الأصول أنها لا تتأدى بنية النفل وتتأدى بمضاهي النية نظرا إلى أن الوقت له فيه شبهة المعيارية وشبهة الظرفية فالاول للثاني والثاني للاول (قوله وهي لبك اللهم لبك لبك لا شريك لك لبك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك) هكذا روى أصحاب الكتب الستة تلييته صلى الله عليه وسلم ولفظها مصدر مثنى تنية براد بها التكثير وهو ملزوم للنصب والاضافة والناص له من غير لفظه تقديره أجبت اجابتك اجابة بعد اجابة إلى ما لا نهاية له وكأنه من أل بالمكان إذا أقام فهو مصدر محذوف الزوائد والقياس الباب ومفرد لبك لب واختلف في الداعي فقيل هو الله تعالى وقيل إبراهيم الخليل عليه السلام ورسمه المصنف في الكافي وقال انه الاظهر وقيل رسولنا صلى الله عليه وسلم واختلف في همزان الحمد بعد الاتفاق على جواز الكسر والفتح واختار في الهداية أن الأوجه الكسر على استثناف الثناء وتكون التلبية للذات وقال الكسائي الفتح احسن على انه تعليل للتلبية أي لبك لان الحمد ورجح الاول في فتح القدير بان تعليل الاجابة التي لانهاية لها بالذات أولى منه باعتبار صفة هذا وان كان استثناف الثناء لا ينفع مع الكسر لمواز كونه تعليلا مستأنفا كافي قولك علم ابنك العلم ان العلم نافعه قال تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم وهذا مقرر في مسائل العلة من علم الأصول لكن لما جاز فيه كل منها ما يحمل على الاول لا لوليته ولا كثريته بخلاف الفتح ليس فيه سوى انه تعليل (قوله وزد فيها ولا تنقص) أي في التلبية ولا تنقص منها واذا زيادة مثل لبك وسعديك والخير بيدك والرغباء اليك والعمل لبك اله

وهو قول أبي يوسف والاول أظهر وأحوط والثاني أوسع ويؤيده أنه لو نوى فرضا ونفلا فهو فرض اه متناوشر حاملا لمقتضى وفي متنه أحرم شيء ثم نسب لرمه حج وعمرة يقدم أفعالها عليه ولا يلزمه هدى القرآن (قوله فالاول للثاني) أي عدم تأديها بنية النفل لشبهه الظرفية كالصلاة والثاني للاول أي وتأديها بمطلق النية لشبهه المعيارية كالصوم (قول المصنف وزد فيها) أي زد على هذه الالفاظ ما شئت كذا في الشرح قال في النهر فالظرف بمعنى على لان الزيادة إنما تكون بعد الاتيان بها لا في خلاها كما في السراج

(قوله فاذا نقص عنها فكذلك بالاولى) قال في النهر فيه نظري في الفتح التلبية مرة شرط والزيادة سنة قال في المحيط حتى لا يلزمه الاساءة
بتركها ثم قال ان رفع الصوت بها سنة فان تركه كان معصيا اه والنقص بالاساءة اولى اه لكن في الفتح ايضا ويستحب في
التلبية كالمها رفع الصوت من غير أن يبلغ الجهد في ذلك كيلا يضعف وقد نقله ٣٤٧ المؤلف عن المحلي وقد ينازع في دعوى

الاولوية على انه قد ذكر
المؤلف فيما سبق ان
الاساءة دون الكراهة
فليتأمل (قوله افادانه
لا يكون محرما لابهما)
قال في التهرثم ان هذه
العبارة لا يستفاد منها
الا انه يصير محرما عند
النسبة والتلبية اما ان
الاحرام بهما أو باحدهما
شرط ذكر الآخر فلا وذكر
الشهيد انه يصير شارعا
بالنية لكن عند التلبية
فاذا لبيت ناويا فقد
أحرمت فائق الرفث
والفسوق والحدال

لابها كشروعه في الصلاة
لكن عند التكبير
لايه كذا في الفتح تبعا
للشارح وبه اندفع ما قد
يتوهم من ظاهر كلام
المصنف انه يصير شارعا
بالنية شرط النية مع
ان المحكي عن الشهيد
عكسه كما مر ومن ثم غير
بعض المتأخرين العبارة
فقال اذا نوى مليا فقد
أحرمت لان الاصل في
انقضاء الاحرام هو النية
وانت خبير بانه اذا كان

الحلق غفارا الذنوب لبيك ذا النعمة والفصل الحسن لبيك عدد التراب لبيك ان العيش عيش الآخرة
كما ورد ذلك عن عدة من الصحابة وصرح المصنف في الكافي بان الزيادة حسنة كالتكرار وصرح
المحلي في مناسكه باستحبابها عندنا وأما النقص فقال المصنف انه لا يجوز وقال ابن الملك في شرح
المجمع انه مكروه اتفاقا والظاهر انها كراهة تنزيهية لما ان التلبية انما هي سنة وان الشرط انما هو
ذكر الله تعالى فارسيا كان أو عربيا هو المشهور عن أصحابنا وخصوص التلبية سنة واذا تركها أصلا
ارتكب كراهة تنزيهية فاذا نقص عنها فكذلك بالاولى فقول المصنف لا يجوز فيه نظر ظاهر وقول
من قال ان التلبية شرع مراده ذكر يقصده التعظيم لا خصوصها قيدنا بالزيادة في التلبية لان الزيادة
في الاذان غير مشروعة لانه لا علام ولا يحصل بغير المعارف وفي التشهد في الصلاة ان كان الاول
فليست بمشروعة كتكراره لانه في وسط الصلاة فيقتصر فيه على الوارد وان كان الاخير فهي
مشروعة لانه محل الدكروا الشاء (قوله فاذا لبيت ناويا فقد أحرمت) أو أدانه لا يكون محرما لابهما
فاذا أتى بهما فقد دخل في حرمان مخصوصة فهماعين الاحرام شرعا وذكر حسام الدين الشهيد انه
يصير شارعا بالنية لكن عند التلبية لا بالتلبية كما يصير شارعا في الصلاة بالنية لكن عند التكبير لا
بالتكبير ولا يصير شارعا بالنية وحدها قياسا على الصلاة وروى عن أبي يوسف ان النية تكفي قياسا
على الصوم بجامع انها عبادات كف عن الخطوران وقياسا اولى لانه الترام أفعال كالصلاة لا مجرد كف
عن التزام الكف شرط فكان بالصلاة أشبه والمراد بالتلبية شرط من خصوصيات النسك سواء
كان تلبية أو ذكر يقصده التعظيم أو سوق الهدى أو تليد البدن كما ذكره المصنف في المستصفى
وذكر الاستيعاب انه لو ساق هديا قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام أو لم ينوشيا
وسيا في تقاضيه ان شاء الله تعالى ثم اذا أحرمت صلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقب احرامه سرا
وهكذا يفعل عقب التلبية ودعا بما شاء من الادعية وان تبرك بالمأثور فهو حسن (قوله فائق الرفث
والفسوق والحدال) للآية الكريمة فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحلم وهذا نهى بصيغة النفي
وهو أكدهما يكون من النهي كانه قيل فلا يكون رفث ولا فسوق ولا جدال في الحلم وهذا لانه لو بقي
اخبار التطرق المحلف في كلام الله تعالى لصدور هذه الاشياء من البعض فيكون المراد بالنسبي
وجوب انتقائها وانها حقيقة بان لا تكون كذا في الكافي والرفث انجماع لقوله تعالى أحل لكم
ليلة الصيام الرفث الى نساءكم وقيل الكلام الفاحش لانه من دواعيه فيجزم كالجماع الا ان ابن
عباس يقول انما يكون الكلام الفاحش رفثا بحضرة النساء حتى روى انه كان ينشد في احرامه

وهن يمشين بناه ميسا * ان يصدق الطير نكاحا

فقيل له أترفت وأنت محرم فقال انما الرفث بحضرة النساء والضمير في هن للابل والهميس صوت
نقل اخفاها وقيل المشي الخفي وليس اسم جارية والمعنى نفعل بها ما نريد ان يصدق الغال والفسوق
المعاصي وهو منهي عنه في الاحرام وغيره الا انه في الاحرام أشد كلبس الحرير في الصلاة والنظرب
في قراءة القرآن والحدال المحصومة مع الرفقاء والمخدم والمكارين ومن ذكر من الشارحين ان المراد

المفاد انما هو صيرورته محرما عندهما والعبارة تارة على حد سواء (قول المصنف فائق الرفث الخ) قال في النهر الفاء فصحة أي
اذا أحرمت فائق واعلم انه يؤخذ من كلامه ما قاله بعضهم في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من
ذنوبه كيوم ولدته أمه ان ذلك من ابتداء الاحرام لانه لا يسمى حاجا قبله

(قوله بحديث أبي قتادة) وهو ما رواه الشيخان أنه عليه السلام قال حين سألوه عن لحم جوارح وحش اصطاده أبو قتادة هل منكم من أمره أو أشار إليه قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمه على حله على عدم الإشارة والامركذا في التبيين وقد أحال المؤلف على ما سياتي ومحله الجنابات ولم يذكره هناك بل قال والحديث أبي قتادة السابق ثم انه ليس في الحديث التصريح بالدلالة بل بالامر والإشارة لكن الحديث في الهداية بلفظ هل أشرتم أو أعتم أولتم فقال لا فقال اذن فكلوا لكن قال المحافظ ابن حجر في التخرج مع متفق عليه بلفظ هل منكم أحد أمره أن يحمل عليها وأشار إليها قال لا قال فكلوا ما بقي من لحمها ولمسلم والنسائي هل أشرتم أو أعتم قالوا لا قال فكلوا اه وسأني في الجنابات ان الدلالة التحقت بالقتل استحسانا وسيأتي ايضاحه ان شاء الله تعالى وزاد في الباب هنا والاعانة عليه قال شارحه أي بنوع من أنواع ٣٤٨ الاعانة كاعارة سكن أو منسولة ربح أو سوط اه (قوله كل شيء معمول على قدر

البدن أو بعضه) يدخل فيه القفازان وهما ما يلبس في اليدين قال في شرح الباب وكذا أي

وقتل الصيد والإشارة إليه والدلالة عليه ولبس القميص والسراويل والعمامة والقطنسوة والقباء والخفين إلا ان لا يتجد النعلين وأقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفر إلا أن يكون غسلا لا ينقض

يحرم لبس المحرم القفازين لما نقل عز الدين بن جماعة من انه يحرم عليه لبس القفازين في يديه عند الأئمة الأربعة وقال الفارسي ويلبس المحرم القفازين ولعله محمول على جوازه مع الكراهة في

به مجادلة المشركين بتقديم الحج وتأخيرها أو التفاضل بذكر آياتهم حتى انتهى ذلك إلى القتال فانه يناسب تفسير المجادل في الآية لا الجدال في كلام الفقهاء فلهذا اقتصرنا على الأول وفي المحيط اذا رقت يفسد وجهه واذا فسق أو جادل إلا ان الجماع من محظورات الاحرام اه ولا يخفى انه مقيد بما قبل الوقوف بعرفة والافلا فساد في الكل (قوله وقاتل الصيد والإشارة إليه والدلالة عليه) أي وقاتل اذا أحرمت التعرض لصيد البر قال المصنف في المستصفى أريد بالصيد هنا المصيد اذ لو أريد به المصدر وهو الاصطياد لما صح اسناد القتل إليه وحرمة قتله ثابتة بالقرآن وحرمة الإشارة والدلالة بحديث أبي قتادة كما سأتى والفرق بين الإشارة والدلالة ان الإشارة تقتضي المحضرة والدلالة تقتضي الغيبة (قوله ولبس القميص والسراويل والعمامة والقطنسوة والقباء والخفين إلا أن لا يتجد النعلين فاقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفر إلا أن يكون غسلا لا ينقض) كما دل عليه حديث الصحيحين والسراويل أعجمية والجمع سراويلات منصرف في أحدا استعماله ويؤنث والقباء بالمعنى وزن فعال بالفتح والورس صبيغ أصفر يؤتى به من اليمن واختلف في قولهم لا ينقض فقيل لا يفوح وقيل لا يتناثر والثاني غير صحيح لان العبرة للطيب لا للتناثر ألا ترى انه لو كان ثوبا مصبوغا لرائحة طيبة ولا يتناثر منه شيء فإن المحرم يمنع منه كذا في المستصفى والمراد بلبس القباء ان يدخل منكبيه ويديه في كفيه لانه لو لم يدخل يديه في كفيه فانه يجوز عندنا خلافا لزمركذا في غاية البيان والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عندهم قد الشراك فيما روى هشام عن محمد بخلافه في الوضوء فانه العظم الناتئ أي المرتفع ولم يعين في الحديث أحدهما لكن لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الثاني جملة عليه احتياطا كذا في فتح القدير أي جل الكعب في الاحرام على المفصل المذكور لاجل الاحتياط لان الاحوط فيما كان أكثر كشفا وهو فيما قلنا والحاصل انه يجوز لبس كل شيء في رجله لا يغطي الكعب الذي في وسط القدم سمر موزة كان أو مديا أو غير ذلك ويدخل في لبس القميص لبس الزردة والبرنس وخرج باللبس الارتداء بالقميص ونحوه لانه ليس بلبس وذ كرا الحاي في مناسكه ان ضابطه لبس كل شيء معمول على قدر البدن أو بعضه بحيث يحيط به بخياطة أو تلزيق بعضه ببعض أو غيرهما أو يستمسك عليه بنفس لبس مثله إلا المكعب ويدخل

في

حق الرجل فان المرأة ليست ممنوعة عن لبسهما وان كان

الأولى لها أن لا تلبسهما القولة عليه الصلاة والسلام ولا تلبس القفازين جميعا بين الدلائل كذا ذكره لكن ليس فيه ما يدل على ان الرجل ممنوع من تغطية يديه اللهم إلا أن يقال هو نوع من لبس الخيط والله أعلم اه وقال السندي في المنسك الكبير وما ذكره الفارسي من جواز لبسهما خلاف كلمة الاصحاب لانهم ذكر جواز لبسهما فيما يختص بالمرأة قال في البدائع لان لبس القفازين لبس لا تغطية وانها غير ممنوعة عن ذلك وقوله عليه السلام ولا تلبس القفازين نهى عن لبسهما بين الدلائل بقدر الامكان اه وعلى هذا فقول السندي في مناسكه المتوسط المسمى باللباب انه يباح له تغطية يديه أراد به تغطية يديه بما يتقوى منسك بل لان التغطية غير اللبس فلا يدخل فيه لبس القفازين

(قوله ولم أر من صرح الخ) قال في النهري لباب المناسك ولو وجد النعلين بعد لبسهما أي لبس الخفين المقطوعين يجوز له الاستدامة على ذلك ويجوز لبس المقطوع مع وجود النعلين اه قال شارحه ٣٤٩ لكنه لا ينافي الكراهة المرتبة

على مخالفة السنة وقال قبله ما حاصله حكى الطبري عن أبي حنيفة انه اذا كان قادرًا على النعلين لا يجوز له لبس الخفين ولو قطعهما لكن هذا خلاف المذهب ولعله رواية عنه والظاهر ان لبسهما حينئذ مخالف للسنة فيكره وتحصل به الاساءة وقال ابن الهمام اختلف المشايخ في جوازه

وستر الوجه والرأس وغسلهما بالخطمي ومس الطبيب وحلق رأسه وقص شعره وظفره لا الاغتسال ودخول الحمام والاستئطال بالبيت والمحمل وشد الهميان في وسطه

ومقتضى النص انه مقيد بما اذا لم يجد نعلين أقول الظاهر ان قصد عدم وجدان النعلين لوجوب قطع الخفين بخلاف ما اذا وجدانه لا يجب القطع حينئذ لنافيه من اصاعة المال عبثا وهو لا ينافي ما اذا قطعتهما ولبسهما مع وجود النعلين اه (قوله وهو في غيره مفقود) أي بقاء

في الخفين المجوز بان ولم أر من صرح بما اذا كان قادرًا على النعلين فهل له ان يقطع الخفين أسفل من الكعبين والظاهر من الحديث وكل ما هم انه لا يجوز بمعنى لا يحمل لنافيه من اتلاف ماله لغير ضرورة (قوله وستر الوجه والرأس) أي واجتنب تغطيتهما الحديث الاعرابي الذي وقصته ناقته لا تخمروا رأسه ولا وجهه فانه يبعث يوم القيامة مليبا واعلم ان ائمتنا استدلوا بهذا الحديث على حرمة تغطية الوجه على المحرم المحي المفهوم من التعليل ولم يعملوا بمنطوقه في حق الميت المحرم وان حكمه عندنا كسائر الاموات في تغطية الوجه والرأس والشافعية عملوا به فيما اذا مات المحرم ولم يعملوا به في حالة الحياة وأجاب في غاية البيان عن ائمتنا بأنهم انما لم يعملوا به في الموت لانه معارض بحديث اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث والاحرام عمل فهو ومنقطع فيغطي العضوان ولهذا لا يبنى المأمور بالحج على احرام الميت اتفاقا وهو يدل على انقطاعه بالموت والاعرابي مخصوص من ذلك باخبار النبي صلى الله عليه وسلم ببقاء احرامه وهو في غيره مفقود قلنا بانقطاعه بالموت ولان المرأة لا تغطي وجهها اجماعا مع انها عورة مستورة وفي كشفه فتنة فلان لا يغطي الرجل وجهه للاحرام أولى والمراد بستر الرأس تغطيتهما بما يغطي به عادة كالثوب احترازا عن شيء لا يغطي به عادة كالعدل والطبق والاجانة ولا فرق بين ستر الكل والبعض والعصاية ولهذا ذكر قاضيان في فتاواه انه لا يغطي فاه ولا ذقنه ولا عارضه ولا بأس بان يضع يديه على أنفه (قوله وغسلهما بالخطمي) أي واجتنب غسل رأسه ولحيته بالخطمي والحية لما كانت في الوجه أعاد الضمير عليهما وان لم يتقدم لهما ذلك وجوب اجتنابه متفق عليه لكن يجب عليه دم اذا لم يجنبه عنده لانه نوع طيب وعندهما صدقة لانه يقتل الهوام ويأين الشعر وليس بطيب وهذا الاختلاف راجع الى تفسيره وليس باختلاف حقيقة كالاختلاف في الصابئة والافطار بالافطار في الاحليل والخطمي بكسر الحاء نبت يغسل به الرأس وقيد بالخطمي لانه لو غسل رأسه بالحرض والصابون لاشئ عليه باتفاقهم (قوله ومس الطبيب) أي واجتنبه مطاقي الثوب والبدن لقوله عليه السلام الحاج الشعث النفل وهو بكسر العين مغبر الرأس والتقل بكسر الفاء تارك الطبيب وهو في اللغة نقبض الحبث وفي الشريعة هو جسم له رائحة طيبة كالزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والورد والورس والعصفر والخناء ولم يذكر المصنف هنا الدهن كما في الوافي اما انه أصل الطبيب فدخل تحته واما للاختلاف كما سيأتي في باب الجنائيات (قوله وحلق رأسه وقص شعره وظفره) أي واجتنب هذه الاشياء لقوله تعالى ولا تتحلوا رؤسكم والقص في معناه فثبت دلالة والمراد ازالة الشعر كيفما كان حلقا وقصا وشفافا وتنورا واحراقا من أي مكان كان من الرأس والبدن مباشرة أو تمكينا لكن قال الحلبي في مناسكه ويستثنى منه قلع الشعر النبات في العين فقد ذكر بعض مشايخنا انه لا شيء فيه عندنا (قوله لا الاغتسال ودخول الحمام) أي لا يتقيهما المأروى مسلم انه صلى الله عليه وسلم اغتسل وهو محرم (قوله والاستئطال بالبيت والمحمل) أي لا يجتنبه والمحمل بفتح الميم الاولى وكسر الثانية أو عكسه وهو مقيد بما اذا لم يصب رأسه ولا وجهه فلو اصاب أحدهما يكره كما لو جل ثيابا على رأسه فانه يلزمه الجزاء بخلاف ما اذا جل نحو الطباق أو الاجانة والعدل المشغول (قوله وشد الهميان في وسطه) أي لا يجتنبه وهو بالكسر ما يجعل فيه الدراهم ويشد على المحقوأطلقه فشمع ما اذا كان فيه نفقة أو نفقة غيره لانه ليس بلبس الاحرام مفقود في غير الاعرابي المخصوص بتلك الخصوصية لعدم ما يدل على ذلك قلنا بانقطاعه بالموت على الاصل وفي بعض النسخ وهو غير مفقود وهو تحريف

(قوله ومما لا يكره له أيضا الخ) تكميل لمباحات الاحرام وهي كثيرة ذكر منها في الباب نزع الضرس والظفر المكسور والفصد والحجامة بازالة شعر وقاع الشعر النابت في العين والتوشيع بالقميص والارتدابة والارتدابة وبالسراويل والتخزم بالعمامة أي الارتدابة من غير عقدها وغرز طرف رداءه في ازاره والقاء القباء والعباء والفروة عليه بلا ادخال منكبيه ووضع خده على وسادة ووضع يده أو يد غيره على رأسه أو أنفه وتغطية اللحية مادون الذقن وأذنيه وقفاه ويديه أي بمنديل ونحوه بخلاف لبس القفازين وسائر بدنه سوى الرأس والوجه وجل احانة أو عدل أو جوالق على رأسه بخلاف جل الثياب وأكل ما اصطاده حلال وأكل طعام فيه طيب ان مسته النار أو تغير والسمن والريث والشيرج وكل دهن لا طيب فيه والشحم ودهن جرح أو شقاق وقطع شجر الحبل وحشيشة رطب أو يابس ٣٥٠ وانشاد الشعر أي المباح والتزويج ولوقبل سعي الحج وذبح الابل والبقر والغنم

مخط ولا في معناه وأشار الى انه لا يكرهه في المنطقة والسيوف والسلاح والتختم بالحاتم ومما لا يكره له أيضا الا كتحال بغير المطيب وان يفتت ويقتصد ويقلع ضرسه ويحجر الكسر ويحتجم وان يحك رأسه وبدنه غير أنه ان خاف سقوط شيء من شعره بسبب ذلك حكه برفق وان لم يخف من ذلك فلا بأس بالحك الشديد (قوله وأكثر من التلبية متى صليت أو علوت شرفاً أو هبطت وادياً أولقيت ركبا وبلا سحراراً فعا صوتك) أي أكثر منها على وجه الاستحباب عند اختلاف الأحوال كتكبير الصلاة عند الانتقال أطلق الصلاة فشمس فرضها وواجبها ونفلها وهو ظاهر الرواية وخصها بالطحاوي بالكتوبات قياساً على تكبيرات التشريق كما ذكره الاستيعابي وعلوت شرفاً أي صعدت مكاناً مرتفعاً وقيل بضم الشين جمع شرفة واز كب جمع را كب كتحرج جمع تاجر والسحر السدس الأخير من الليل وصرح في المحيط بان الزيادة منها على المرة الواحدة سنة حتى تلزمه الساعة بتر كما قال في فتح القدير فظهر ان التلبية فرض وسنة ومنسوبة ويستحب أن يكررها كلما أخذ فيها ثلاث مرات ويأتى بها على الولاء ولا يقطعها بكلام ولورد السلام في خلالها جاز لكن يكره لغير السلام عليه في حالة التلبية وإذا رأى شيئاً يحببه قال ليك ان العيش عيش الآخرة وتقدم انه يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقب تليته سرا ويسأل الله الجنة ويتعوذ من النار ورفع الصوت بها سنة الا انه لا يجهد نفسه كما يفعل العوام (قوله وأبدأ بالمسجد بدخول مكة) الباء الاولى باء التعدية وهو اتصال معنى متعلقها بدخولها والثانية للسببية وعبارة أصله أولى وهي اذا دخل مكة بدأ بالمسجد المحرام لانه أول شيء فعله عليه السلام وكذا الخلقاء بعده وقد قدمنا في كتاب الطهارة ان من الاغتسالات السنوية الاغتسال لدخولها وهو للنظافة فيستحب للحائض والنفساء ولم يقيّد بدخول مكة بمن خاص فافاد انه لا يضره لبلا دخلها ونهارا لانه عليه السلام دخلها نهارا في حجة ولبلا في عمرته فهما سواء في عدم الكراهة وما روى عن ابن عمر انه كان ينهى عن الدخول ليلا فليس تقرير السنة بل شفقة على الحاج من السراق واما المستحب فالدخول نهارا كما في الخاتمة ويستحب ان يدخل مكة من باب المعلا ليكون مستقبلاً في دخوله باب البيت تعظيماً واذا خرج من السفلى ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى

والدجاج والبط الاهلى وقتل الهوام والجلوس في دكان عطار لا لاشتمام رائحة اه أى لا لتصد ان يشم رائحة وزاد في الكبير وضرب خادمه أى اذا استحق لضرب الصديق رضى الله عنه عبده الذى أضل الناقة التى كان عليها زاملته

وأكثر التلبية متى صليت أو علوت شرفاً أو هبطت وادياً أولقيت ركبا وبلا سحراراً فعا صوتك وأبدأ بالمسجد بدخول مكة

بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم يمنع به ويؤخذ منه ما اشهر ان من تمام الحج ضرب الجمال على اضافة المصدر الى

مفعوله وان جله بعضهم على انه من اضافته الى فاعله فيغدى كمال تحمله في سبيله اه من شرح الباب سنة
لمنسلا على القارى وذكر في كتابه المؤلف في الاحاديث المشتهرة على الالسن ان الشافى أظهر وذكر الشيخ اسمعيل الجراحى عن المقاصد المحسنة للسجادة انه من كلام الاعمش وان ابن خزم جملته على الفسقة من الجمالين يعنى ان سأخ له ذلك بنفسه والاعلم الامير أو نحوه وعلى كل حال فهو من نوادر الاعمش وقال صاحب الفروع من المناجاة وليس من تمام الحج ضرب الجمال خلافاً للاعمش ثم حكى جمل ابن خزم السابق اه ما في المقاصد اه (قوله ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى سنة الخ) أى فيقدمها عند دخوله المسجد قال في الفتح ويستحب أن يقول اللهم اغفرلى ذنوبى وافتحلى أبواب رحمتك اه وفي مناسك تيمذه السندى وشرحه لمن لا على وقدم رجله اليمنى في الدخول أى دخول المسجد ويقول أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم بسم الله والمحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اللهم افتحلى أبواب رحمتك وقدم رجله اليسرى في الخروج منه قائلاً ما سبق

الا انه يقول هنا أبواب فضلك بدل أبواب رحمتك محدث ورد كذلك (قوله ولم يذ كر المصنف الدعاء الخ) قال في اللباب وشرحه ولا يرفع يديه عند رؤية البيت أى ولو حال دعائه لعدم ذكره في المشاهر من كتب اصحاب كالقدوري والهداية والكافي والبدائع بل قال السروجي المذهب تركه وبه صرح صاحب اللباب وكلام الطحاوي في شرح معاني الآثار صريح في انه يكره الرفع عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ونقل عن جابر رضى الله تعالى عنه ان ذلك من فعل اليهود وقيل يرفع أى يديه كما ذكره الكرماني وسماه البصري مستحباً فكانهما اعتماداً على مطلق آداب الدعاء ولكن السنة متبعة في الأحوال المختلفة أما ترى انه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا في الطواف ولم يرفع يديه وأما ما يفعله بعض العوام من ٣٥١ رفع اليدين في الطواف عند دعاء

دعائه من الأئمة الشافعية أو الحنفية بعد الصلاة فلا وجه له ولا عبرة بما جوزه ابن حجر المكي وقد بلغني ان العلامة البرنطوشي كان يترجم من يرفع يديه في الدعاء حال الطواف اه (قوله والاستلام ان يضع يديه الخ) قال في النهر وعند وكبر وهلل تلقاء البيت ثم استقبل الحجر مكبراً هلالاً مستملاً بلا ايداء

الفقهاء هو ان يضع كفيه عليه ويقبله بقبه بلا صوت وفي الحاشية ذكر مسح الوجه باليد مكان التقبيل لكن بعد ان يرفع يديه كما في الصلاة كذا في المجتبى ومناسك الكرماني زاد في التحفة ويرسلهما ثم يستلم وفي البدائع وغيرها الصحيح ان يرفعهما حذاء منكبيه (قوله وان أمكنه أن

سنة دخول المساجد كلها ويستحب أن يكون ملياً في دخوله حتى يأتي باب بني شيبه فيدخل المسجد المحرم منه لانه عليه السلام دخل منه وهو المسمى بباب السلام متواضعاً حاشعاً ملياً ملاحظاً لآلة البقعة مع التلطف بالمزاحم (قوله وكبر وهلل تلقاء البيت) أى مواجهاً له الحديث جابر انه عليه السلام كبر ثلاثاً وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير والمراد من التكبير الله كبراً من هذه الكعبة المعظمة كذا في غاية البيان والاولى أى من كل ما سواه ومن التهليل لا اله الا الله ولم يذ كر المصنف الدعاء عند مشاهدة البيت وهذا في المتن وهي غفلة عما لا يغفل عنه وان الدعاء عندها مستحب ومجدرجه الله لم يعين في الاصل لمشاهدة الحج شيئاً من الدعوات لان التوقيت يذهب بالرقدة وان ترك بالمعقول منها ففسد كذا في الهداية وفي الولوالجية من فصل القراءة للمصلي ينبغي أن يدعو في الصلاة بدعاء محفوظ لا بما يتضره لانه يخاف أن يجري على لسانه ما يشبه كلام الناس فنفسه صدقاً فاما في غير الصلاة فينبغي أن يدعو بما يحضره ولا يظهر الدعاء لان حفظ الدعاء يمنع عن الرقة اه وقد ذكر في المناقب ان أبا حنيفة أوصى رجلاً يريد السفر الى مكة بان يدعو الله عند مشاهدة البيت باستحابة دعائه وان استحييت هذه الدعوة صار مستجاب الدعوة وفي فتح القدير ومن أهم الادعية طلب الجنة بلا حساب والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم هناك من أهم الاذكار كما ذكره الحلبي في مناسكه (قوله ثم استقبل الحجر مكبراً هلالاً مستملاً بلا ايداء) لفعله عليه السلام كذلك ولنهى عمر عن المزاحمة ولان الاستسلام سنة والكف عن الايداء واجب فالأيداء بالواجب منعين وان استسلام أن يضع يديه على الحجر الاسود ويقبله لفعله عليه السلام الثابت في الصحيحين وان لم يقدر وضع يديه وقبلهما أو أحدهما وان لم يقدر أمس الحجر شيئاً كالعرجون ونحوه وقبله لرواية مسلم وان عجز عن ذلك لآل حجة استقبله ورثع يديه حذاء أذنيه وجعل باطنهما نحو الحجر مشيراً بهما اليه وظاهرهما نحو وجهه هكذا المأثور وان أمكنه أن يسجد على الحجر فعل لفعله عليه السلام والفاروق بعده وقول القوام الكاكي الاولى ان لا يسجد عندنا ضعيف وهذا التقيل المسنون انما يكون بوضع الشفتين من غير تصويت كما ذكره الحلبي في مناسكه وقد أشار الى انه لا يبدأ بالصلاة لان نية البيت الطواف وان كان لا لا في طواف طواف التحمة وان كان محرماً بالحج فطواف القدوم وهو أيضاً تحية الا انه حسن بهذه الاضافة وان دخل في يوم النحر بعد الوقوف فطواف الفرض يغني كصلاة الفرض تعني عن تحية المسجد أو بالعرة فطواف

يسجد على الحجر الخ) قال في النهر وهلل ينسب السجود عليه نقل ابن عبد السلام الشافعي عن أصحابنا ذلك وعن ابن عباس انه كان يقبله ويسجد عليه وقال رأيت عمر فعل ذلك ثم رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله ففعله رواه ابن المنذر والحاكم وفي المعراج وعن الشافعي انه يقبله ويسجد عليه وعليه جهور أهل العلم وقال مالك السجود عليه بدعة وعندنا الاولى أن لا يسجد لعدم الرواية في المشاهر وجرم في البحر بصعق ما في المعراج وفيه نظر اذ صاحب الدار أدرك اه أى ان الكاكي صاحب المعراج أدرك بالحكم عندنا من ابن عبد السلام الشافعي ولداً نقله في الفتح وأقره أنول حيث صح الحديث يتبع وار لم يذ كر ذلك في المشاهر لان ذلك من فضائل الأعمال وهي تنبئ بالحديث الضعيف فبالصحيح أولى وليست المسألة اجتهادية حتى يتوقف فيها على نص من

لمجهد عالم ثبت عنه خلافا في تتبع ما ثبت عنه ولذا والله أعلم مشى في الباب على الاستحباب فقال ويستحب أن يسجد عليه ويكرره مع التقبيل ثلاثا اه قال شارحه وهو موافق لما نقله الشيخ رشيد الدين في شرح الكنز وكذا نقل السجود عن أصحابنا العز بن جماعة لكن نقل الكاكي الخ (قول المصنف وطف مضطجعا) قال العلامة رجة الله السندي تليذ ابن الهمام في مناسكه المختصرة والمنلا على القاري في شرحها ويضطجع أى في جميع الأشواط ان أراد أن يسعى بعده أى يقدم السعي عقبه والا لأى وان لم يرد أن يسعى بعده هذا الطواف واراد أن يؤخر السعي الى ما بعد الطواف الفرض فلا يرمل ولا يضطجع حينئذ هنا بل يؤخرهما الى طواف الزيارة فيرمل فيه وكذا ٣٥٢ يضطجع ان لم يكن لابسا اه وقال المنلا على في شرح الباب وهو شرح المنسك

المتوسط من لبس الخيط لعذر هل يسن في حقه التشبه به لم يتعرض له أصحابنا وذكر بعض الشافعية ان الاضطجاع انما يسن لمن لم يلبس الخيط وأما من لبسه من الرجال فيمتدح في حقه الا تبيان بالسنة أى على وجه الكمال فلا ينافي

وطف مضطجعا وراء الحطيم أخذاعن يمينك مما يلي الباب سبعة أشواط ما ذكره بعضهم من انه قد يقال يشرع له جعل وسط رداءه تحت منكبه الايمن وطرفه على الايسر وان كان المنكب مستورا بالخيط للعذر قال في عمدة المتأسك وهذا لا يعدلما فيه من التشبه بالاضطجاع عند الحجز عن الاضطجاع

العرة ولا يسن في حقه طواف القدوم واستثنى علماؤنا من ذلك ما اذا دخل في وقت منع الناس من الطواف أو كان عليه فائتة مكتوبة أو خاف خروج الوقت للمكتوبة أو الوتر أو سنة راتبة أو فوت الجماعة في المكتوبة فانه يقدم الصلاة على الطواف في هذه المسائل ثم يطوف وفي قوله المجردون أن يصفه بالسواد إشارة الى انه حين أخرج من الجنة كان أبيض من اللبن وانما اسود بمس المشركين والعصاة كذا في المحيط (قوله وطف مضطجعا وراء الحطيم أخذاعن يمينك مما يلي الباب سبعة أشواط) لفعله عليه السلام كذلك لما رواه أبو داود وهو ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على عاتقه الايسر يقال اضطجع بثوبه وتباط به وقولهم اضطجع رداءه سهو وانما الصواب بردائه كذا في المغرب وهو سنة مأخوذة من الضبيع وهو العضد لانه يبقى مكشوقا وينبغي أن يفعله قبل الشروع في الطواف بقليل واما ادخال الحطيم في طوافه فهو واجب لان الحطيم ثبت كونه من البيت بخبر الواحد حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل أو اعادته على الحطيم مادام بمكة ولو لم يعدلزمه دم ولو استقبل الحطيم وحده لا تجوز صلاته لان فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا تتأدى بما ثبت بخبر الواحد احتياطا وله ثلاث أسام حطيم وحظيرة وحجر وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة وسعى به لانه حطم من البيت أى كسر فعمل بمعنى مفعول كالقتيل بمعنى المقتول أو لان من دعا على من ظلمه فيه حطمه الله كما جاء في الحديث فهو بمعنى فاعل كذا في كشف الاسرار وليس كله من البيت بل مقدار ستة أذرع من البيت برواية مسلم عن عائشة وفي غاية البيان ان فيه قبرها جرواسماعيل عليه السلام واما أخذه عن يمينه مما يلي الباب فهو واجب أيضا حتى لو طاف منكوسا صح واثم لتركه الواجب ويجب اعادته مادام بمكة فان رجع قبل اعادته فعليه دم والحكمة في كونه يجعل البيت عن يساره ان الطائف بالبيت مؤتم به والواحد مع الامام يكون الامام على يساره وقيل لان القلب في الجانب الايسر وقيل ليكون الباب في أول طوافه لقوله تعالى واتوا البيوت من أبوابها وأشار بقوله مما يلي الباب ان الافتتاح من الحجر الاسود واجب لانه عليه السلام لم يتركه قط وقيل شرط حتى لو افتتح من غيره لا يجزئه لان الامر بالطواف في الآية مجمل في حق الابتداء فالتحق فعله عليه السلام ببياناه كذا في فتح القدير هنا وفي باب الجنائيات ذكر ان

وان كان غير مخاطب فيما يظهر قلت الاظهر فعله فان ما لا يدرك كله لا يترك ظاهر كله ومن تشبه يقوم فهو منهم اه واعلم ان المحرم ان كان مفردا بالجمع وقع طوافه هذا للقدوم وان كان مفردا بالعمرة أو متمتعاً أو قارنا وقع عن طواف العمرة نواه له ولغيره وعلى القارئ أى استحباباً أن يطوف طوافا آخر للقدوم كذا في الباب وهذا الطواف للقدوم كما سيصرح به لان كلامه الاثنى في المفرد واعلم انه لا اضطجاع ولا رمل ولا سعى لاجل هذا الطواف وانما يفعل فيه ذلك اذا أراد تقديم سعى الحج على وقته الاصلى الذى هو عقيب طواف الزيارة اه لباب (قوله حتى لو تركه) أى لم يطف وراء الحطيم أى جدار الحجر بل دخل الفرجة التي بينه وبين البيت أى وخرج من الفرجة الاخرى فالواجب أن يعيده من الحجر والافضل اعادته كله وصورة الاعادة على الحجر ان يأخذ عن يمينه خارج الحجر أى مبتدئاً من أول أجزاء الفرجة أو قبله بقليل للاحتياط حتى ينتهي الى آخره ثم يدخل الحجر من الفرجة ويخرج من الجانب الاخر الذى ابتداء من طرفه أولاً يدخل الحجر بل يرجع ويبتدئ من أول

الحجر وهو الاول لثلاث يجعل المحيط الذي هو من الكعبة وهي افضل المساجد طريقا الى مقصده الا اذا نوى دخول البيت كل مرة وطلب البركة في كل مرة ثم في الصورة الاولى من الاعادة لا يعد عوده شوطا لانه متكوس وهو خلاف الشرط او الواجب فلا يكون محسوبا ولهذا قال هكذا يفعل سبع مرات ويقضى حقه فيه من رمل وغيره أي من تيامن ونحوه واذا اعاده سقط الجزاء ولو طاف على جدار الحجر قبل يجوز وينبغي تقييده بما زاد على حده وهو قد رسته أو سبعة أذرع أه من الباب وشرحه (قوله والوجه الوجوب) وبه صرح في المنهاج نقلا عن الوجيز ثبت قال في عدل الواجبات والبداءة بالحجر الاسود وهو الاشبه والاعدل فينبغي أن يكون هو المعول شرح الباب (قوله للزوم الزيادة الخ) أقول فيه ان خبر الواحد اذا الحق بيانا للذنب المحمل فالثابت به يكون ثابتا بالنص المحمل لا بخبر الواحد كما صرح به العلامة الاكمل في شرح الهداية عند الكلام على فرائض الوضوء والا حسن في الجواب منع الاجمال لان الامر بالطواف لا يلزم منه فرضية الابتداء من مكان مخصوص ٣٥٣ بل هو مطلق يدل على الاجزاء من أي مكان وفعله عليه السلام

أفاد الوجوب أو السنية فافهم هذا ما ظهر لي في الجواب ثم راجعت فتح القدير فرأيت ما نصه ولو قيل انه واجب لا يعدلان المواطبة من غير ترك دليله فيأثم به ويجزى ولو كان في آية الطواف اجمال لكان شرطا كما قال محمد لكنه منتف في حق الابتداء فيكون مطلق التطوف هو الفرض وافتتاحه من الحجر واجب للمواطبة اه بحروقه (قوله ولما كان الابتداء من الحجر واجبا الخ) أي بناء على ما استوجه المؤلف هذا

ظاهر الروايات انه سنة وذكري المحيط انه سنة عند عامة المشايخ حتى لو اقتنع من غير الحجر جاز ويكره وذكري محمد في الرقيات انه لم يجز ذلك القدر وعليه الاعادة واليه أشار في الاصل فقد جعل البداءة منه فرضا اه والوجه الوجوب للمواطبة والافتراض بعيد عن الاصول للزوم الزيادة على القطعي بخبر الواحد ولعل صاحب المحيط أراد بالسنة السنة المؤكدة التي بمعنى الواجب وتكون الكراهة تحريرية ولما كان الابتداء من الحجر واجبا كان الابتداء من الطواف من الجهة التي فيها الركن اليماني قريبا من الحجر الاسود منعنا ليكون ما راجع جميع بدنه على جميع الحجر الاسود وكثير من العوام شاهدناهم يبتدون الطواف وبعض الحجر خارج عن طوافهم فأحذره وقوله سبعة أشواط بيان للواجب لا للفرض في الطواف فانا قد منا ان أقل الاشواط السبعة واجبة تحجير بالدم فالركن أكثر الاشواط واختلاف فيه فقبل أربعة أشواط وهو الصحيح نص عليه محمد في المبسوط وذكري الحجر جاني انه ثلاثة أشواط وثلاث شواط وخالف المحقق ابن الهمام أهل المذهب وجرم ما السبعة ركن فانه لا يجزى أقل منها وان هذا ليس من قبيل ما يقام فيه الاكثر مقام الكل وأطال الكلام فيه في الجنبات وهذا التقدير أعني السبعة مانع للنقصان اتفاقا واختلافا في منعه للزيادة حتى لو طاف ثامنا وعلم انه ثامن اختلفوا فيه والصحيح انه يلزمه اتمام الاسبوع لانه شرع فيه ملزما بخلاف ما اذا ظن انه سابع ثم تبين له انه ثامن فانه لا يلزمه اتمام لانه شرع فيه مسقيا لا ملزما كالعبادة المظنونة كذا في المحيط وبهذا علم ان الطواف خالف المحج فانه اذا شرع فيه مسقيا يلزمه اتمامه بخلاف بقية العبادات والاشواط جتمع شوط وهو جري مرة الى الغاية كذا في المغرب وفي الحائنة من الحجر الى الحجر شوط واعلم ان مكان الطواف داخل المسجد المحرام حتى لو طاف بالبيت من وراء زمزم أو من وراء السورى جاز ومن خارج المسجد لا يجوز وعليه ان يعيد لانه لا يمكنه الطواف ملاصقا لمحاط البيت فلا بد من حد فاصل بين القريب والبعيد فعلمنا الفاصل حاطا المسجد لانه في حكم بقعة

٤٥٥ - حجر - ثاني وما في الباب من قوله ثم يقف أي بعد الاضطباع مستقبلا البيت بجانب الحجر

الاسود مما يلي الركن اليماني بحيث يصير جميع الحجر عن يمينه ويكون منكبه اليمين عند طرف الحجر فينبو الطواف وهذه الكيفية مستحبة اه فهو مبني على ان الاقتتاح من الحجر سنة وهو قول عامة المشايخ ومشي عليه صاحب الباب وقال انه الصحيح لكن ما ادعاه المؤلف من لزوم المرور بجميع بدنه على الحجر غير لازم فانه لو وقف مسامتا للحجر حصل الابتداء منه لان قام مسامتا بجسده الحجر يدخل فيه شيء من جانب الركن اليماني لان الحجر وركنه لا يبلغ عرض جسد المسامت له كافي الشربة لالة وما ادعى لزومه صرح في الباب باستحبابه وكذا في الفتح حيث قال وينبغي أن يبتدأ بالطواف من جانب الحجر الذي على الركن اليماني ليكون ما راعى جميع الحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور كذلك عليه اه (قوله فالركن أكثر الاشواط) الظاهر ان هذا خاص بطواف الزيارة لانه ركن أما القدوم والصدور فلا لكان طواف القدوم سنة وشرعه فيه يجب اكاله فيساوي بعد الشروع طواف الصدور فيصير الطوافان واجبين فيكون جميع اشواطهما واجبة ويؤيد ذلك ما سيذكره

(قوله وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام الخ) الا صوب للاقتصار على اليمن لا يهاهما ان في الشامي نسبة الى الشام تغييرا وليس كذلك بل التغيير بالمحذف والتعويض في النسبة الى اليمن فقط ولذا اقتصر عليه في العناية وغيرها قال في الصحاح الشام بلاد تذكروا وتؤت ورجل شامي وشامي على فعال وشامي أيضا حكاية سيويه ولا تغل شام وقال أيضا اليمن بلاد للعرب والنسبة اليهم يعني ويمن مخففة والالف عوض من ياء النسب فلا يجتمعان قال سيويه وبعضهم يقول يعانى بالتشديد اه فقول المؤلف ثم حذفوا احدى وبأى النسبة يعني من معنى فقط وكذا قوله بالتخفيف راجع الى اليماشي (قوله فواجبة على الصحيح) أى بعد كل طواف فرضا كان أو واجبا أو سنة أو نفلا ولا يختص جوازها بزمان ولا بمكان ولا تغوت ولو تركها لم تجزى بدم ولو صلاها خارج الحرم ولو بعد الرجوع الى وطنه جاز ويكره والسنة المواتية بينها وبين الطواف ويستحب مؤكدا أدائها خلف المقام ثم في الكعبة ثم في الحجر تحت الميزاب ثم كل ما قرب من الحجر الى البيت ثم باقى الحجر ثم ما قرب الى البيت ثم المسجد ثم الحرم ثم لفضيلة بعد الحرم بل الاساءة والمراد بما خلف المقام قيل ما يصدق عليه ذلك عادة وعرفا مع القرب وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه اذا أراد أن يركع خلف المقام جعل بينه وبين المقام صفاء وصفين أو رجلا ٣٥٦ أو رجلين رواه عبد الرزاق ولو صلى أكثر من ركعتين جاز ولا تجزى المندورة والمكتوبة

عنها ولا يجوز اقتداءه
مصلى ركعتي الطواف
بمثله لان طواف هذا غير
طواف الاخر ويكره
تاخيرها عن الطواف
الا في وقت مكروه أى
لان المواتية سنة ولو طاف
بعد العصر صلى المغرب
ثم ركعتي الطواف ثم سنة
المغرب ولا تصلى الا في
واختم الطواف به
وبركعتين في المقام أو
حيث تيسر من المسجد
وقت مباح وان صلاها
في وقت مكروه قبل صلات
مع الكراهة في فروع

وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام يعني وشامي ثم حذفوا احدى بأى النسبة وعوضوا منها الفا فقالوا اليماشي والشامي بالتخفيف وبعضهم يشده كما في الصحاح (قوله واختم الطواف به وبركعتين في المقام أو حيث تيسر من المسجد) أما ختم الطواف بالاستلام فهو سنة لفعله عليه السلام كذلك في حجة الوداع وأما صلاة ركعتي الطواف بعد كل أسبوع فواجبة على الصحيح لما ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام لما انتهى الى مقام ابراهيم عليه السلام قرأ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فنيه بالتلاوة قبل الصلاة على ان صلاته هذه امثالا لهذا الامر والامر للوجوب الا أن استفادة ذلك من التنبيه وهو ظني فكان الثابت الوجوب ويلزمه حكمنا بما عايناه عليه السلام من غير ترك اذا لا يجوز عليه ترك الواجب ويكره وصل الاسابيع عند أى حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وهي كراهة تحريم لاستلزامها ترك الواجب ويتفرع على الكراهة انه لو نسى ما فم يتذكر الا بعد ان شرع في طواف آخر ان كان قبل اتمام شوط رفضه وبعد اتمامه لا ولو طاف بصلى ركعتي الطواف عنه كذا في فتح القدير وقيد بعضهم قول أبي يوسف بان ينصرف عن وتر والمراد بالمقام مقام ابراهيم وهي حجارة يقوم عليها عند نزوله وركوبه من الابل حسن يأتي الى زيارة هاجرو ولدها اسمعيل كذا ذكر المصنف في المستصفى وذكر القاضي في تفسيره انه الحجر الذي فيه أثر قدميه والموضع الذي كان فيه حين قام عليه ودعا الناس الى الحج وقيل مقام ابراهيم الحرم كله وقول المصنف من المسجد بيان للفضيلة والا فحيث أراد ولو بعد الرجوع الى أهله لانها على التراخي ما لم يرد أن يطوف طواف ونسي ركعتي الطواف فلم يتذكر الا بعد شروعه في طواف آخر فان كان قبل تمام شوط رفضه وبعد اتمامه أسبوعا

لا بل يتم طوافه الذي شرع فيه وعليه لكل أسبوع ركعتان ولو طاف فرضا أو غيره ثمانية أشواط ان كان على ظن ان الثامن سابع فلا شيء عليه كما ظنوا ابتداء وان علم انه الثامن اختلف فيه والصحيح انه يلزمه سبعة أشواط للشروع ولو طاف أسبوعا فله لكل أسبوع ركعتان على حدة ولو شك في عدد الأشواط في طواف الركن أو العمرة أعاده ولا يني على غالب ظنه بخلاف الصلاة وقيل اذا كان يكثر ذلك يتجرى ولو أخبره عدل بعدد يستحب أن يأخذ بقوله ولو أخره عدلان وجب الاخذ بقوله لها وصاحب العذر الدائم اذا طاف أربعة أشواط ثم خرج الوقت توشأ وبني ولا شيء عليه ولو حاذته امرأة في الطواف لا يفسد وتماه في الباب (قوله ويلزمه) أى يلزم من كون الثابت الوجوب ان يحكم بما عايناه عليه الصلاة والسلام من غير ترك وكان الاولى بالمؤلف عدم ذكره ذلك كما فعل أخوه لا يهاهما توقف اثبات الوجوب على هذا اللزوم نعم ذكره في الفتح لكن غرضه منه اعادة ان ما ورد في كتب الحديث من ثبوت فعله عليه الصلاة والسلام لها محمول على عدم الترك مرة ليكون دليلا آخر على الوجوب اذ مطلق الفعل لا يدل عليه (قوله وقيد بعضهم الخ) قال في السراج ويكره الجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما عند أى حنيفة ومحمد رجه الله سواء انصرف عن وتر أو شفع وقال أبو يوسف لا يكره اذا انصرف عن وتر نحو ان ينصرف عن ثلاثة أسابيع أو خمسة أو سبعة

(قوله ولم أراخ) قال في الباب في فصل مكروهات الطواف واجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما إلا في وقت كراهة الصلاة وهو مؤيد لما قاله المؤلف أيضا نامل (فرع) غريب قال العلامة الشيخ قطب الدين الحنفى في منسكه في الفصل الرابع من الباب السادس رأيت بخط بعض تلامذة الكمال ابن الهمام في حاشية فتح القدير اذا صلى في المسجد الحرام ينبغي أن لا يمنع المار بالمأوى أجد وأبو داود عن المطلب بن أبي وداعة انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلى مما يلي باب بني سهم والناس يرون بين يديه وليس بينهما سترة وهو محمول على الطائفتين فيما يظهر لأن الطواف صلاة فصار كمن بين يديه صفوف من المصلين اه ثم رأيت في البحر العميق حكى عز الدين بن جماعة عن مشكلات ٣٥٧ الا مار للمأوى ان المرور بين

يدى المصلى بحضرة الكعبة يجوز اه كذا في حاشية المدنى على الدر المختار وباب بني سهم هو المسمى الآن باب العمرة كما سئذ كره في السعى قريبا مع زيادة تؤيد ما مر (قوله وليس هذا كتحية المسجد الخ) قال في النهر قد مر انه اذا دخل يوم النحر أغناه طواف

للقدم وهو سنة لغير المصلى ثم اخرج الى الصفا وقم عليه مستقبلا البيت مكبرا مهلا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك

الفرض عن القدم وانما لم يغن طواف العمرة عنه لان الغنى عن الشيء فرع عن طلب ذلك الشيء وهو لم يطلب اذ ذلك بل لو اراد به القدم لم يقع

أسبوعا آخر فتكون على الفور لما قدمنا من كراهة وصل الاسابيع وقلة تقدم في الاوقات المكروهة انه لا يصليهما فيه الخمل قولهما يكره وصل الاسابيع انما هو في وقت لا يكره التطوع فيه ولم أره في ما اذا وصل الاسابيع في وقت الكراهة ثم زال وقتها انه يكره الطواف قبل الصلاة لكل أسبوع ركعتين وينبغي أن يكون مكروها لما ان الاسابيع في هذه الحالة صارت كأسبوع واحد وفي الفتاوى الظهيرية يقرأ في الركعة الاولى بقل يا ايها الكافرون وفي الثانية بقل هو الله أحد تبركا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وان قرأ غير ذلك جاز واذا فرغ من صلاته يدعو للمؤمنين والمؤمنات (قوله للقدم وهو سنة لغير المصلى) أى طف هذا الطواف لاجل القدوم وهذا الطواف سنة لا لآفاق دون المصلى لانه كتحية المسجد لا يسن للجالس فيه هكذا ذكرنا وليس هذا كتحية المسجد من كل وجه وان الفرض أو السنة تنفي عن تحية المسجد بخلاف طواف القدوم لما ساقى من ان القارن يطوف للعمرة أولا ثم يطوف للقدم ثانيا ولا يكفيه الاول ولم يذكر المصنف الشرب من ماء زمزم بعد ختم الطواف وانما ذكره بعد النزاع من أفعال الحج وكذا اتيان الملتزم والتشبث به وكذا العود الى الحجر الاسود قبل السعى والكل مستحب لكن الأخير مشروط بارادة السعى حتى لو لم يرد له بعد الى الحجر بعد ركعتي الطواف كما في الولوجية (قوله ثم اخرج الى الصفا وقم عليه مستقبلا البيت مكبرا مهلا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك) لما ثبت في حديث جابر الطويل وقد قدمنا ان هذا السعى واجب وليس بركن للحديث اسعوا فان الله كتب عليكم السعى قاله عليه السلام حين كان يطوف بين الصفا والمروة فانه طنى وبمثله لا يثبت الركن لانه انما يثبت عندنا دليل مقطوع فاقى الهداية من تأويله بمعنى كتب استحبابا بخلاف المطلوب لانه الوجوب وجيع السبعة الاشواط واجب الا كثر فقط وانهم قالوا في باب الجنائيات لو ترك أكثر الاشواط لم يدم وان ترك الاقل لم يدم صدقة فدل على وجوب الكل اذ لو كان الواجب الاكثر لم يدمه في الاقل شيء أشار بنم الى تراخي السعى عن الطواف فلو سعى ثم طاف أعاده لان السعى تبع ولا يجوز تقدم التبعية على الاصل كذا ذكر الولوجي وصرح في المحيط بان تقديم الطواف شرط للعبة السعى وبهذا علم ان تأخير السعى عن الطواف واجب والى ان السعى لا يجب بعد الطواف فور بل لو أتى به بعد زمان ولو طويلا لاشئ عليه والسنة الاتصال به كالطهارة فصيح سعى الحائض والمجنب وكذا الصعود عليه مع ما بعده سنة حتى يكره ان لا يصعد عليهما كما في المحيط وقد قدمنا ان المشى

الاعن العمرة لما ان زمنه لا يقبل غيره كرمضان على ما ساقى (قوله ولم يذ كر المصنف الشرب الخ) وقد ذكر ذلك في فتح القدير فقال ويستحب أن يأتي زمزم بعد الركعتين قبل الخروج الى الصفا في شرب منها ثم يأتي الملتزم قبل الخروج الى الصفا وقبل يلتزم الملتزم قبل الركعتين ثم يصليهما ثم يأتي زمزم ثم يعود الى الحجر ذكره السروجي اه ملخصا قال في شرح الباب والثاني هو الاسهل والافضل وعليه العمل وفي كثير من الكتب انه يعود بعد طواف القدوم وصلاته الى الحجر ثم يتوجه الى الصفا من غير ذكر زمزم والملتزم فيما بينهما ولعل وجه تركهما عدمنا كدهما مع اختلاف تقدم أحدهما اه (قوله لكن الاخير الخ) قال في شرح الباب والاصل ان كل طواف بعده سعى فانه يعود الى الحجر بعد الصلاة وما لا فلا على ما قاله قاضيان في شرحه ان

هذا الاستسلام لافتتاح السعي بين الصفا والمروة فان لم يرد السعي بعده لم يعد عليه اه (قوله فلم يكن سنة) مثله في الهداية قال في
 انهر والمذكور في السراج ان الخروج منه افضل من غيره اه وفي حاشية نوح أفندي قال ابن عمر وهو سنة فقول صاحب الهداية
 لانه سنة مخالف له لكنه موافق لكلام أهل المذهب لانه ذكر في البدائع وغيره انه يستحب أن يخرج من باب الصفا ولا يتعين
 ذلك سنة فالمحصل انه ليس سنة بل مستحب فيجوز الخروج من غيره بدون الاساءة (قوله وفي التحفة الافضل للحاج) أي للمفرد
 بالحج والمتمتع بخلاف القارن لانه ذكر في الباب في الافضية خلافاً لما قاله والخلاف في غير القارن أما القارن فلا فصل له تقديم
 السعي أو يسن اه وفي حاشية المذني اعلم ان السعي الواجب في الحج يدخل وقته عقب طواف الزيارة ويمتد الى آخر العمرة لان
 السعي تبع للطواف والشئ انما يتبع ما هو أقوى منه والسعي واجب وطواف الزيارة ركن ويجوز تقديمه على الوقوف وابقاعه
 عقب طواف القدوم لكثرة أفعال الحج يوم النحر لكن بشرط أن يكون في أشهر الحج حتى لمن لا عليه طواف القدوم في الأصح
 واختافوا هل الافضل تأخيره الى وقته أم تقدمه وعلى الثاني هل هو عام لاهل مكة وغيرهم أم خاص بغيرهم من عليه طواف
 القدوم وحاصله ان جواز تقديم السعي من عليه طواف القدوم متفق عليه وأما أفصليته ففيها خلاف وأما جوازه لمن اهل من مكة
 من ليس عليه طواف قدوم اخبره غير ٣٥٨ واحداً من المشايخ كالكرخي والقنوري وصاحب الهداية والكافي والنهاية

فيه واجب حتى لو سعى راكبا من غير عذر لزمه دم ولم يذ كر أي باب يخرج منه الى الصفا لانه مخير
 لأن المقصود يحصل به وانما خرج عليه السلام من باب بني مخزوم المسمى الآن باب الصفا لانه
 أقرب الابواب اليه فكان اتفاقا لا قصدا فلم يكن سنة ولم يذ كر رفع اليدين في هذا الدعاء وهو
 مندوب خذو منكم بيدها لعلكم تهاونوا الى السماء ثم اعلم ان أصل الصفا في اللغة الحجر الامس وهو
 والمروة جبلان معروفان بمكة وكان الصفا مذكرا لان آدم عليه السلام وقف عليه فسمى به ووقفت
 حواء على المروة فسميت باسم المرأة فأثبت لذلك كذا ذكر القرطبي في تفسيره وفي التحفة الافضل
 للحاج ان لا يسمى بعد طواف القدوم لان السعي واجب لا يليق أن يكون تبعاً للسنة بل يؤخره الى
 طواف الزيارة لانه ركن واللائق للواجب أن يكون تبعاً للفرض (قوله ثم ابط نحو المروة ساعيا بين
 الميلى الاخضرين وافعل عليهما فاعلك على الصفا) أي على المروة من الصعود والتكبير والتهليل
 والصلاة والدعاء والكل سنة حتى لو ترك الهرولة بين الميلى لاشئ عليه وهما شيان على شكل الميلى
 منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام لانهما منفصلان عنه وهما علامتان لموضع الهرولة في عمر
 بطن الوادي بين الصفا والمروة كذا في المغرب (قوله وطف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفا وتنتهي
 بالمروة) كما صح في حديث جابر الطويل وقوله تبدأ بالصفا بيان للواجب حتى لو بدأ بالمروة لا يعتد

والجمع وغيرهم وأما
 الافضية فجمعها
 الكرماني وذهب صاحب
 البدائع الى عدم جواز
 ثم ابط نحو المروة ساعيا
 بين الميلى الاخضرين
 وافعل عليهما فاعلك على
 الصفا وطف بينهما سبعة
 أشواط تبدأ بالصفا وتنتهي
 بالمروة

التقديم لمن أحرم من مكة
 وهو خلاف ما عليه أكثر
 الاصحاب وهذا الاختلاف
 كله في غير القارن وأما هو

فلا نعلم خلافا في افضلية تقديم السعي فصلا عن الجواز لانهم ما ذكروا له الا التقديم من غير ذكر خلاف بل
 الا نارتد على استئذان تقديم السعي له كذا في المرشدي وغيره اه (قول المصنف ساعيا بين الميلى الاخضرين) يستحب أن
 يكون السعي فوق الرمل دون العدو أي الجري الشديد وهو سنة في كل شوط بخلاف الرمل في الطواف خلافاً لمن خصه أيضا
 بالثلاثة الاول ولا اضطباع في السعي مطلقا عندنا ولو ترك السعي بين الميلى أو هرول في جميع السعي فقد أساء ولا شئ عليه ويلى
 في السعي الحاج أي ان وقع سعيه بعد طواف القدوم لا المعتمر ولو كان متمتعاً لان تلبيته تنقطع بالشروع في طوافه ولا الحاج
 اذا سعى بعد طواف الاضائة لا تقطع تلبيته باول رمي جرة وان عجز عن السعي بين الميلى صبر حتى يجد فرجة ولا تشبه بالساعي
 في حركته وان كان على دابة لعذر حركته من غير أن يؤذي أحد الباب وشرحه (قوله بدأ بالمروة لا يعتد بالاول) هذا يفيد ان
 البداية بالمروة شرط لانه واجب وهو أحد أقوال ثلاثة فله قيسل انه شرط وقيل واجب وقيل سنة ومشى في الباب على الاول
 وقال شارحه الا عدل المختار من حيث الدليل الوجوب فيصيح أدأؤه لكن يعاقب عليه دون عقاب ترك الفرض وعلى الاول لا يصح
 وتعام تحقيقه هناك (قوله تنبيهه) عذ في الباب تبعاً للبدائع من شرائط السعي كونه بعد طواف كاش على طهارة من الجنابة والحيض
 وان لم يكن طاهر اعني ما وقت الطواف لم يجز سعيه رأساً واستشكاه شارحه بان الطهارة ليست من شرائط صحة الطواف فكيف
 تكون شرطاً فيه بل الشرط وقوعه عقب طواف صحيح لا بعد طواف كامل شتمل على أدائه واجباته وتعامه فيه فراجع

(قوله وفرق المحقق الخ) وفي العناية فان قيل ما الفرق بين الطواف والسعي حتى كان مبدأ الطواف هو المنتهى دون السعي
أجيب بان الطواف دوران لا يتأني الا بحركة دورية فيكون المبدأ والمنتهى واحدا بالضرورة وأما السعي فهو قطع مسافة
بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضي عوده على بدئه (قوله لما رواه أحد) قال في الفتح روى المطالب بن أبي وداعة قال رأيت رسول
الله صلى الله عليه وسلم حين فرغ من سعيه جاء حتى اذا حاذى الركن فصلى ركعتين في حاشية المطاف وليس بينه وبين الطائفتين
أحد رواه أحد وابن ماجه وابن حبان وقال في روايته رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي حذو الركن الاسود والرجال
والنساء يمررون بين يديه ما بينهم وبينه سترة وعنه انه رآه عليه السلام يصلي مما يلي باب بني سهم والناس يمررون الخ وباب بني سهم
هو الذي يقال له اليوم باب العمرة لكن على هذا لا يكون حذو الركن الاسود والله أعلم بحقيقة الحال اهـ ونأزعه القارى
في شرح الباب بأنه لا دلالة في الحديث ان هذه الصلاة من مستحبات السعي لاحتمال أن تكون تحية المسجد حين أراد أن
يقعد من غير قصد له الى طواف وقال الشيخ حنيف الدين المرشدي في شرحه عليه بعد قول السروجي في منسكه ليس للسعي صلاة
أقول وهو الظاهر الذي يميل اليه الحاطرون ما تقدم من صلاته عليه الصلاة والسلام فمحمول على تحية المسجد لأنها للسعي وذلك
لأنه عليه الصلاة والسلام ما أحب حال دخوله اليه أن يخليه من التحية فيها وحيث ٣٥٩ كان دخوله عقب السعي وفعل

ذلك اشتبه الحال على من
رآه اهـ كذا في حاشية
المدني أقول لكن ذكر
القارى في شرحه ان تحية
هذا المسجد الشريف
بخصوصه هو الطواف
ثم أقم بمكة حراما لانك
محرم بالحج

بالاول هو الصحيح بخالفه الامر وهو قوله عليه السلام ابدؤا بمبدأ الله به واسارة الى ان الذهاب الى
المروة شوط والعود منها الى الصفا شوط آخر وهو الصحيح لما صح في حديث جابر انه قال فلما كان آخر
طوافه على المروة ولو كان من الصفا الى الصفا شوطا لكان آخر طوافه الصفا ونقل الشارح عن
الطحاوي ان الذهاب من الصفا الى المروة والر جوع منها الى الصفا شوط قياسا على الطواف فانه من
الحجر الى الحجر شوط وفي الفتاوى الظهيرية ما يخالفه فانه قال لا خلاف بين أصحابنا ان الذهاب من
الصفا الى المروة شوط محسوب من الاشواط السبعة فاما الرجوع من المروة الى الصفا فاهل هوشوط
آخر قال الطحاوي لا يعتبر الرجوع من المروة الى الصفا شوطا آخر والصحيح انه شوط آخر اهـ
وفرّق المحقق ابن الهمام بين الطوافين بالفرق لغة بين طاف كذا وكذا سبعا الصادق بالتردد من كل
من الغايتين الى الاخرى سبعا وبين طاف بكذا فان حقيقة متوقفة على ان يشمل بالطواف ذلك الشئ
فاذا قال طاف به سبعا كان يشكر برجمه بالطواف سبعا فن هنا فترق الحال بين الطواف بالبيت
حيث لزم في شوطه كونه من المبدأ الى المبدأ والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك اهـ
ولم يذكّر صلاة ركعتين بعد السعي ختماله وهي مستحبة لفعله عليه السلام لذلك لما رواه أحد (قوله)
ثم أقم بمكة حراما لانك محرم بالحج) فلا يجوز له التحلل حتى يأتي بأفعاله فأودان فخرج الحج الى العمرة

الا اذا كان له مانع فينشد
يصلى تحية المسجد ان لم
يكن وقت كراهية الصلاة
اهـ والمتبادر من فعله
عليه السلام ما فهمه

الراوى من ان صلاته للسعي فما الداعي الى العدول عنه مع ما علمته تامل في مهمة كذا ذكر الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرحه على
الكتران مسافة ما بين الصفا والمروة سبع مائة وخمسون ذراعا فعليه فعدة السعي خمسة آلاف ومائتان وخمسون ذراعا اهـ وفي
الشمي سبع مائة وستون ذراعا وأما عرض المسعى فيكي العلامة الشيخ قطب الدين الخنفي في تاريخه نقل عن تاريخ الفاكهي
انه خمسة وثلاثون ذراعا ثم قال وههنا اشكال عظيم ما رأيت أحدا تعرض له وهو ان السعي بين الصفا والمروة من الامور التعبدية
في ذلك المكان المخصوص وعلى ما ذكر الثقات أدخل ذلك المسعى في الحرم الشريف وحول ذلك المسعى الى دار ابن عباس كما تقدم
والمكان الذي يسمى فيه الآن لا يتحقق انه من عرض المسعى الذي سعى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غيره فكيف يصح
السعي فيه وقد حول عن محله ولعل الجواب ان المسعى كان عريضا وبنيت تلك الدور بعد ذلك في عرض المسعى القديم فهدمها
المهدي وأدخل بعضها في المسجد الحرام وترك البعض ولم يحول تحويلا كلياً واللا انكره علماء الدين من الأئمة المجتهدين اهـ
ملخصا من المدني (قوله فافادان فسخ الحج الى العمرة لا يجوز) أي بان يفسخ نية الحج بعدما أحرم به ويقطع أفعاله ويجعل إحرامه
وأفعاله للعمرة وكذا لا يجوز فسخ العمرة ليحجها حجا كذا في الباب قبيل الجنائيات وفيه ولا يعتمر أي المتمتع حال اقامته بمكة فان
فعل أساء ولم يدم سواء كان في أشهر الحج أو قبلها وان كان لم يسق الهدى وأحل بعد الحلق بفعل كما يفعل الحلال فال شارحه
والظاهر انه يجوز له الا تيان بالعمرة حينئذ لانه غير ممنوع منها كراهتها في الازمنة المخصوصة وانما كرهت العمرة للمكي في

أشهر الحج لان الغالب انه يحج فيبقى متمتعاً مسدداً (قوله والا فالطواف أفضل من الصلاة الخ) مخالف لما في الفتاوى الوالو الحجة ونصه الصلاة بمكة أفضل لاهلها من الطواف وللغرباء الطواف أفضل لان الصلاة في نفسها أفضل من الطواف لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شبه الطواف بالبيت بالصلاة لكن الغرباء لو اشتغلوا بها لغاتهم الطواف من غير امكن التدارك فكان الاشتغال بما لا يمكن تداركه أولى اه تأمل ٣٦٠

لا يجوز وما في الصحيحين من انه عليه السلام أمر بذلك أصحابه الا من ساق منهم الهدى فهو مخصوص بهم لما في صحيح مسلم عن أبي ذر ان المتعة كانت لأصحاب محمد خاصة وفي بعض الشروح انها كانت مشروعة على العموم ثم نسخت كمتعة النكاح أو معارض بما في الصحيحين أيضاً من اهل بالحج أو بالحج والعمرة لم يحلوا الى يوم النحر (قوله فطف بالبيت كلما بدا لك) أي ظهر لك لمحدث الطحاوي وغيره الطواف بالبيت صلاة الا ان الله قد أحل لكم المنطق والصلاة خير موضوع فكذا الطواف الا انه لا يسمى لكونه لا يتكرر ولا وجوباً ولا نفلاً وكذا الرمل ويجب أن يصلي لكل أسبوع ركعتين كما قدمناه فالطواف التطوع أفضل للغرباء من صلاة التطوع ولا هل مكة الصلاة أفضل منه هكذا أطاعه كثير وينبغي تقييده بزمن الموسم والا فالطواف أفضل من الصلاة ممكناً كان أو غير ممكناً وينبغي أن يكون قريباً من البيت في طوافه اذا لم يؤذبه أحد او الا أفضل للرأه أن تكون في حاشية المطاف ويكون طوافه وراء الشاذروان كي لا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على انه منه وقال الكرماني الشاذروان ليس عندنا من البيت وعندنا الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف عليه وهو تلك الزيادة الملتصقة بالبيت من الحجر الاسود الى فرجة الحجر قبل بقى منه حين عمرته قريش وضيقته وفي التجديد الذي ذكر أفضل من القراءة في الطواف وفي فتح القدير معز بالكافي الحاكيم يكره أن يرفع صوته بالقراءة فيه ولا بأس بقراءته في نفسه ولم يذكر المصنف دخول البيت وهو مستحب اذا لم يؤذ أحد كذا قالوا يعني لان نفسه ولا غيره وقليل ان يوجد هذا الشرط في زمن الموسم كما شاهدناه ويستحب أن يصلي فيه اقتداء به عليه السلام وينبغي أن يقصد صلاة عليه السلام وكان ابن عمر رضي الله عنهما اذا دخل مشى قبل وجهه ويجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قريب من ثلاثة أذرع ثم يصلي ويلزم الادب ما استطاع بظاهره وباطنه ولا يرفع بصره الى السقف فاذا صلى الى الجدار يضع خده عليه ويستغفرو ويحمد ثم يأتي الاركان فيحمد ويهل ويسبح ويكبر ويسأل الله تعالى ما شاء (قوله ثم احطب قبل يوم التروية بيوم وعلم فيها المناسك) يعني في اليوم السابع من الحجة بعد صلاة الظهر خطبة واحدة لا جلوس فيها ويوم التروية هو يوم الثامن سمي به لان الناس يرون ابلهم فيه لاجل يوم عرفة وقيل لان ابراهيم عليه السلام رأى في تلك الليلة في منامه أن يذبح ولده بأمر به فلما أصبح روى في النهار كله أي تفكر ان مارآه من الله تعالى فيأتمره أو لا فلا وظاهر كلام المغرب تعينه فانه قال والاصل الهمزة وأخذها من الرؤية خطأ ومن الرى منظور فيه وأراد بالمناسك الخروج الى منى والى عرفة والصلاة فيها والوقوف والا فاضة وهذه أول الخطب الثلاث التي في الحج ويدأ في الشكل بالتكبير ثم بالتلبية ثم بالتحميد كاستدائه في خطبة العيدين ويبدأ بالتحميد في ثلاث خطب وهي خطبة الجمع والاستسقاء والنكاح كذا في المبتهنى (قوله ثم ربح يوم التروية الى منى) وهي قرية فيها ثلاث سكاكين بينها وبين مكة فرسخ وهي من

الطواف لكونه مقصوداً بالذات والمشروعية في جميع الحالات ولكرهه بعض العلماء كثارها في سنته وتعامه في شرح اللباب وفي حاشية المدنى قال الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرح الكنز ثم قولهم ان الصلاة

فطف بالبيت كلما بدا لك ثم اخطب قبل يوم التروية بيوم وعلم فيها المناسك ثم ربح يوم التروية الى منى

أفضل من الطواف ليس مرادهم ان صلاة ركعتين مثلاً أفضل من أداء أسبوع لان الأسبوع مشتمل على الركعتين مع زيادة وانما مرادهم به ان الزمن الذي يؤدي فيه أسبوعاً من الطواف هل الأفضل فيه أن يصرفه للطواف أو يشغله بالصلاة هكذا ينبغي أن يحصل قولهم فتنبه اه وفيها عن القاضي العلامة ابراهيم بن طهيرة ان

الاربح تفضل الطواف على العمرة اذا شغل مقدار زمن العمرة به وهذا في العمرة المسنونة أما اذا قيل انها لا تقع المحرم الا فرض كفاية فلا يكون الحكم كذلك (قوله ويوم التروية هو يوم الثامن) واليوم التاسع هو يوم عرفة واليوم العاشر يوم النحر والحادى عشر يوم القربى بفتح القاف وتشديد الراء انهم يقرون فيه بمعنى والثاني عشر يوم النفر الاول والثالث عشر المنفر الثاني كذا في مناسك الذوى (قوله أي تفكر ان مارآه الخ) قال في السعدية عن السروجي وفيه بعد لان روى الانبياء حق

(قوله وهذا بيان الافضل) عبارة الهداية ثم يتوجه الى عرفات فيقيم بها وهذا بيان الاولوية أما لو دفع قبله جازلانه لا يتعلق بهذا المكان حكم قال في غاية البيان قوله وهذا بيان الاولوية قال الامام جيسد الدين الضرير وغيره في شروحه هم أي الذهاب الى عرفة بعد طلوع الشمس هو الاولى ولو دفع قبله جازقات هذا حسن ولكن بقي في كلام صاحب الهداية شيء لانه كان من الواجب أن يقيس بطول الشمس عند قوله ثم يتوجه الى عروا بان يقول ثم يتوجه الى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصح بناء قوله وهذا بيان الاولوية وكان هذا القيد ترك لسهولة الكاتب ولهذا صرح به في شرح الطحاوي وشرح الكرخي ولا يصح وغيره اهـ ومثله في العناية وأجاب في الحواشي السعدية بما في الغاية من ارجاع الاشارة الى ٣٦١ التوجه بعرفات بعد صلاة الفجر

أما لو توجه اليها قبلها جاز
لكن لا يخفى انها حينئذ
توهم ان التوجه قبل
الشمس كعبارة المتن هنا
نامل هذا وفي مناسك
الامام النووي وأما ما
يفعله الناس في هذه
الازمان من دخولهم
أرض عرفات في اليوم
الثامن خطأ يخالف السنة
ويفتوهم بسببه سنن
كثيرة منها الصلوات بمضى

ثم الى عرفات بعد
صلاة الفجر يوم عرفة ثم
اخطب ثم صل بعد الزوال
الظهر والعصر باذان
واقامتين بشرط الامام
والاحرام

والمبيت بها والتوجه
منها الى غرة والتزول بها
والخطبة والصلاة قبل
دخول عرفات وغير ذلك
والسنة أن يمكثوا بمكة حتى
نزول الشمس ويغتسلوا

الحرم والغالب عليه المذكيروا الصنف وقد يكتب بالالف كذا في المغرب أطلقه فأودانه يجوز
التوجه اليها في أي وقت شاء من اليوم واختلف في المستحب على ثلاثة أقوال أحدها انه يخرج اليها
بعد ما طلعت الشمس لما ثبت من فعلة عليه السلام كذا في حديث جابر الطويل وابن عمر مع
اتفاق الرواة انه صلى الظهر بمضى والبيتوتة بها سنة والاقامة بها مندوبة كذا في المحيط ولولم يخرج
من مكة الا يوم عرفة أجزاء أيضا ولكنه أساء بترك السنة وأفادانه لافرق بين أن يكون يوم التروية يوم
الجمعة أولا فله الخروج اليها يوم الجمعة قبل الزوال وما بعده فلا يخرج ما لم يصلها كما اذا اراد أن يسافر
يوم الجمعة من مصره وينبغي أن لا يترك التلبية في الاحوال كلها حال الاقامة بمكة داخل المسجد
الحرام وخارجه الى حال كونه في الطواف ويلى عند الخروج الى منى ويدعو بما شاء ويستحب أن
ينزل بالقرب من مسجد الخيف (قوله ثم الى عرفات بعد صلاة الفجر يوم عرفة) وهي علم للوقوف وهي
منوبة لا ير ويقال لها عرفة أيضا ويوم عرفة التاسع من ذي الحجة وسمى به لان ابراهيم عليه السلام
عرف ان الحكم من الله فيه اولان جبريل عرفه المناسك فيد أولان آدم وحواء تعاروا فيه بعد الهبوط
الى الارض وهذا بيان الافضل حتى لو ذهب قبل طلوع فجر اليها جاز كما يغفله الحاج في زماننا
وان أكثرهم لا يبيت بمضى لتوهم الضرر من السراق ويستحب أن يسير على طريق ضب ويعود على
طريق المازمين اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم كما في العمدين وينزل مع الناس حيث شاء وبقر
الجبل أفضل والبعد عن الناس في هذا المكان تجبر والحال حال تضرع ومسكنة أو اضرار بنفسه
أو متاعه أو تصيق على المسارة ان كان بالطريق والسنة ان ينزل الامام بخمرة وتزول النبي صلى الله
عليه وسلم بها النزاع فيه كذا في فتح القدير (قوله ثم اخطب) يعني خطبتين بعد الزوال والاذان
قبل الصلاة يجلس بينهما كما في الجمعة للتابع وانما أطلقه لافادة انها جائزة قبل الزوال واكتفى بما
ذكره في الاولى من تعليم المناسك عن أن يقول ويعلم الناس فيها المناسك التي هي الى الخطبة الثالثة
وهي الوقوف بعرفة والمزدلفة والافاضة منه ما ورى جرة العقبة يوم النحر والذبح والحلق وطواف
الزيارة ولما كان الاطلاق مصر وفا الى المعهود دل انه اذا صدع الامام المنبر وجلس أدن المؤذن
وهو ظاهر المذهب وهو الصحيح للتابع الثابت عنه عليه السلام (قوله ثم صل بعد الزوال الظهر
والعصر باذان واقامتين بشرط الامام والاحرام) لما ثبت من حديث جابر من الجمع بينهما كذلك
فيؤذن للظهر ثم يقيم له ثم يقيم للعصر لانها تؤدي قبل وقتها المعتاد فتدب بالاقامة للاعلام وأشار بذلك

٤٦ - بجر ثاني بها للوقوف فاذا زالت الشمس ذهب الامام والناس الى المسجد المسمى مسجد ابراهيم ويخطب الامام قبل
صلاة الظهر خطبتين الخ (قوله على طريق ضب الخ) بفتح ضاد معجمة وتشديد موحدة وهو اسم للجبل الذي حذاء مسجد الخيف
في أصله وطريقه في أصل المازمين عن عيالك وأب داهب الى عرفات والمأزمان مضيق بين مزدلفة وعرفة وهو بفتح ميم وسكون
همزة ويجوز ابدالها وكسر زاي شرح الجاب (قوله اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم) لكن تركه أكثر الناس في زماننا هذا لما
فيه من كثرة الشوك وغلبة الخوف وقلة الشوك لاكثر الحاج شرح اللباب (قوله ولما كان الاطلاق الخ) قال في النهر لا يخفى
مأين أول كلامه وآخ منه التدافع ادلوا نصرف الى المعهود لما أودا المجاوز قبل الزوال اه أي فكما ان المعهود انه اذا صدع

للنبر وجلس أذن المؤذن فكذلك المعهود كون الخطبة بعد الزوال (قوله فلو فعل كره) وأما ما ذكره في الذخيرة والمحيط والكنز من أنه لا يشتغل بين الصلاتين بالنافلة غير سنة الظهر فغير صحيح لما قال في الفتح هذا يناق حديث جابر فصلي الظهر ثم أقام فصلي العصر ولم يصل بينهما شيئاً وكذا يناق في إطلاق المشايخ في قوله لم ولا يتطوع بينهما شيئاً فإن التطوع يقال على السنة اه وان كان تأخير العصر من الإمام لا يكره للمأموم أن يتطوع بينهما إلى أن يدخل الإمام في العصر ويكره التنفل بعد أداء العصر ولو في وقت الظهر صرح به بعضهم اه من الباب وشرحه (قوله فصار كالاشتغال بينهما بفعل آخر) كالأكل والشرب والكلام في تنبيهه نقل المدني عن أحابه السائلين للشيخ عبد الله العفيف اه قال سئل العلامة السيد محمد صادق ابن أجداد شاه عن تكبير التشريق هل يجب على الإمام الأعظم ومن اقتدى به فيما بين كل من صلاتي الجمع بعرفة ومزدلفة الا تبان به لما صرح به أئمتنا من أن العمل والفتوى على قوله ما وهما لم يشترطاً شيئاً مما شرطه الإمام من المصروع وغيره أم لا يجب وهل إذا أتوا به بعد قاطعاً لغور الأذان أم لا فأجاب مقتضى كلامهم أن هذه الكيفية أعني العصر بعد الظهر فوراً والعشاء بعد المغرب كذلك لا خلاف في مراعاتها عند الجمع حتى لو فقدت بالاشتغال بعمل عبادة كان أم لا كره وأبعد الأذان للعصر والاقامة للعشاء وما ذلك إلا لتفريق علي ورودها عنه صلى الله عليه وسلم اه قلت وفيه نظر فإن الوارد في الحديث أنه صلى الله عليه وسلم لم يصل بينهما شيئاً ولا يلزم منه ترك التكبير ولا يقاس على النافلة لجوابه ٣٦٢ ولأن مدته يسيرة ولذا لم يعدوا لصلايين العريضة والراتبة والحاصل أن التكبير

العصر بعد الظهر إلى أنه لا يصلي سنة الظهر بعده وهو الصحيح كما في الصحيحين فبالأولى أن لا يتنفل بينهما فلو فعل كره وأعاد الأذان للعصر لا نقطاع فوره فصار كالاشتغال بينهما بفعل آخر وفي اقتضائه في بيان شرط الجمع على ما ذكر دليل على أن الخطبة ليست من شرطه بخلاف الجمعة وعلى أن الجماعة ليست من شرطه حتى لو لحق الناس الفرع بروايت فصلي الإمام وحده الصلاتين فإنه يجوز بالاجماع على الصحيح كذا في الوحي وفي البدائع ولا يلزم عليه ما إذا سبق الإمام المحدث في صلاة الظهر واستخاف رجلاً وذهب الإمام ليتوضأ فصلي الخليفة الظهر والعصر ثم جاء الإمام أنه لا يجوز له أن يصلي العصر إلا في وقتها لأن عدم الحواز هناك ليس لعدم الجماعة بل لعدم الإمام لأنه خرج عن أن يكون إماماً وصار كواحد من المؤمنين أو يقال الجماعة شرط الجمع عند أبي حنيفة لكن في حق غير الإمام لا في حق الإمام اه فيافي النقاية والجوهرة والجمع من اشتراط الجماعة ضعيف ولو أحدث بعد الخطبة قبل أن يشرع في الصلاة واستخاف من لم يشهد الخطبة جاز وجمع بين الصلاتين بخلاف الجمعة وذكر الإمام والأحرام بالتعريف للإشارة إلى تعيينهما فالمراد بالإمام الأعظم أو نائبه مقيماً كان أو مسافراً فلا يجوز الجمع مع إمام غيرهما ولو لمات الإمام وهو الخليفة جمع نائبه أو صاحب شرطه

بعد ثبوت وجوبه عندنا لا يسقط وجوبه هنا إلا بدليل وما ذكر لا يصلح للدلالة كما علمته هذا ما ظهر لي والله أعلم (قوله فيافي النقاية الخ) قال في النهر فيه نظر فقد نقل غير واحد اشتراط الجماعة على قول الإمام قال الأسبغاني وهو الصحيح وأما مسألة الفرع فبتقدير تسليحها جاز له الجمع ضرورة كما عمل

به الشارح فيما إذا نفر والا ان الجماعة غير شرط اه قال العلامة توح أفندي بعدد كره لان عبارة البدائع التي ذكرها المؤلف قلت احتار صاحب المحيط هذا حيث قال ولو نفر الناس عن الإمام بعد الشروع أو قبله فصلي وحده الصلاتين جاز لان الجماعة ليست شرط في حق الإمام عند أبي حنيفة أم الإمام فشرط في حق غيره اه فعلى هذا لا ترد مسألة الفرع أصلاً ولا تحتاج إلى الحواش قطعاً والذي يقتضيه النظر أن هذا القول هو الأولى بالقبول لما وافقته المنقول والمعقول والأول ما سبق أن من صلاهما مع الإمام أو نائبه محرماً يجمع ومن لا فلا عندده والثاني أن اشتراط الإمام عين اشتراط الجماعة لان المراد منه اشتراط أدائها معه لا اشتراط وجوده في الموقف والأصح جمع من وجد في الموقف منفرداً وليس مذهب الإمام بل مذهب الصاحبين فاشتراطهم الإمام يعني اشتراط الجماعة معه وبؤيده تخصيصهم جواز الجمع منفرداً في حق الإمام فقط وتعليل بعضهم له بعدم اشتراط الجماعة في حقهم بالضرورة فعلى هذا والجماعة شرط غير لازم في حقهم فتسقط بالضرورة لازم في حقهم فلا تسقط بحال (قوله مقيماً كان أو مسافراً) لكن ان كان مقيماً كما مام مكة صلى بهم صلاة المقيم ولا يجوز له القصر ولا للعاج الاقتداء به قال الإمام الخواني كان الإمام الذي يقول البسم من أهل الموقف يتابعون إمام مكة في القصر ويدينهم وبينه مكة فرسحان فاني يستجاب لهم واني يرجى لهم الحير وصلاتهم غير جائزة قال شمس الأئمة كنت مع أهل الموقف واعتزلت وصليت كل صلاة في وقتها وأوصيت بذلك أصحابي وقد سمعنا أنه يتكلف ويخرج مسيرة يسافر ثم يأتي عرفات فلو كان هكذا القصر جائز

والا لا فيجب الاحتياط بآثار خانية عن المحيط لمختصا (قوله وعندهما لا يشترط الا الاحرام الخ) ذكر في الشرنبلالية عن البرهان انه الاظهر (قوله وذكر في معراج الدراية الخ) نقله شارح الباب عن شرح الجامع لقاضيخان وقال فيه انه يلزم منه تأخير الوقوف وينا في حديث جابر رضي الله عنه حتى اذا زاغت الشمس وان ظاهره ان المحطبة كانت في أول الزوال فلا تقع الصلاة في آخر وقت الظهر ولا يبعد ان يكون مراده انه يصلي الظهر والعصر بعده لا قبله (قول المصنف وقف بقرب الجبل) أي عند العشرات السكار كما سذكر المؤلف وهو موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على ما قبل العشرات السود السكار المقترشات في طرفي الجبيلات الصغار التي كانها الروابي الصغار عند جبل الرحمة وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بطن ناقته الى العشرات وجبل المشاة بين يديه واستقبل القبلة وكان موقفه عند النبات قال الازرقى والناث هو الفحوة التي خاف ٣٦٣ موقف الامام وان موقف

النبي صلى الله عليه وسلم
كان على ضرر من مضر
بين أجاره نالنا منه من
جبل الال قال الفارسي
قال قاضي القضاة بدر
الدين وقد اجتهدت على

تعيين موقفه صلى الله
عليه وسلم من جهات
متعددة وواقفت عليه
بعض من يعتمد عليه من
محدثي مكة وعلمائها حتى
حصل الظن بتعيينه وأنه
الفجوة المستلمة المشرقة
على الموقف التي عن عينها
وراءها حجرة متصلة
بمحطات الجبل وهذه
الفجوة بين الحمل والمناه

لان الثواب لا يتغزلون بموت الخليفة والاصل في كل واحدة منهما في وقتها والمراد بالاحرام احرام الحج
حتى لو كان محرما بالعمرة يصلي العصر في وقته عنده وهذا ان الشرطان لا بد منهما في كل من
الصلاتين لافي العصر وحدها حتى لو كان محرما بالعمرة في الظهر محرما بالحج في العصر لا يجوز له الجمع
عنده كما لو لم يكن محرما في الظهر وأصل في وقت الاحرام فأفاده لا فرق بين أن يكون محرما قبل
الزوال أو بعده وهو الصحيح لان المقصود حصوله عند أداء الصلاتين ولا يشترط الامام لجميع
أداء الظهر حتى لو أدرك جزءا منه معه جاز له الجمع كذا في المحيط وهذا كله مذهب الامام وعندهما
لا يشترط الا الاحرام عند العصر وهو رواية في فوز المنفرد الجمع وفي قوله صلى الظهر اشارة الى الصحبة
فلو صلاها ثم تبين فساد الظهر أعادها جميعا لان الفاسد عدم شرعا وذكروا في معراج الدراية أنه
يؤخر هذا الجمع الى آخر وقت الظهر وفي المحيط لا يجهز بالقراءة فيها (قوله ثم الى الموقف وقف
بقرب الجبل) أي ثم رح والمراد بالجبل جبل الرحمة (قوله وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة) الحديث
البخاري عرفات كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن
محسر وشعاب مكة كلها منحر وفي المغرب عرنة وادبجذاه عرفات وبتصغيرها سميت عرنة ينسب
اليها العربيون وذكروا القرطبي في تفسيره انها بقية الرأى وضمها غري في مسجد عرفة حتى لقد قال بعض
العلماء ان الجدار الغري من مسجد عرفة لو سقط سقط في بطن عرنة وحكى الباجي عن ابن حبيب ان
عرفة في الحبل وعرنة في الحرم (قوله حامدا كبيرا مهلا ملهيا مصليا داعيا) أي قف حامدا الى آخره
حديث مالك وغيره أفضل الدعاء يوم عرفة وأفضل ما قلته أنا والنبليون من قبلي لا اله الا الله
وحده لا شريك له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير
وكان عليه السلام يجتهد في الدعاء في هذا الموقف حتى روى عنه انه عليه السلام دعا عشية عرفة
لامته بالغفرة واستجيب له الا في الدماء والمضالم ثم أعاد الدعاء بالمزدلفة فأجيب حتى الدماء والمضالم
خرج ابن ماجه وهو ضعيف بالعباس بن مرادس وانه منكر الحديث ساقط الاحتجاج كما ذكره الحفاظ
لكن له شواهد كثيرة فمنها ما رواه أحمد باسناد صحيح عن ابن عباس قال كان فلان ردف رسول الله
صلى الله عليه وسلم يوم عرفة فجعل الفتي يلاحظ النساء وينظر اليهن فقَالَ له النبي صلى الله عليه وسلم

(قوله تحبط بالاسلام والهجرة والجم) أى مجموع الثلاثة لا بكل واحد على انفراده (قوله وانما المراد انهم مطل الدين وتأخيرهم يسقط الخ) أقول بان ذلك ان من أخر صلاة عن وقتها فقد ارتكب معصية وهى التأخير ووجب عليه شئ آخر وهو القضاء وكذا اذا مطلق الدين وكذا اذا قتل أحدا ارتكب معصية وهى الجناية على العبد بخلافه شئ الرب تعالى ووجب عليه شئ آخر وهو تسليم نفسه للقصاص ان كان عمدا أو تسليم الديّة وكذا اذا ارتكب معصية يترب عليها واجب سواء كان ذلك الواجب من حقوق الله تعالى أو حقوق العبد فصار رد من تكفير الجمح للكبائر والمراد تكفيره للمعاصي الكبائر كتحجير الصلاة ومطل الدين والجناية على العبد وأما الواجب المترتبة على تلك المعاصي من لزوم قضاء الصلاة وأداء الدين وتسليم نفسه للقصاص أو تسليم الديّة فانها لا تسقط لان التكفير انما ٣٦٤ يكون للذنوب وهذه واجبات لا ذنوب حتى تسقط ألا ترى ان التوبة تكفر الذنوب

بالانفاق ولا يلزم من ذلك سقوط الواجبات المترتبة على تلك الذنوب على ان التوبة من ذنب يترب عليه واجب لا تتم الا بفعل ذلك الواجب فمن غصب شيئا ثم تاب لا تتم توبته الا بضممان ما غصب خسا بالجمح الذى فيه النزاع والمراد من قولنا لا تتم توبته الا بفعل الواجب انه لا يخرج عن عهدة الغصب فى الآخرة الا بذلك والا فلو غصب وتاب عن فعل الغصب المذكور وحسب الشئ المغصوب عنه ومنع صاحبه عنه وقد عزم على رده الى صاحبه تصح توبته وان بقيت ذمته شغولة به الى أن يرده الى صاحبه فحينئذ تتم توبته بمعنى

ابن أخى ان هذا يوم من ملك فيه سمعه وبصره غفراه ومنها ما رواه البخارى مرفوعا من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ومنها ما رواه مسلم فى صحيحه مرفوعا ان الاسلام يهدم ما كان قبله وان الهجرة تهدم ما كان قبلها وان الجهاد يهدم ما كان قبله ومنها ما رواه مالك فى الموطأ مرفوعا ما روى الشيطان يوما هو أصغر ولا أدر ولا أعظم منه فى يوم عرفة وما ذاك الا ما يرى من تنزل الرحمة وتجاوز الله تعالى عن الذنوب العظام الا ما روى يوم بدر فانه رأى جسر يل يزع الملائكة فانها تقتضى تكفير الصغائر والكبائر ولو كانت من حقوق العباد لكن ذكر الاكمل فى شرح المشارق ان الاسلام يهدم ما كان قبله ان المقصود ان الذنوب السالفة تحبط بالاسلام والهجرة والجم صغيرة كانت أو كبيرة وتتناول حقوق الله وحقوق العباد بالنسبة الى المحرف حتى لو أسلم لا يطالب بشئ منها حتى لو كان قتل وأخذ المال وأحرز به دار الحرب ثم أسلم لا يؤخذ بشئ من ذلك وعلى هذا كان الاسلام كافيا فى تحصيل مراده ولكن ذكر صلى الله عليه وسلم الهجرة والجم تأكيديا فى بشارته وترغيبا فى مباحته فان الهجرة والجم لا يكفران المظالم ولا يقطع فيها جمح والكبائر وانما يكفران الصغائر ويجوز أن يقال والكبائر التى ليست من حقوق العباد أيضا كالاسلام من أهل الدمة وحينئذ لا يشك ان ذكرهما كان للتأكيديا وهكذا ذكر الامام الطيبي فى شرح هذا الحديث وقال ان الشارحين انفقوا عليه وهكذا ذكر الامام النووى والقرطبي فى شرح مسلم وذكر القاضى عياض ان أهل السنة أجمعوا على ان الكبائر لا يكفرها الا التوبة فالحاصل ان المسئلة طنية وان الجمح لا يقطع فيه بتكفير الكبائر من حقوق الله تعالى فضلا عن حقوق العباد وان قلنا بالتكفير لكل فليس معناه كما يتوهمه كثير من الناس ان الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والصيامات والزكاة لم يقل أحد بذلك وانما المراد انهم مطل الدين وتأخيرهم يسقط ثم بعد الوقوف بعرفة اذا مطلق صار آتما لان وكذا انهم تأخير الصلاة عن أوقات أبرتفع بالجمح لا القضاء ثم بعد الوقوف بعرفة يطالب بالقضاء فان لم يفعل كان آتما على القول بغيره وكذا البقية على هذا القياس وبالجملة فلم يقل أحد بمقتضى عموم الأحاديث الواردة فى الجمح كالا يخفى وأشار بقوله ما يبيى الى رد على من قال يقطعها اذا وقف ثم اعلم ان الوقوف ركن من أركان الجمح كما قدمناه وهو أعظم أركانه للحديث الصحيح الجمع عرفته وشرطه شيان أحدهما كونه

انه يخرج عن عهده من كل جهة وكذا يقال فى مطل الدين وتأخير الصلاة فقد ظهر بما قررناه ان الجمح كالتوبة فى تكفير الكبائر سواء تعلقت بحقوق الله تعالى أو بحقوق العبد وألم تتعلق بحق أحد أى لم يترب عليها واجب آخر كشرب الخمر ونحوه فيكفر الجمح الذنب ويبقى حق الله تعالى وحق العبد فى ذمته ان كان ذنبيا يترب عليه حق أحدهما كما قررنا والا فلا يبقى عليه شئ واعتنم هذا التحرير الفريد وان به يتضح المرام وتندفع الشبهة والاهام وقد أشار اليه العلامة ابراهيم اللقاني فى شرحه الكبير على منظومته فى التوحيد فقال ان قوله صلى الله عليه وسلم من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه لا يتناول حقوق الله تعالى وحقوق عباده لانها فى الذمة ليست ذنبيا وانما الذنب المطل فيه فتمت وقف على اسقاط صاحبه فالذى يسقط انهم مخالفة الله تعالى فقط اه والله أعلم (قوله أحدهما كونه

في أرض عرفات) الظاهر ان هذا ركنه لعدم تصوره بدونه كذا في شرح الباب (قوله وان يكون مفطرا) عند في الباب من مستحبات الوقوف الصوم لمن قوى والفطر للضعيف قال وقيل يكره قال شارحه وهي كراهة تنزيه لثلاثي خلقه في وقته في محذور او محظور وكذا صوم يوم التروية لانه يجزئه عن أداء أفعال الحج وقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم أفطر يوم عرفته مع كمال القوة الا انه لم يبه أحد من صومه فلا وجه لكراهته على الإطلاق وأما ما في الحائض ويكره صوم يوم عرفته بعرفات وكذا صوم يوم التروية لانه يجزئه عن أداء أفعال الحج فبني على حكم الاغلب فلا ينافيه ما في الكرماني من انه لا يكره للحاج الصوم في يوم عرفته عندنا الا اذا كان يضعفه عن أداء المناسك فينشد تركه أولى وفي الفتح ان كان يضعفه عن الوقوف والدعوات والمستحب تركه اه (قوله وان يقف على راحلته) عبارة من التنوير ووقف الامام على ناقته قال المذني في حاشيته لاختصاصه وصية للامام هناك ينبغي الركوب لكل واقف في عرفة وانما ذكر الامام لانه يقتدى به في جميع المناسك لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يفعلون بفعله صلى الله عليه وسلم ولانه متى وقف راكبا يكون قلبه فارغا عن جانب ٣٦٥ الدابة فيكون قلبه في الدعاء

في أرض عرفات الثاني أن يكون في وقته كما سيأتي بيانه وليس القيام من شرطه ولا من واجباته حتى لو كان جالسا جاز لان الوقوف المفروض هو الكيفية فيه وكذا النية ليس من شرطه وواجبه الا امتداد الى النروب واما سنه فالاعتسال للوقوف والمطبتان والجمع بين الصلاتين وتبجيل الوقوف عقيم مما وان يكون منظر السكونه أعون على الدعاء وان يكون متوضعا لكونه أكل وان يقف على راحلته وان يكون مستقبل القبلة وان يكون وراء الامام بان يقرب منه وان يكون حاضر الذلب وارغا من الامور والشاغلة عن الدعاء فينبغي أن يجتنب في موقفه طريق القوافل وغيرهم لئلا يزعجهم وان يقف عند الصخرات السود وموقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وان تعذر عليه يقف بقرب منه بحسب الامكان واما ما اشتهر عند العوام من الاعتناء بالوقوف على جبل الرحمة الذي هو بوسط عرفات وترجيحهم له على غيره فخطأ ظاهر ومخالف للسنة ولم يذكر أحد ممن يعتد به في صعود هذا الجبل فضيلة تختص به بل له حكم سائر أراضي عرفات غير موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه افضل الاطبري والمأوردي في الحواشي فانهم قالوا باستحباب قصد هذا الجبل الذي يقال له جبل الدعاء قال وهو موقف الانبياء وما قاله لا أصل له ولم يرد فيه حديث صحيح وضعيف كذا ذكر النووي في شرح المذهب ومن السنة أن يكثر من الدعاء والتكبير والتهايل والتمسكة والاستغفار وقراءة القرآن والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ويجذر كل الحذر من التقصير في شيء من هذا وان هذا اليوم لا يمكن تداركه ويكثر من التلطف بالتوبة من جميع المناسك مع التقدم بالقلب وان يكثر بالبكاء مع الذكر فهناك تسكب العبرات وتستمن العثرات وترتجى الطلبات وانه لجمع عظيم وموقف جسيم يجتمع فيه خيار عباد الله الصالحين وأوليائه المخلصين وهو أعظم مجامع الدنيا وقد قيل اذا وافق يوم

أسكن وفي المناجاة أخلص قاله الشيخ عبد الله العفيف ثم قال وفي السراج الوهاج نقلا عن منسك ابن الجعفي يكره الوقوف على ظهر الدابة الا في حال الوقوف بعرفة بل هو الافضل للامام وغيره وقال ابن الحاج في المدخل وهذا الموضع مستثنى عما نهى عنه من اتخاذ ظهور الدواب مساطب يجلس عليها اه وفي منسك ابن الجعفي ومن لم يكن له مركب فلا فضل ان يقف قائما فادأعيا

جلس ولو وقف جالسا جاز اه ومفهوم عبارة الكره اني ان من قد ركب على الركوب ولم يركب يكون مسيئا لتركه السنة فافهم والافتقار وهو الى القيام في الفضيلة ويكره الاضطجاع الامن عند ركابه ومذكور في كتب المناسك اه (قوله وقد قيل اذا وافق يوم عرفته الخ) قال الرمي قال صلى الله تعالى عليه وسلم افضل الايام يوم عرفته واذا وافق يوم جمعة فهو افضل من سبعين سنة في غير يوم جمعة أخرجه رزين وعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا كان يوم جمعة عمر الله تعالى بجميع أهل الموقف قال الشيخ عز الدين بن جماعة سئل والدي عن وقفة الجمعة هل لها منزلة على غيرها فاجاب ان لها منزلة على غيرها من خمسة أوجه الاول والثاني ما ذكرناه من الحديثين الثالث ان العمل يشرف بشرف الازمنة كما يشرف بشرف الامكنة ويوم الجمعة افضل ايام الاسبوع فوجب أن يكون العمل فيه افضل الرابع في يوم الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله تعالى شيئا الا أعطاه اياه وليس في غير يوم الجمعة الخامس موافقة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فان وقفته في حجة الوداع كانت يوم الجمعة وانما يختار له الفضل قال والدي أامن حيث اسقاط ان فرض فلها منزلة لها على غيرها وسأله بعض الطلبة فقال قد جاء ان الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف فوجه تخصيص ذلك بيوم الجمعة في الحديث يعني التقديم واجابه بأنه يحتمل ان الله تعالى يغفر في يوم

الجمعة بتسغير واسطة وفي غير يوم الجمعة يهتف قوما لقوم اه كذا في حاشية الشيخ نور الدين الزياي الشافعي (قوله وأشار الى انه لا تطوع بين الصلاتين) أي بل يصلي سنة المغرب والعشاء والوتر بعدها كما صرح به مولانا عبد الرحمن الجامي قدس الله سره السامي في منسكه كذا في شرح الباب للقاري (قوله لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم الخ) لأصل لهذا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بل هو ٣٦٦ في البخاري عن ابن مسعود انه فعله وكذا أخرجه ابن أبي شيبه عنه وتمامه في الفتح

(قوله والمغرب قصاء) دفعه في النهر بما في السراج انه ينسوي في المغرب الاداء لا القضاء اه قلت وبديل عليه كلام المؤلف الآتي ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء الخ وكذا ما يأتي من ان الدليل ثم الى مزدلفة بعد الغروب وانزل بقرب جبل قزح وصل بالناس العشاءين باذان واقامة ولم تجز المغرب في الطريق

الظني أفاد تأخير وقت المغرب أي عدم خروجه بدخول وقت العشاء في خصوص هذه الليلة (قوله وهذه ليلة جعت شرف الزمان والمكان) قال في النهر وقد وقع السؤال في شرفها على ليلة الجمعة وقد كنت ممن مال الى ذلك ثم رأيت في الجوهره انها أفضل ليالي السنة (قول المصنف ولم تجز المغرب في الطريق) قال العلامة الشهاوي في

عرفة يوم الجمعة غفر لكل أهل ا. وقف وأنه أفضل من سبعة حج في غير يوم الجمعة كما ورد في الحديث ويحذر على المحذر من الخاصة والمشاركة والمنافرة والكلام القبيح بل ومن المباح أيضا في مثل هذا اليوم (قوله ثم الى مزدلفة بعد الغروب) أي ثم رح كما ثبت في صحيح مسلم من فعله عليه السلام وهذا بيان للواجب حتى لو دفع قبل الغروب وجاوز حدود عرفة لزمه دم وأشار الى ان الامام لو أبطل بالدفع بعد الغروب فان الناس يدفعون لانه لا موافقة في مخالفة السنة ولو ملكث بعد الغروب وبعد دفع الامام وان كان قليلا لمخوف الزحام فلا بأس به وان كان كثيرا كان ميسرا لمخالفة السنة والا فضل ان يمشي على هيئته وأداء وجدة أسرع ويستحب أن يدخل مزدلفة ماشيا وان يكبر ويهمل ويحمد ويلبي ساعة فساعة (قواد وانزل بقرب جبل قزح) يعني المشعر الحرام وهو غير منصرف للعدل والعلية كعمر من قزح الشيء ارتفع يقال انه كانوا آدم عليه السلام وهو موقوف الامام كما رواه أبو داود ولا ينبغي النزول على الطريق ولا الانفراد عن الناس فينزل عن يمينه أو يساره ويستحب ان يقف وراه الامام كالوقوف بعرفة (قوله وصل بالناس العشاءين باذان واقامة) أي المغرب والعشاء جمع تأخير لرواية مسلم عن ابن عمر انه عليه السلام أذن للمغرب بجمع فأقام ثم صلى العشاء بالاقامة الاولى وأشار الى انه لا تطوع بين الصلاتين ولو سنة مؤكدة على الصحيح ولو تطوع بينهما اعادة الاقامة كما لو اشتغل بينهما بعمل آخر وفي الهداية وكان ينبغي أن يعاد الاذان كما في الجمع الاول الا اننا كنا نغيبنا عادة الاقامة لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم أفرد الاقامة بالعشاء والى ان هذا الجمع لا يختص بالمسافر لانه جمع بسبب النسيك فجوز لاهل مكة ومزدلفة ومنى وغيرهم والى ان هذا الجمع لا يشترط فيه الامام كما شرط في الجمع المتقدم لان العشاء تقع اداء في وقتها والمغرب قضاء والا فضل ان يصليها مع الامام بجماعة وينبغي أن يصلي الفرض قبل حط رحله بل ينبغي جماله ويعقلها وهذه ليلة جعت شرف المكان والزمان فينبغي أن يجتهد في احياؤها بالصلاة والتلاوة والذكر والتضرع (قواد ولم تجز المغرب في الطريق) أي لم تحل صلاة المغرب قبل الوصول الى مزدلفة للحديث الصلاة امامك قاله حين قيل له الصلاة يا رسول الله وهو في طريق مزدلفة أي وقتها فدل كلامه انها لا تحل بعرفات بالطريق الاولى وأشار الى ان العشاء لا تحل بالطريق الاولى وان كان بعد دخول وقتها لان صاحبمة الوقت وهي المغرب اذا كانت لا تحل به فغيرها أولى ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء علم انه لو خاف طلوع الفجر جاز أن يصليهما في الطريق لانه لو لم يصليهما لصار ناقضا وادالم يحل له اذا وهما بالطريق فاذا صلاهما أو احداهما فقد ارتكب كراهة التحريم فكل صلاة أدبت معها واجب اعادتها فيجب اعادتهما ما لم يطلع الفجر فان طلع سقطت الاعادة لان الاعادة للجمع بينهما في وقت العشاء وقد تخرج وفي الفتاوى الظهيرية ثم ههنا مسئلة لا بد من معرفتها

منسكه وهذا الحكم الذي ذكرناه في حق صلاة المغرب في الطريق انما هو فيما اذا ذهب الى المزدلفة من طريقها أما وهو اذا ذهب الى مكة من غير طريق المزدلفة جاز له أن يصلي المغرب في الطريق بلا توقف ولم أجدها أحد اصرح بذلك سوى صاحب النهاية والعناية في باب قضاء الغوات وكلام شارح الكزبيد عليه وهي فائدة جلية اه وكذا اصرح بها في البناية في الباب المذكور أيضا اه كذا وجدته بخط العلامة الشيخ ابراهيم أني سلمة على هامش نسخته من الكزبيد وقد نقل عبارة العناية الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرحه وأقرها كذا في حاشية المندني على الدر (قوله ثم ههنا مسئلة الخ) قال الرمي فيه اشكال وهو ان

فيه تغويت الترتيب وهو فرض يفوت الجواز بفوته كترتيب الوتر على العشاء فان حمل على ظاهره فهو مشكل لأن يحمل على ساقط الترتيب أو على عودها إلى الجواز إذا صلى خمسا بعدها وذلك أن المغرب والعشاء وقتها وقت العشاء فهما صلاتان أجمعتا في وقت واحد وقد تقدم في الوتر والعشاء أنه يجب الترتيب بينهما قاله إمامنا ولا يقدم الوتر على العشاء للترتيب لأن وقت الوتر لم يدخل حتى لو نسي العشاء وصلى الوتر جاز لسقوط الترتيب به وهذا عند أبي حنيفة لأنه فرض عنده فصار كفرض اجتماعي وقت واحد كالقضاء أو القضاء والاداء فينبغي أن يكون في تقديم صلاة العشاء على المغرب هنا كذلك إذا لموجب لسقوط الترتيب وبانفجار الصبح لم تدخل الفوائت في حد الكثرة اه قلت وهذا خلاف الظاهر بل المتبادر سقوط الترتيب هنا أيضا ولذا قال في حواشي مسكين تزايد هذه على ما يسقط به الترتيب (قوله وهو يؤهم عدم الصحة) قال في النهراني يتوهم عدم الصحة للصلاة بعد دخول وقتها اه ونامله مع ما مر عن السراج وقواد في حديث الصلاة امامك أي وقتها أفلا يتوهم معهم ذلك وقال الرمي كلف لا يتوهم والجواز مشترك بين الصحة والحل وإذا قلنا في يتوهم عدم الصحة بعد دخول الوقت قلنا في يتوهم عدم الحل بعد دخوله كما هو ظاهر فالتوهم هنا ينكر (قوله لكان أداه) أي لكان فعلها تأديا أداه أن كان في الوقت الخ (قوله وحاصل دليلهم الخ) خطري هنا اشكال وهو أن الحديث المفيد تأخير المغرب إذا كان ظنينا وكان الدليل الموجب للمحافظة على الوقت قطعيا لم يجز تأخير المغرب عن وقتها الثابت بالقطعي والزم تقديم الظني عليه مع أنه لا قائل بعدم جواز تأخيرها بل بوجوبه ٢٢٧ ولا يحصى حينئذ إلا بدعوى عدم

وهو أنه لو قدم العشاء على المغرب بمزدلفة صلى المغرب ثم يعيد العشاء فان لم يعد العشاء حتى انقضى الصبح عاد العشاء إلى الجواز وهذا كما قال أبو حنيفة فيمن ترك صلاة الظهر ثم صلى بعدها خمسا وهو ذا كر للتركة لم يجز فان صلى السادسة عاد إلى الجواز وأعلم أن المشايخ صرحوا في كتبهم بعدم الجواز وهو يؤهم عدم الصحة وليس بمراد بل المراد عدم الحل ولهذا صرحوا بالعادة وإن كانت باطلة لكان أداه أن كان في الوقت وقضاءه أن كان خارجا ولو صرحوا بعدم الحل لزال الاشتباه وحاصل دليلهم المقتضي لعدم الحل أنه ظني مفيد تأخير وقت المغرب في خصوص هذه الليلة ليمتوصل إلى الجميع بمزدلفة فعملنا مقتضاه ما يلزم تقديم على الدليل القاطع وهو الدليل الموجب للمحافظة على الوقت فقبل طلوع الفجر لم يلزم تقديمه على القطعي وبعده انتفى إمكان تدارك هذا الواجب وتقرر المأثم اذ لو وجبت الاعادة بعده كان حقيقته عدم الصحة فيما هو مؤقت قطعا وفيه التقديم الممتنع وفي فتح القدير وقد يقال بوجوب الاعادة مطلقا لأنه إذا ما قبل وقتها الثابت بالحديث فتمت عليه ناه للجمع وأذا نسي سعة الاعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه ومرجعه إلى تقديم المعنى على النص

ظنية الحديث أو عدم قطعية دلالة الآية وإذا كان كذلك لا يتم قوله فعملنا بمقتضاه الخ وبه يتأيد بحث المحقق ثم رأيت في العناية قال ما نصه واعترض بأن هذا الحديث من الأحاديث فكيف يجوز أن يبطل به قوله تعالى أن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وأقول قوله تعالى أن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا والآية ونحوها ليس فيه دلالة قاطعة على تعيين الاوقات وانما دلالتها على أن للصلاة أوقانا وتعيينها ثبت بما حديث جبريل أو غيره من الأحاديث وبقره من السلام عليه الصلاة والسلام رمث ذلك لا يفيد القطع بخازان يعارضه خبر الواحد ثم يعمل بقره عليه السلام وهو أنه جمع بينهما بالمزدلفة ولا يجوز أن يكون قضاء فتعين أن يكون ذلك وقته اه والأحسن الأول لأن عدم قطعية تعيين الاوقات بعيد لبوته بالنقل المتواتر عنه عليه الصلاة والسلام بل ينظم القرآن إذا فرغ من ذلك الشمس وغروبها كما في الآية ثم قال في العناية وشكك عن أبي يوسف أي أوردنا شكنا من جانبه على صاحبه بأن صلاة المغرب التي صلاها في الطريق أمان وقعت صحيحة أولا فان كان الأول فلا تجب الاعادة لا في الوقت ولا بعده وأن كان الثاني وجبت فيه وبعده لأن ما وقع واسدا لا ينقلب صحيحا بمضي الوقت وأجيب بأن الفساد موقوف يظهر أثره في ثاني الحال كما مر في مسألة الترتيب اه هذا ويؤخذ من هذا الجواب أن مرادهم من عدم الجواز عدم الصحة لأنه لا فرق بين الفساد والبطلان في العبادات وهو ظاهر ما في الهداية حيث قال ومن صلى المغرب في الطريق لم يجزه عند أبي حنيفة ومحمد رحم الله وعليه اعادتها ما لم يطلع الفجر وقال أبو يوسف يجزئه وقد أساء اه لأن قوله لم يجزه من الاجزاء لا من الجواز والذي يطلق على الحل الثاني لا الأول وقول المؤلف ولو كانت باطلة الخ جوابه ما علمت من أن البطلان غير بات بل هو موقوف ويدل عليه ما نقله عن الظهيرية وتنظيره بمن ترك الظهر الخ فان البطلان في المقيس عليه غير بات نعم ظاهر ما في النهاية بوافق ما ذكره المؤلف حيث نظروا جوب الاعادة هنا بما إذا صلى

الظهور في منزله يوم الجمعة (قوله وفي المحيط لوصلاهما بعدما جاوزا المزدلفة جاز) نقله في شرح الباب عن المنتقى ثم قال وهو خلاف ما عليه الجمهور وقال أيضا وإذا ثبت وجوب هذا الجمع بمزدلفة في وقت العشاء فلو صلى المغرب في وقتها أو العشاء والمغرب في وقت العشاء قبل أن يأتي مزدلفة ٣٦٨ أو بعدما جاوزها لم يجزه وعليه ما حدثهم ما لم يطاع الفجر في قول أبي حنيفة ومحمد وزفر

وكلهم على أن العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا المعنى الدل لا يقال لو أجزأ بناء على إطلاقه أدى إلى تقسيم الظني على القطعي لا ما نتول ذلك أو قلنا بائنا تراخ ذلك الكائنكم بالأجزاء ونوجب إعادة ما وقع مجزئنا شرعا ما ناولا بدع في ذلك فهو نظير وجوب إعادة صلاة أدت مع كراهة التحريم حيث نعتهم بأجزائها ويجب إعادة ما مطلقا اه وفي المحيط لوصلاهما بعدما جاوزا المزدلفة جاز اه (قوله ثم صل الفجر بغلس) لرواية ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم صلاها يومئذ بغلس وهو في اللغة آخر الليل والمراد هنا بعد طلوع الفجر بقليل للحاجة إلى الوقوف بالمزدلفة (قوله ثم وقف مكبرا مهلا مليا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك ووقف على جبل قزح أن أمكنك والا فبقرب منه) بيان للسنة فلو وقف قبل الصلاة أجزأه ووقته من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس وقدمنا أنه واجب وصرح في الهداية بسقوطه للعذر بأن يكون به ضعف أو علة أو كانت امرأة تخاف الزحام لاشئ عليه وسيأتي في الجنايات أن هذا لا يخص هذا الواجب بل كل واجب إذا تركه للعذر لاشئ عليه ولم يقيد في المحيط خوف الزحام بالمرأة بل أطلته فشمل الرجل لو وقف قبل الوقت لحوفه لاشئ عليه ولو مر بهامن غير أن يقف جاز كالوقوف بعرفة وإمر في جزء من أجزاء المزدلفة جاز كذا في المعراج واختلف في جبل قزح فقل هو المشعر الحرام وقل المشعر جميع المزدلفة ولم يذكر البيت وتجدد المزدلفة وهي سنة لاشئ عليه لو تركها كما لو وقف بعدما أفاض الإمام قبل الشمس لأن البيت وتشرعت للنأهب للوقوف ولم تشرع نسكا (قوله وهي موقف الأبطن محسر) أي المزدلفة كلها موقف الأبطن محسر وهو بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر السين المهملة المشددة وباراه سمي بذلك لأن فيل أصحاب الفيل حسرقه أي عي وكل وادى محسر موضع واصل بين منى ومزدلفة ليس من واحدة منهما قال الأزرقي أن وادى محسر خمسة أذراع وخمس وأربعون ذراعا واما مزدلفة فأنها كلها من الحرم سميت بذلك من التراف والازدلاف وهو التقرب لأن الحجاج يتقربون منها وحدها ما بين وادى محسر ومازى عرفة ويدخل فيها جميع تلك الشعاب والجبال الداخلة في الحد المذكور وظاهر كلام المصنف كغيره أن بطن محسر ليس مكان الوقوف كبطن عرنة في عرفات فلو وقف فيها فقط لا يجوز كما لو وقف في منى سواء قلنا أن عرنة ومحسر من عرفة ومزدلفة أولا ووقع في البدائع واما مكانه يعني الوقوف بمزدلفة فجزء من أجزاء مزدلفة إلا أنه لا ينبغي له أن ينزل في وادى محسر ولو وقف به أجزاء مع الكراهة وذكره في بطن عرنة قال في فتح القدير وما ذكره في البدائع غير مشهور من كلام الأصحاب بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الأجزاء وهو الذي يقتضيه النظر لأنهم ليسا من مسمى المكانين والاستثناء منقطع (قوله ثم إلى منى بعدما أسفر جدا) أي ثم رجع وفسر الأسفار بأن تدفع بحيث لم يبق إلى طلوع الشمس إلا مقدار ما يصلي ركعتين كافي المحيط وفي الظهيرية وينبغي أن يكثر من الذكر والصلاة عليه عليه السلام والدعاء وهو ذهاب فاذا بلغ بطن محسر أسرع أن كان ماشيا وحرك دابته أن كان راكبا قدر رمية جبرلانه عليه السلام فعل ذلك (قوله فارم جرة العقبة من بطن الوادي

والحسن وقال أبو يوسف يجزئه ولا يعيد وقد أساء لترك السنة ولم يعد حتى طاع الفجر جازت إلى الجواز وسقط القضاء اتفاقا إلا أنه يأثم لتركه

ثم صل الفجر بغلس ثم وقف مكبرا مهلا مليا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك ووقف على جبل قزح أن أمكنك والا فبقرب منه وهي موقف الأبطن محسر ثم إلى منى بعدما أسفر جدا فارم جرة العقبة من بطن الوادي

الواجب وعن أبي حنيفة إذا ذهب نصف الليل سقطت إعادة الذهاب وقت الاستحباب اه (قوله وقف على جبل قزح الخ) كذا في الزيلعي والظاهر أنه يوجد في بعض نسخ المتن والا فالذي رأيت في بعضها وعليه كتب في النهر بدون هذه الزيادة (قوله وهي سنة الخ) وللشافعي قولان قول بالوجوب وقول بالسنة حكاهما

النووي في مناسكه ثم قال ويتأكد الاعتناء بهذا المبيت سواء قلنا أنه واجب أو سنة فقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ذهب امامان جليلان من أصحابنا إلى أن هذا المبيت ركن لا يصح الحج إلا به قاله أبو عبد الرحمن ابن بنت الشافعي وأبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة فينبغي أن يحصر على المبيت للخروج من الخلاف اه (قوله ومازى عرفة) قال في شرح النوازل المأزم المصيق بين جبلين والمراد عند الفقهاء الطريق بين الجبلين وهما جبلان بين عرفات ومزدلفة

(قوله أي المكان المسمى بذلك) تفسير لجمرة العقبة (قوله وقيل إن تضع طرف الإبهام الخ) قال في الشربلالية عليه منى في الهداية فقال وكيفية الرمي أن يضع الحصى على ظهر إبهامه اليمنى ويستعين بالمسبحة اه قال الكمال وهذا التفسير يحتمل كلام من تفسيرين قيل بهما أحدهما أن يضع طرف إبهامه اليمنى على وسط السبابة ويضع الحصى على ظهر الإبهام كأنه عاقد سبعين فيرميها وعرف منه أن المسنون في كون الرمي باليد اليمنى والآخر أن يخلق سبابة ويضعها على مفصل إبهامه كأنه عاقد عشرة وهذا في التمكن من الرمي به مع الزجعة والوهجة عشر وقيل يأخذها بطرف إبهامه وسبابة وهذا هو الأصح لأنه لا يسر المعتاد اه وكذا نقل تصحيحه في السراج عن النهاية وهو الذي صححه الولوالجي أيضا وظاهر كلام المؤلف أن الثاني مما في المغرب هو هذا فإما منى عليه في الهداية غيره كما يدل عليه كلام الكمال وهو الظاهر خلافا لما مر عن الشربلالية (قوله ومقدار الرمي الخ) هذا تقدير أقل مما يكون بينه وبين المكان في المسنون كذا في الفتح (قوله فلورماها فوقعت قريبا من الجمرة الخ) أي قدر ذراع ونحوه ومنهم من لم يقدره اعتبارا للقرب عرفا وضده البعد وتعامه في الفتح وقال في الباب وقدر القريب بثلاثة أذرع والبعد عما فوقها وقيل القريب ما دون الثلاثة (قوله ولو وقعت الحصى على ظهر رجل الخ) فلو وقعت على الشخص أي أطراف المثل الذي هو علامة للجمرة أجزأه ولو على قبة الشخص ولم تنزل عنه والظاهر أنه لا يجوز له للبعد لباب وفيه ٣٦٩ وإن لم يدر أنها وقعت في الرمي

بنفسها أو بنقض من وقعت عليه ونحوه يكره فيه اختلاف والاحتياط أن يعيده وكذا الرمي وشك في وقوعها موقعها

سبع حصيات كحصى الخذف

فلا حوط أن يعيد (قوله ولورمي بسبع حصيات جملة الخ) وفي الكرماني إذا وقعت متفرقة على مواضع الجمرات جاز كما لو جمع بين أسواط الحد

بسبع حصيات كحصى الخذف) أي المكان المسمى بذلك والجمار هي الصغار من الحجارة جمع جرة وبها سُموا المواضع التي ترمى جبارا وجرات لما بينهما من الملاسة وقيل لتجمع ما هنالك من الحصى من تجمد القوم إذا تجمعوا وجر شعرة إذا جمعه على قفاه والخذف بالحاء والذال المجتمعتين أن ترمى بحصى أو نواة أو نحوها تأخذ بين سبابتك وقيل إن تضع طرف الإبهام على طرف السبابة وفعله من باب ضرب كذا في المغرب وصحح الولوالجي القول الثاني لأنه أكثرها نواة للشيطان وهذا بيان للسنة فلورمي كيف أراد جاز ولورمي من فوق العقبة أجزأه وكان مخالفا للسنة قيد بالرمي لأنه لو وضعها ووضعها لم يجز لترك الواجب والطرح رمي إلى قدميه فيكون مجزئا لأنه مخالف للسنة ومقدار الرمي أن يكون بين الرمي وموضع السقوط خمسة أذرع كذا في الهداية وفي الظهيرية يجب أن يكون بينهما هذا القدر فلورماها فوقعت قريبا من الجمرة يكفيه ولو وقعت بعيدا لم يجزه لأنه لم يعرف قربة إلا في مكان مخصوص والقريب عفو ولو وقعت الحصى على ظهر رجل أو على حمل وثبت عليه كان عليه إعادتها وإذا سقطت عن العمل أو عن ظهر الرجل في سنة ذلك أجزأه وأشار بقوله كحصى الخذف إلى أنه لورمي بسبع حصيات جملة واحدة فانه يكون عن واحدة لأن المنصوص عليه تفرق الأفعال والتقييد بالسبع لمنع النقص الزيادة فانه لورماها بأكثر من السبع لم

٤٧ بجر - ثاني بضرية واحدة وإن وقعت على مكان واحد لا يجوز وقال مالك والشافعي وأحمد لا يجوز له إلا عن حصاة واحدة كفيما كان لأنه مأثور بالرمي بسبع مرات شرح الباب ثم نقل عن مصنف الباب في منسكه الكبير أن الذي في المشاهير من كتب أصحابنا الإطلاقي في عدم الجواز كما هو قول الأئمة الثلاثة ثم نازعه بما فيه نظر من أحسن النظر فراجعه وتبصر وفي حاشية المدني عن المرشدي ولا تجزئ الرمي بالقوس ونحوه ولا الرمي بالرجل ومن كان مريضا أو مغمى عليه فوضع الحصى في يده ويرمي بها وإن رمي عنه غيره بامرأة أجزأه والاول أفضل وفي الباب ولورمي بحصتين أحدهما عن نفسه والآخرى عن غيره جاز ويكره والاولى أن يرمي أولا عن نفسه ثم عن غيره (قوله فانه لورماها بأكثر من السبع لم يضره) قال في الباب ولورمي أكثر من سبع بكره وقال شارحه أي إذا رماه عن قصد وأما إذا شك في السابع ورماه وتبين أنه الثامن فانه لا يضره ذلك هذا وقد ناقضه في الكبير بقوله ولورمي بأكثر من السبع لا يضره اه أقول ما ذكره في المنسك الكبير هو ما ذكره المؤلف هنا ولعله محمول على غير القصد فلا تناقض إذ لا شك أن السبع هو المسنون فالزيادة عليها مخالفة للسنة فتكره لو كانت مقصودة والافلا في حاشية المدني قال الشيخ عز الدين بن جماعة في مناسكه الكبرى قالوا لو زاد الرمي على السبع هل يندب أو يكره فقال بعضهم أنه لا تكره الزيادة لأن رميه طاعة وقال بعضهم بل تكره لأنه خلاف السنة هكذا نقل الخلاف اه وقال شمس الأئمة لو زاد على سبع حصيات لأجزأه ويتنبى أن يكره قال القاضي عبيد بن يحيى أن يكون هذا هو المذهب ويكره رمي الجمرتين

كذلك في هذا اليوم بالطريق الأولى لانه بدعة ولم يفعل عليه الصلاة والسلام ورعما اتخذها الجاهل نسكا اه (قوله والا فيجوز الرمي الخ) قال في التمرنا امر الاطلاق يعطى جوازه بالياقوت والفيروزج وفيه ما خلاف ومنعه الشارحون وغيرهم بناء على اشتراط الاستفاقة بالرمي وأجازه بعضهم بناء على نفي ذلك الاشتراط ومن ذكر جوازه الفارسي في مناسكه كذا في الفتح وهذا يفيد ترجيح اعتبار الشرط المذكور ومقتضى كلام الشارح تبعاً للغاية عدم اعتباره حيث جزم بجوازه بالا جوار النقيصة بخلاف الخشب والعنبر واللؤلؤ يعني كاره لانها ليست من أجزاء الارض وأما الذهب والفضة فتشار وليست برمي اه وفي الشرح بلالية قدمنا جواز الرمي بكل ما كان من جنس الارض ومن صرح به صاحب الهداية فتشمل كل الا جوار النقيصة كالياقوت والزبرجد والزمر والبلخش والفيروزج والبلور والعقيق وبهذا صرح الزيلعي الا انه قال في العناية اعترض على صاحب الهداية بالفيروزج والياقوت فانهما من أجزاء الارض حتى جاز التيمم بهما ومع ذلك لا يجوز الرمي بهما وأجيب بان الجواز مشروط بالاستهانة برمييه وذلك لا يحصل بهما اه فقد ثبت تخصيص العموم وهو مخالف لنص الزيلعي وخصص بالفيروزج والياقوت دون غيرهما فليست أم وبجرده اه بقي شيء وهوان الزيلعي استثنى الجواهر وتبعه المؤلف مع انه صرح بجواز الا جوار النقيصة ولم يذكر الجواهر العينية ولا الشمي قال نوح أفندي لانها من قبيل الا جوار النقيصة بل الا جوار النقيصة مستخرجة منها وفي حاشية مسكين تفرقة الزيلعي بين الجواهر والا جوار النقيصة في الحكم ليس الا محض تحكم اه لكن ذكر الشيخ اسمعيل في شرحه عن الغاية والجواهر وهي كالألؤلؤ وبه اندفع التحكم لانها ليست من جنس الارض ٣٧٠ ومن اعترض على العناية بما في الغاية والزيلعي سعدى أفندي في حواشيه علمها وبسببه

اليه في التتار خاتبة فانه بعد ما ذكر الاعتراض والجواب السابقين وعزاهما الى السغناقي قال واعلم ان هذه الرواية مخالفة لما في المحيط أي من الجواز بكل ما كان من جنس الارض كما مر عن الهداية (قوله اما لانها ليست من جنس الارض) هذا خاص فيما قبل الذهب

يضره والتقيد بالمحصى لبيان الاكل والا فيجوز الرمي بكل ما كان من جنس الارض كالخشب والمدر وما يجوز التيمم به ولو كفا من تراب ولا يجوز بالخشب والعنبر واللؤلؤ والجواهر والذهب والفضة اما لانها ليست من جنس الارض اولانها تشار وليست برمي اولانه اعزاز لا اهانته وكذا التقيد بمحصى الخذف لبيان الاكل فانه لو رماها بأكثر منه جاز لمحصل المقصود وغيره لا يرمي بالكبر من الحجارة كيلا يتأذى به غيره ولورمي صح وكذا لم يبين الموضع المأخوذ منه المحصلا انه يجوز أخذه من أي موضع شاء فلما أخذها من مزدلفة أو من قارعة الطريق ويكره من عند الجمرات تنزيها لانه حصي من لم يقبل حجه فانه من قبل حجه رفع حصاه كما ورد في الحديث ولم يشترط طهارة الحجارة لانه يجوز الرمي بالحجر النجس والافضل غسلها وفي مناسك المحصري جرى التوارث بحمل المحصى من جبل على الطريق فيحمل منه سبعين حصاة قال وفي مناسك الكرماني يدفع من المزدلفة بسبع حصيات وقال قوم بسبعين حصاة وليس مذهبا اه كذا في معراج الدراية وفي فتح القدير ويكره ان يلتقط

والفضة وقوله واما لانها تشار خاص بهما كما هو مذكور في السعدية عن الغاية وقوله واما لانه اعزاز الخ تشمل الكل حجرا الا الخشب ان كان محمالا ليس له قيمة (قوله كما ورد في الحديث) جعله في الهداية أثرا وقال في الفتح وقوله به ورد الاثر كانه ما عن سعيد بن جبيرة قلت لابن عباس ما بال الجمار ترمى من وقت الخليل عليه السلام ولم تهرض با تسد الا فاق فقال اما علمت ان من يقبل حجه يرفع حصاه قال ومن لم يقبل ترك حصاه قال مجاهد دلنا سمعت هذا من ابن عباس جعلت على حصاة ما في علامة ثم توسلت الجمرات فريمت من كل جانب ثم طلبت فلم أجذب تلك العلامة شيئا اه لكن في حاشية المدني عن شرح النقاية لمن لا على القاري انه رواه الدارقطني والحاكم وصححه عن أبي سعيد الخدري قال قلت يا رسول الله هذه الجمار التي نرمي بها كل عام فنجيب انها تنقص فقال انه ما يقبل منها رفع ولولا ذلك لأيتها أمثال الجبال اه واستشكله ابن كمال باشا بان حج المشركين غير مقبول وأجيب بان الكفار قد تقبل عباداتهم فيجازون عليها في الدنيا أقول المراد أعمالهم التي هي عبادات صورة لا حقيقة لان مثل الحج لا يكون عبادة الا بالنية والكافر ليس من أهلها كما صرحوا به تأمل هذا في مني خمس آيات هذه احداها وقد نظمها به ضمهم فقال وآتى مني خمس فنها اتساعها * فحاج بيت الله لوجاوزوا الحداد ومنع حداة خطف لحم بارضها * وقلة وجدان المعوض بها عدا وكون ذباب لا يعاقب طعمها * ورفع حصي المقبول دون الذي ردا (قوله وليس مذهبا) قال في الشرح بلالية يعارضه قول الجوهرة ويستحب أن يأخذ حصي الجمار من المزدلفة أو من الطريق اه ولذا قال في الهداية يأخذ المحصى من أي موضع شاء اه فالنفي ليس الاعلى التعيين أي لا يتعين الاخذ من المزدلفة لنا مذهبا وما قاله في الهداية يقتضي خلاف ما قبل

انه يلتقطها من الجبل الذي على الطريق في المزدلفة وما قبل يأخذ من المزدلفة سبعاً فادانه لاسته في ذلك وجب خلافها الاساءة
(قوله وانتهاؤه اذا طلع الفجر الخ) فيه ان وقت الجواز لا آخره لان المراد به الصلة لا المحل فالاولى عدم التعرض للانتهاه كما في
عبارة المبسوط المذكورة في الفتح ثم ظهر لي الجواب بانه اراد بيان وقت الجواز اذ كما افاده في شرح السبب لكن في الفتح
وبثبت وصف القضاء في الرمي من غروب الشمس عند أي حنيفة الا انه لا شيء فيه سوى ثبوت الاساءة ان لم يكن لعذر اه نامل
هذا وفي حاشية المدني عن حاشية شيخه بعد عزوه ما ذكره المؤلف الى المبسوط والمحيط ٣٧١ الرصوى قال لكن في الهداية

والزبلي والعيني والبدائع
والكافي والكرمانى
وغيرها ان وقته من
طلوع الفجر الى غروب
الشمس وقال في مبسوط
السرخسي ففي ظاهر
المذهب وقته الى غروب
الشمس ولكنه يورى
بالليل لا يلزمه شيء اه
وكبر بكل حصاة واقطع
التلبية بأولها ثم اذبح

وعليه يحمل ما قدمناه
عن الفتح نامل (قوله
والثاني من طلوع الشمس
الى الزوال) قال الرمى
أى المستحب وقد وافق
على الاستحباب العيني
ودكره في مجمع الرواية
عن المحيط أيضاً بصيغة
المسنون ووافقه في النهر
(قوله والرابع قبل
طلوع الشمس الخ) قيده
في الفتح بعد احاديث
ساقها بعدم العذر قال
حتى لا يكون رمى الضعفة
قبل الشمس ورمى الرعاة

حجراً واحداً فيكسره سبعين حجراً صغيراً كما يفعله كثير من الناس اليوم ولم يبين وقته وله أوقات
أربعة وقت الجواز ووقت الاستحباب ووقت الإباحة ووقت الكراهة فالأول ابتداءه من طلوع
الفجر يوم الفجر وانتهاؤه اذا طلع الفجر من اليوم الثاني حتى لو أخره حتى طلع الفجر في اليوم الثاني
لزمه عدم عند أي حنيفة خلافاً لهما ولورى قبل طلوع فجر يوم النحر لم يصح اتفاقاً والثاني من طلوع
الشمس الى الزوال والثالث من الزوال الى الغروب والرابع قبل طلوع الشمس وبعد الغروب كذا
في المحيط وغيره وجعل في الفتاوى الظهيرية الوقت المباح من المكروه فحسى ثلاثة عنده والاكثر
على الأول (قوله وكبر بكل حصاة) أى مع كل حصاة من السبعة بيان للأفضل فلولم يذكر الله أصلاً
أوهل أو سبغ أجزاء لم يذكر الدعاء آخره لان السنة ان لا يقف عندها كما يشير اليه في رمى الجمار
الثلاث وضابطه ان كل جرة بعدها جرة فانه يقف بعدها للدعاء لانه في أثناء العبادة وكل جرة
ليس بعدها جرة ترمى في يومه لا يقف عندها لانه خرج من العبادة كذا في الظهيرية وهو مشكل
فان الدعاء بعد الخروج من العبادة مستحب كما في الصلاة والصوم اذا خرج منها فالأولى الاستدلال
بفعله عليه السلام كذلك وان لم تظهر له حكمة وقد يقال هي كون الوقوف يقع في جرة العقبة في
الطريق فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة ازدحام الواقفين والمارين ويقضى ذلك الى
ضرر عظيم بخلافه في باقي الجمرات فانه لا يقع في نفس الطريق بل يعزل عنه (قوله واقطع التلبية
بأولها) أى مع أول حصاة ترمى بها الحديث الصحيحين لم يزل عليه السلام يلى حتى رمى جرة العقبة ولا
فرق بين المفرد والمتمتع والقارن وقيد بالحرم بالجمع لان المعتسر يقطع التلبية اذا استلم الجمر لان
الطواف ركن في العمرة فيقطع التلبية قبل الشروع فيها وقيد بكونه مدر كالحج بادراك الوقوف
بصرفه لان ما أتى الحج اذا تحلل بالعمرة يقطع التلبية حين يأخذ في الطواف لان العمرة واجبة عليه
فصار كالمعتسر والمحصر يقطعها اذا ذبح هديه لان الذبح للتحلل والقارن اذا كان فائت الحج يقطع
حين يأخذ في الطواف الثاني لانه يتحلل بعده وأشار بالرمي الى انه يقطعها اذا فعل واحداً من
الأمور الاربع التي تفعل في الحج يوم الفجر فيقطعها ان حلق قبل الرمي أو طاف الزيارة قبل الرمي
والذبح والحاق أذبح قبل الرمي دم التمتع أو القارن ومضى وقت الرمي المستحب كفعله فيقطعها
اذا لم يرم جرة العقبة حتى زالت الشمس كذا في المحيط (قوله ثم اذبح) أى على وجه الأفضلية
لان الكلام في المفرد وهو ليس بواجب عليه وانما يجب على القارن والمتمتع وأما الأضحية فان كان
مسافراً فلا أضحية عليه والأهله كالمسكى وقد ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام ذبح
بيده ثلاثاً وستين بدنة وأمر علياً فذبح ما بقي وأشركه في هديه ثم أمر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر

لئلا يلزمهم الاساءة وكيف بذلك بعد الترحص (قول المصنف وكبر بكل حصاة) كذا روى ابن مسعود وابن جابر وأما سليمان
وطاهر المرويات من ذلك الاقتصار على الله أكبر غير انه روى عن الحسن بن زياد انه يقول الله أكبر رغماً للشيطان وخزبه وقيل
يقول أيضاً اللهم اجعل حجي مبروراً وسعي مشكوراً وذنبى مغفوراً كذا في الفتح (قوله فالأولى الاستدلال بفعله عليه الخ) قال
في الفتح على هذا نظائر الروايات عنه عليه السلام ولم يظهر حكمة تخصيص الوقوف والدعاء بغيرها من الجمرتين فان تجاوزا لانه
في اليوم الاول لسكرة ما عليه من الشغل كالأذبح والحلق والافاضة الى مكة فهو منعدم فيما بعده من الايام (قوله وقيد بالحرم بالجمع)

نسب الله هذا التقيد وان لم يكن مصرحاً به وكذلك ما بعده لان الكلام فيه فهو مما تضمنه كلامه (قوله ومراده ان ياخذ من كل شعرة الخ) قال في الشريعة لا يسه فلت يظهر لي ان المراد بكل شعرة أى من شعرات ربع على وجه اللزوم أو من الكل على سبيل الاولوية فلا مخالفة ٣٧٢ في الاجزاء لان الربع كالكل كافي للحلق (قوله وفي فتح القدير انه هو الصواب)

قال في النهر وبوافقه ما في الملتقط عن الامام خلقت رأسي بمكة فغطاني الحلاق في ثلاثة أشياء لما ان جلست قال استقبل القبلة وناولته الجانب الايسر فقال ابدأ باليمن فلما أردت ان اذهب قال ادفن شعرك فرجعت فدفنته اه قلت وفي المعراج روى انه عليه

ثم احلق أو قصر والحلق أحب وحل لك كل شيء غير النساء

الصلاة والسلام حلق رأسه من يمين الحائق وعن الشافعي من يمين الحلق فاعتسبنا على الحائق وهو يمين الحلق قال الكرماني ذكره بعض أصحابنا ولم يعزه الى أحد بل الاولى اتباع السنة فاه عليه الصلاة والسلام بدأ بيمينه في الصحيح وقد أخذ أبو حنيفة رحمه الله بقول النجاشي حين قال ادن الشق الايمن من رأسك وفيه حكاية معروفة اه وهذا أيضاً يؤيد ما استصوبه في الفتح ويفيد

فطجنت وكلام من معها وشر بامن مرقها ثم ركب الى البيت فصلى بمكة الظهر قال ابن حبان والمحكمة في انه صلى الله عليه وسلم نحر ثلاثاً وستين بدنة انه كان له يومئذ ثلاث وستون سنة فحمر لكل سنة بدنة (قوله ثم احلق أو قصر والحلق أحب) بيان للواجب والمراد بالحلق ازالة شعر ربع الرأس ان أمكن والا بان كان أقرع فيجري الموصى على رأسه ان أمكن وأحب على المختار والا بان كان على رأسه قروح لا يمكن امرار الموصى عليه ولا يصل الى تقصيره فقد سقط هذا الواجب وحل كمن حلقها والاحسن ان يؤخر الاحلال الى آخر الوقت من أيام النحر ولو أمكنه الحلق لكن لم يجد آلة ولا من يحلقها فليس بعذر وليس له الاحلال لان اصابة الآلة مرجوف في كل ساعة ولا كذلك بره الفروح وانما مالها والازالة لا تقتض بالموصى بل بأي آلة كانت أو بالنورة والمستحب الحلق بالموصى لان السنة وردت به والمراد بالتقصير ان يأخذ الرجل أو المرأة من رؤس شعر ربع الرأس مقدار الاغلة كذا ذكر الشارح ومراده ان يأخذ من كل شعرة مقدار الاغلة كما صرح به في المحيط وفي البدائع قالوا يجب أن يزيد في التقصير على قدر الاغلة حتى يستوفي قدر الاغلة من كل شعرة برأسه لان أطراف الشعر غير متساوية قال الحلي في مناسكه وهو حسن والاغلة بفتح الهـ حزة والميم وضم الميم لغة مشهورة ومن خطأ راوينا فقد أخطأ واحداً لا نامل ثم التخيير بين الحلق والتقصير انما هو وعند عدم العذر فلو تعذر الحلق لعارض تعين التقصير والتقصير تعين الحلق كأن لبده بصمغ فلا يعمل فيه المقرض وانما كان الحلق افضل لدعائه عليه السلام للمحلقين بالرجة فنتى أو ثلاثاً وفي الثالثة أو الرابعة للتقصيرين بها ويستحب حلق الكل لا لتابع ولم يذكر سنن الحلق لانه لا يخص الحلق في الحج لان أصل الحلق في كل جمعة مستحب كما صرح به في الفتنمة ويعتبر في سنته البداءة باليمن للحائق لا الخلق فيبدأ بشقه الايسر ومقتضى النص البداءة بيمين الرأس لما في الصحيحين انه عليه السلام قال للحلق خذ وأشار الى الجانب الايمن ثم الايسر ثم جعل يعطيه الناس وفي فتح القدير انه هو الصواب وهو خلاف ما ذكر في المذهب ويستحب دفن شعره والدعاء عند الحلق وبعد الفراغ مع التكبير وان رمى الشعر فلا بأس به وكراهه القاؤه في الكنيف والمغتسل كذا في فتاوى العلامة ويستحب له أن يقص أطرافه وشواربه بعد الحلق لا لتابع ولا يأخذ من محيته شيئاً لانه مثله ولو فعل لا يلزمه شيء (قوله وحل لك غير النساء) أى بالحلق أى فحل التطيب لمحدث الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت طيب رسول الله صلى الله عليه وسلم محرمه حين أحرم ولحله حين أحل قبل أن يطوف بالبيت وحرم الدواعي كالوطء أفاد انه ليس قبل الحلق تحليل لشيء مما كان حلالاً بالاحرام ويدل عليه ما في الميسر والحاصل ان في الحج احلال ليمين أحدهما بالحلق والثاني بالطواف وما في الهداية وغيرها من أن الرمي ليس من أسباب التحلل عندنا بخلافه ما في فتاوى قاضيان ولغظه وبعد الرمي قبل الحلق يحل له كل شيء الا الطيب والنساء وعن أبي يوسف يحل له الطيب أيضاً وان كان لا يحل له النساء والصحيح ما قلنا لان الطيب داع الى الجماع وانما عرفنا حل الطيب بعد الحلق قبل طواف الزيارة بالآثر اه وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى لما قدمنا وما في المحيط ولغظه

ان خلافه ليس مما ثبت عند أهل المذهب (قوله وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى) قال في الشريعة لا يسه فلت يظهر لي ان المراد بكل شعرة أى من شعرات ربع على وجه اللزوم أو من الكل على سبيل الاولوية فلا مخالفة ٣٧٢ في الاجزاء لان الربع كالكل كافي للحلق (قوله وفي فتح القدير انه هو الصواب)

الله تعالى عليه وسلم وبعد الرمي قبل المحلق يحل له كل شيء إلا الطيب والنساء وعن أبي يوسف يحل له الطيب أيضا وإن كان لا يحل له النساء والصحيح ما قلناه لأن الطيب داع إلى الجماع وانما عرفنا حل الطيب بعد المحلق قبل طواف الزيارة بالآثر اهـ والاولى أن يرد كلامه المذكور نائبا بكلامه الاول لانه أئزم لموافقة ما في الهداية ودليسه ما في الصحيحين ولانه يتناقض الاول والثاني وقوله وانما عرفنا حل الطيب الخ جواب عن سؤال مقدر كانه قال قائل الطيب داع إلى النساء فكان ممنوعا منه مطلقا فحسه بالرمي وحل بالمحلق للآثر لكنه لم يأن بدليل لتحليل الرمي لشيء فالمرجع لكلامه الاول الموافق للهداية ومحصره التحلل بالمحلق بقوله والخروج عن الاحرام انما يكون بالمحلق وبهذا يعلم بطلان ما ينسب لقاضيخان من ان المحلق لا يحل به الطيب (قول المصنف فطف للركن سبعة أشواط) قال الرمي ويسمى طواف الزيارة وطواف الافاضة وطواف يوم النحر وطواف الركن كما في العيني وسيأتي ان طواف الصدر يسمى طواف الافاضة لانه لا حله يفيض إلى البيت من منى اهـ هذا وشرايط صحته الاسلام وتقديم الاحرام والوقوف والنية وتيان أكثره والزمان وهو يوم النحر وما بعده والمكان وهو حول البيت داخل المسجد وكونه بنفسه ولو بمجولا فلا تجوز النيابة المغمى عليه وواجباته المشي للقادر والقيام واتمام السبعة والطهارة عن الحدث وستر العورة وفعله في أيام النحر وأما الترتيب بينه وبين الرمي والمحلق فسنة ولا مفسد للطواف ولا قوت قبل الممات ولا يجزئ عنه البديل الا اذا مات بعد الوقوف بعرفة وأوصى باتمام الحج تجب البدنة لطواف الزيارة وجازجه اهـ لباب ٣٧٣ أى صم وكل لكن في مناسك

ولو أبيع له التحلل فغسل رأسه بالمحطى وقلم ظفروه قبل المحلق فعليه دم لان الاحرام باق لانه لا يحل الا بالمحلق فقد جنى عليه وقد ذكر الطحاوى لادم عليه عند أبي يوسف ومحمد لانه أبيع له التحلل فيقع به التحلل اهـ فلو كان التحلل بالرمي حاصلا في غير الطيب والنساء لم يلزمه دم بتقليم الاظفار وتخريججه على قول الطحاوى عندهما بعيد كما لا يخفى (قوله ثم إلى مكة يوم النحر أو عدا أو بعده فطف للركن سبعة أشواط بلارمل وسعى ان قدمتهما والافعل) أى ثم رجع في واحد من هذه الايام الثلاثة لاداء الركن الثاني من ركني الحج وقد قدمنا ان الركن أكثرها وهو أربعة أشواط على الصحيح وما زاد عليها واجب يجبر بالدم وأول وقت صحته اذا طلع الفجر يوم النحر ولو قبل الرمي والمحلق وليس له وقت آخر تفوت الصحة بفوته بل وقته العمر وأما الواجب فهو فعه له في يوم من الايام الثلاثة عند أى حنيفة حتى لو أخره عنهما مع الامكان لزمه دم وأفضلها أولها كالأضحية وقد ورد في الحديث انه عليه السلام طاف بعد صلاة الظهر يوم النحر للركن وأفاد انه مخير في تقديم الرمل والسعى اذا طاف للتقدم وفي تأخيرهما لطواف الركن وانهما لا يتكرران في الحج ولم يتكامل على الفضلية وقالوا الأفضل تأخيرهما لطواف الركن ليصيرا تبعاً للقرض دون السنة (قوله وحل لك النساء) يعنى بالمحلق

الطرابلسي عن محمد فحين مات بعد وقوفه بعرفة وأوصى باتمام الحج يذبح

ثم إلى مكة يوم النحر أو عدا أو بعده فطف للركن سبعة أشواط بلارمل وسعى ان قدمتهما والا فعلا وحل لك النساء

عنه بدنة للزلفة والرمي والزيارة والصدر وجازجه فهذه دليل على انه اذا مات بعرفة بعد تحقق

الوقوف تجبر عن بقية أعمال البدنة فلا ينافي ما في المسوط انه تجب البدنة لطواف الزيارة اذا فعل بقية الاعمال الا الطواف ويؤيده ما في قاضيخان والسراجية ان الحاج عن الميت ادا مات بعد الوقوف بعرفة جاز عن الميت لانه أدى ركن الحج أى ركنه الاعظم الذى لا يفوت الا بفوته لقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة وهو لا ينافي ما سبق من وجوب البدنة فانه يجب من مال الميت حينئذ اهـ شارح لباب (قوله وقد ورد في الحديث الخ) قال في اللباب واذا فرغ من الطواف رجع إلى منى فصلى الظهر بها وقال شارح أى يعنى أو بمكة على خلاف فيها ذكره ابن الهمام والثاني أظهر نقلا وعقلا أما النقل فلما ورد في الكتب الستة انه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بمكة وأما العقل فلانه عليه السلام لا شك انه أسفر جدا بالمسعى الحرام ثم أتى منى في الضحوة ففخر بيده الشريفة بدنة ثلاثا وستين بدنة وعلى رضى الله عنه أكل المسائة ثم قطعت من كل واحدة قطعة فطبقت فاكل منها ثم حلق فأتى مكة وطاف وسعى فلا بد من دخول وقت الظهر حينئذ والصلاة بمكة أفضل فلا وجه لعدوله إلى منى ثم لا يعارض حديث الجماعة حديث مسلم بافراده انه عليه السلام صلى الظهر بمنى قال ابن الهمام ولا شك ان أحد المخبرين وهم واذا تعارضا ولا بد من صلاة الظهر في أحد المكانين ففي مكة بالمسعى الحرام أولى لثبوت مضاعفة الفرائض فيه ولو تجسنا الجمع حملنا فعله بمنى على الاعادة بسبب اطاع عليه موجب نقصان المؤدى أولا اهـ (قوله وأفاد انه مخير في تقديم الرمل والسعى الخ) قال الرمي قدم عن التحفة فضلية التأخير وأقول فلوم يفعلهما في هذين الطوافين فعلهما في طواف الصدر لان السعى غير مؤثقت كما

يصير فيه في الجنائيات وصرحوا بان الرمل بعد كل طواف يعقبه سعي فيه علم انه يأتي بهما في الصدر لولم يقدمهما ولم أره صريحاً وان علم من اطلاقهم تامل (قوله موقوف على الركن منها) أي من الاشواط (قوله وفي الظهيرة وليالي أيام النحر منها) تقدم الكلام فيه في باب الاعتكاف (قوله وهو ممتد الى طلوع الشمس من الغد) ذكر مثله في البحر العميق ومنسك الفارسي والطرابلسي ويخالفه ما في لباب المناسك وشرحه من انه اذا طلع الفجر فقد فات وقت الاداء عند الامام خلافاً لهما وبقي وقت القضاء اتفاقاً فهو صريح في ان آخر الرمي ٣٧٤ في هذين اليومين طلوع الفجر وأقره عليه الشارح المرشدي ومثله في منسك العفيف

ويدل عليه قول صاحب البدائع فان آخر الرمي فيهما الى الليل فرمى قبل طلوع الفجر جاز ولا شيء عليه لان الليل وقت الرمي في أيام الرمي لما روينا من الحديث اه وقول

وكره تأخير عن أيام النحر ثم الى منى فإرم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئاً بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بجمرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمي ثم غدا كذلك ثم بعده كذلك ان مكث

الحاوي القدسي والمكروه في اليوم الاول ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس وكذلك في اليوم الرابع عند أي حنيفة وما بين هذه الايام كلها من الايام الى الثلاث اه وقول الحدادي في الجوهرية وان رمي بالليل قبل طلوع

الفجر جاز ولا شيء عليه اه

السابق لا بالطواف لان الحلق هو المحل دون الطواف غير انه آخر عمله في حق النساء الى ما بعد الطواف فاذا طاف عمل الحلق عمله كالطلاق الرجعي آخر عمله الى انقضاء العدة لمحتاجته الى الاسترداد واذا انقضت عمل الطلاق عمله فبانت به والدليل على ذلك انه لو لم يحلق حتى طاف بالبيت لم يحل له شيء حتى يحلق كذا ذكر الشارح وغيره وهكذا صرح في فتح القدير انه لا يخرج من الاحرام الا بالحلق فاودانه لو ترك الحلق أصلاً وقلم ظفروه وأعطى رأسه قاصداً التحلل من الاحرام كان ذلك جنابة موجبة للجزاء وحل النساء موقوف على الركن منها وهي أربعة فقط (قوله وكره تأخيرها عن أيام النحر) أي تأخير الطواف كراهة تحريم لترك الواجب وهو أداءه فيها وأشار به الى رد ما ذكره القدوري في شرحه من أن آخره آخر أيام التشريق ولو قال وكره تأخيرها عن أيام النحر لكان أولى ليفيد حكم الحلق كالطواف ومحل الكراهة ولزوم الدم بالتأخير انما هو عند الامكان كما في المحيط من أن الحائض اذا طهرت في آخر أيام النحر وان أمكنها الطواف قبل الغروب ولم تفعل فعليها دم للتأخير وان لم يمكنها طواف أربعة أشواط فلا شيء عليها ولو حاضت بعدما قدرت على الطواف فلم تطف حتى مضى الوقت لزومها الدم لانها مقصورة بتفريطها وفي الظهيرة وليالي أيام النحر منها (قوله ثم الى منى فإرم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئاً بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بجمرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمي ثم غدا كذلك ثم بعده كذلك ان مكث) أي ثم رجع الى منى فإرم الجمار اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر البيتوتة بمنى لانها ليست بواجبة لان المقصود الرمي لكن هي سنة حتى قال الاسبيجاني ولا يبيت بمكة ولا بالطريق ويكره أن يبيت في غير أيام منى وأشار بقواد بعد الزوال الى أول وقته في ثاني النحر وثالثه حتى لو رمى قبل الزوال لا يجوز ولم يذكر آخره وهو ممتد الى طلوع الشمس من الغد فلورمي ليلاً صح وكره كذا في المحيط فظهر ان له وقتين وقتاً للصلاة ووقتاً للكرامة بخلاف الرمي في اليوم الاول فان له أربعة أوقات كما بيناه وما في الفتاوى الظهيرية من أن اليوم الثاني من أيام التشريق كالיום الاول ولو أراد ان ينفق في هذا اليوم له أن يرمي قبل الزوال وانما لا يجوز قبل الزوال لمن لا يريد النفر فمحمول على غير ظاهر الرواية فان ظاهر الرواية انه لا يدخل وقته في اليومين الا بعد الزوال مع التقاوفي المحيط ولو أخر رمي الجمار كلها الى اليوم الرابع رماها على التأليف لان أيام التشريق كلها وقت رمي فيقضى مرتباً كالمسنون وعليه دم واحد عند أي حنيفة لان الجنائيات اجتمعت من جنس واحد فيمتعلق بها كفارة واحدة ولو تركها حتى غابت

وكأن فيه اختلاف الرواية ثم رأيت في المنسك الاوسط للناسن الرومي حكاية الخلاف الشمس حيث قال وقال أصحابنا ان وقت أداء رمي الجمار في اليوم الاول والثاني من أيام التشريق من زوال الشمس الى طلوع الفجر من الغد اه كذا في حاشية المدني عن حاشية شحج (قوله فظهر ان له وقتين الخ) فوقت الصلاة من الزوال الى طلوع الشمس ووقت الكراهة من غروب الشمس الى طلوعها وهذا كله وقت الاداء في اليومين الثاني والثالث قال في اللباب وشرحه واذا طلع الفجر أي صبح الرابع فقد فات وقت الاداء أي عند الامام خلافاً لهما وبقي وقت القضاء أي اتفاقاً الى آخر أيام التشريق فلأخره أي الرمي عن وقته أي المعين له في كل يوم فعليه القضاء والجزاء وهو لزوم الدم وينفوت وقت القضاء بغروب الشمس من الرابع اه ويشير الى ذلك قريباً

(قوله فظهر بهذا الخ) قال في الباب وبغروب الشمس من هذا اليوم أي الرابع يفوت وقت الاداء والقضاء بخلاف ما قبله ولولم يرم يوم النحر أو الثاني أو الثالث رماه في الليلة المقبلة أي الآتية لكل من الأيام الماضية ولا شيء عليه سوى الاساءة ان لم يكن بعذر ولورم ليلة الحادي عشر عن غدها لم يصح لأن الليالي في الحج في حكم الأيام الماضية لا المستقبل أي فيجوز رمي يوم الثاني من أيام الفريضة الثالثة ولا يجوز فيها رمي يوم الثالث ولولم يرم في الليل رماه في النهار قضاء وعليه الكفارة ولو أخر رمي الأيام كلها إلى الرابع مثلاً قضاها كلها فيه وعليه الجزاء وان لم يقض حتى غربت الشمس منه أي من الرابع فات وقت القضاء وليست هذه الليلة أي ليلة الرابع عشر تابعة لما قبلها ليلتي وقت الرمي فيها بخلاف الليالي التي ٣٧٥ قبلها اه موضحاً من شرحه

والحاصل انه لو أخر الرمي في غير اليوم الرابع يرمي في الليلة التي تلي ذلك اليوم الذي أخر رميه وكان أداء لانها تابعة له وليس عليه سوى الاساءة لتركه السنة وان أخره إلى اليوم الثاني كان قضاء ولزمه دم وكذا لو أخر الكل إلى الرابع فاذا غربت شمس الرابع ولم يرم سقط الرمي ولزمه دم (قوله فلم يجز رمي الآخرين) أي بناء على وجوب الترتيب وهذا مقابل للقول بالسنة المشار إليه بقوله ليكون انباه على الوجه المسنون ولذا عبر بقوله وعن محمد ليدل على انه قول آخر فتدبر (قوله وفي اختيار السنة) قال في النهر هذا سهو بل في اختيار التعيين نعم قال في الفتح الذي يقع عندي استئذان الترتيب لاتعيينه بخلاف تعيين

الشمس في آخر أيام التشريق يسقط الرمي لان قضاء وقته وعليه دم واحد اتفاقاً اه فظهر بهذا ان للرمي وقت أداء وقت قضاء وأداء بقواه بادئاً إلى آخره إلى الترتيب بين الجمار الثلاث وهو ثابت من فعله عليه السلام ولم يبين انه واجب أو سنة وفيه اختلاف في الظاهرية فان غير هذا الترتيب فبدأ في اليوم الثاني بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلي مسجد الخيف يعني وهو بعد في يومه أعاد الجمرة الوسطى وجرة العقبة لبدأ في بهار تيامسنونوا وعل في المحيط بان الترتيب مسنون قال وان لم يعد أجزاء لان رمي كل جمرة قريبة تامة بنفسها وليست بتابعة للبعض فلا يتعلق جوازها بتقديم البعض دون البعض كالطواف قبل الرمي يقع معتد به وإذا كان مسنوناً فإن رمي كل جمرة بثلاث أتم الأولى بأربع ثم أعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع لانه رمي من الأولى أقلها والأقل لا يقوم مقام الكل فلا عبرة به فكانه أني بهما قبل الأولى أصلاً فيعيدهما فان رمي كل واحدة بأربع أتم كل واحدة بثلاث لانه أني بالأكثر من الأولى وللاكثر حكم الكل فكانه رمي الثانية والثالثة بعد الأولى وان استقبل ربهما كان أفضل ليكون اتياناً له على الوجه المسنون وعن محمد لورم الجمار الثلاث فإذا في يده أربع حصيات لا يدري من أيتهن هي يرمين عن الأولى ويستقبل الحجرتين الباقيتين لاحتمال انها من الأولى فلم يجز رمي الآخرين ولو كن ثلاثاً أعاد على كل جمرة واحدة ولو كانت حصاة أو حصاتين أعاد كل واحدة ويجزئه لانه رمي كل واحدة بأكثرها فوقع معتد به ولكنه لم يقع مسنوناً اه ما في المحيط وهو صريح في الخلاف وفي اختيار السنة واعقده الملقق ابن الهمام وقال في الجمع ويسقط الترتيب في الرمي وأداء بقوله ان مكثت انه مخبر في اليوم الثالث بين النفر والاقامة للرمي في اليوم الرابع والاقامة أفضل اتباعاً لفعله عليه السلام كذلك وان الاقامة لطلوع الفجر يوم الرابع موجبة للرمي فيه وباطلاقه انه لا فرق بين المكي والآفاقي في هذه الاحكام لعدم قوله تعالى فمن جعل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى وهو كالمسافر غدير بن الصوم والفطر والصوم أفضل وقد قدمناه عن قوله وقف عند كل رمي بعده رمي في بحث رمي جمرة العقبة فراجعوه وينبغي أن يحمدا لله تعالى ويثنى عليه ويصلي على نبيه صلى الله عليه وسلم ويدعو الله بحاجته ويجعل باطن كفيه إلى السماء في رفع يديه وان يستغفر لآبويه وأقاربه ومعارفه للحديث اللهم اغفر للعاج ولن استغفر له الحاج وفي فتح القدير ومن كان مريضاً لا يستطيع الرمي بوضع في يده ويرمي بها أو يرمي عنه غيره وكذا المغمى عليه ولورمى بحصاتين احدهما لنفسه والاخرى للآخر

الأيام والفرق لا يخفى على محصل اه أقول وفيه نظر بل الصواب ما قاله المؤلف فان صريح كلام المحيط اختيار السنة أيضاً حيث قال وإذا كان منسوبة إلى الخ وقرر كلامه عليه ثم نقل التعيين بقوله وعن محمد وهذا العنوان كالمصريح في اختيار السنة فمن أين جاء اختيار التعيين وفي الباب والاكثر على انه سنة قال شارحه كما صرح به صاحب البدائع والكرماني والمحيط وفتاوى السراجية (قوله لمن اتقى) قال في النهر متعلق بما قبله على اعتبار حاصل المعنى أي هذا الخبر ونفي الاثم عنهما للمتنق لثلا يقع في قلبه ان أحدهما واجب انما في الاقدام عليه (قوله ويجعل باطن كفيه إلى السماء) قال في النهر وظاهر الرواية انه يجعل باطن كفيه نحو الكعبة كما في السراج وقال الثاني برفع يديه حذاء منكبيه كما في سائر الادعية واقتصر عليه في البحر اه قال في شرح الباب

واختاره قاضيان وغيره

والظاهر الاول (قوله)
والظاهر انها تنزيهية
نظر فيه في النهر بان عمر
رضي الله تعالى عنه كان
يمنع منه ويؤدب عليه قال
وهذا يؤذن بانها تحريمية
اذ لا يؤدب على التنزيهية

ولورميت في اليوم الرابع
قبل الزوال صح وكل
رعى بعده رمى وارمه ماشيا
والا فراكا وكركه ان تقدم
ثقلك الى مكة وتقيم عني
للمرعى ثم الى المحصب فطف
للمصدر سبعة أشواط وهو
واجب الاعلى أهل مكة

اه قال شيخنا فيه نظر فانه
رضي الله تعالى عنه كان
يؤدب على ترك خلاف
الاولى هذا وفي السراج
وكذا يكره للانسان أن
يجعل شيئا من حوائجه
خلفه ويصلي مثل النعل
وشبهه لانه يشغل خاطره
فلا يتفرغ للعبادة على
وجهها (قوله بين منى
ومكة) وخده ما بين الجبل
الذي عند مقابر مكة
والجبل الذي يقابله
مصعد في الشق الايسر
وانت ذاهب الى منى
مرتقا عن بطن الوادي
كذا في الباب (قوله)
فان الروح اليه لا يستلزم
النزول فيه) قال في النهر
لا ينبغي ان المصنف في هذا

جاز ويكره ولا ينبغي أن يترك الجماعة مع الامام بسجدة الخفيف ويكثر من الصلاة فيه امام المنارة
عند الاحجار اه وقد قدمنا ان المرأة لو تركت الوقوف بالمزدلفة لاجل الزحام لا يلزمها شيء فينبغي
انها لو تركت الرمي له لا يلزمها شيء والله سبحانه أعلم (قوله ولو رميت في اليوم الرابع قبل الزوال
صح) يعني عند أبي خنيفة اقتداء بابن عباس وقياسا على الترك وقال لا يجوز اعتبارا بسائر الايام قيد
بالرابع احترازا عن الثاني والثالث فانه لا يجوز قبل الزوال اتفاقا لوجوب اتباع المنقول عنه عليه
السلام لعدم المعقول فلم يظهر أثر تخفيف فيها بتجوير الترك بالتقديم وفي المحيط وأما وقت الرمي في
اليوم الرابع فعند أبي خنيفة من طلوع الفجر الى غروب الشمس الا ان ما قبل الزوال وقت مكروه
وما بعده مسنون اه فعلم انه قبل الزوال صحيح مكروه عنده (قوله وكل رمى بعده رمى فارمه ماشيا
والا فراكا) بيان للافضل واختيار لقول أبي يوسف على ما حكاه في الظهيرية عن ابراهيم بن
المجراح قال دخلت على أبي يوسف فوجدته مغشى عليه ففتح عينه فرآني فقال يا ابراهيم أيما أفضل
للحاج ان يرمي راجلا أو راكبا فقلت راجلا فخطأني ثم قلت راكبا فخطأني ثم قال ما كان يوقف عندها
فالافضل أن يرمي راجلا وما لا يوقف عندها فالأفضل أن يرمي راجلا قال فخرجت من عنده فها
بلغت الباب حتى سمعت صراخ النساء انه قد توفي الى رحمة الله تعالى فلو كان شيء أفضل من هذا كره
العلم لاشتغل به في هذه الحالة لان هذه الحالة حالة الندامة والحسرة اه وأما قول أبي خنيفة ومحمد
فعلى ما في فتاوى قاضيان ان الرمي كله راكبا أفضل في قول أبي خنيفة ومحمد وعلى ما في فتاوى
الظهيرية ان الرمي كله ماشيا أفضل فان ركب اليها فلا بأس به يعني عندهما لانه حكى قول أبي يوسف
بعده فتحصل ان في هذه المسئلة ثلاثة أقوال ورجح في فتح القدير ما في الظهيرية لان أداءها ماشيا
أقرب الى التواضع والخشوع وخصوصا في هذا الزمان فان عامة المسلمين مشاة في جميع الرمي فلا يؤمن
من الاذى بالر كوب بينهم بالزحمة ورميه عليه السلام راكبا انما هو ليظهر فعله ليقترن به كطوافه
راكبا اه ولو قيل بانه ماشيا أفضل الا في رمي جرة العقبة في اليوم الاخير فهو راكبا أفضل لكان
له وجه باعتبار انه ذاهب الى مكة في هذه الساعة كما هو العادة وغالب الناس راكب فلا ايداه في
ركوبه مع تحصيل فضيلة الاتباع له صلى الله عليه وسلم (قوله ويكره أن تقدم ثقلك الى مكة وتقيم عني
للمرعى) لا تراهن أبي شيبة عن ابن عمر رضي الله عنه من قدم ثقله قبل النفر فلا ج له وأراد نفى
الكمال ولانه يوجب شغل قلبه وهو في العبادة فيكره والظاهر انها تنزيهية والثقل متاع المسافر
وحشمه وهو بفتح تين وجعه أنقال وأشار الى انه يكره ترك أمتعته بمكة والذهاب الى عرفات بالطريق
الاولى لانها العبادة المقصودة بخلاف الرمي وينبغي أن يكون محل الكراهة في المسئلة في عند عدم
الامن عليها بمكة أما ان أمن فلا لعدم شغل القلب (قوله ثم الى المحصب) أي ثم رح اليه وهو بضم
الميم وفتح المهملة وهو الابطع موضع ذات حصي بين منى ومكة وليست المقبرة منه وكانت الكفار
اجتمعوا فيه وتحالفوا على اضرار رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل عليه السلام فيه اراءه لهم لطيف
صنع الله به وتكرمه بنصرته فصارت سنة كالمثل في الطواف وعبادة الجمع أولى من عبارة
المصنف حيث قال ثم ينزل بالمحصب فان الروح اليه لا يستلزم النزول فيه وفي فتاوى قاضيان وينزل
بالمحصب ساعة وفي فتح القدير ويصلي فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويهجع هجعة ثم يدخل
مكة اه فاصله ان النزول به ساعة محصل لاصل السنة وأما الكمال فاذا كره الكمال (قوله فطف
للمصدر سبعة أشواط وهو واجب الاعلى أهل مكة) وله خمسة أسام ما في الكتاب لانه يصدر عنه أي

الباب استعمال الروح الى الشئ بمعنى التزول فيه ومنه ثم رح الى منى ثم الى عرفات اه ولا يخفى انه لا نزاع في الاولوية (قوله باعتبار ان الكلام فيه) فيه بيان لما اخذ التقيد من كلامه وقوله لان المعتمر الخ ٣٧٧ تعليل للتقيد وقد مر نظيره هذا بعينه

من المؤلف عند قول المتن واقطع التلبية باولها فقال وقيد بالمحرم بالجمع وقيد بكونه مدر كالحج وما يوجد في بعض النسخ من تغيير قيد في الموضوعين هنا الى لم يقيد بتعريف ناشئ عن عدم الفهم لانه لو كانت النسخة كذلك لتناقض مع قوله لان المعتمر الخ وقوله لان العود الخ لان عدم التقيد يفيد سبب اطلاقه ان يكون على المعتمر واثبت الخ طواف الصدر لانه ليس عليه ما ذلك واما عبارة النهر حيث قال ولم يقيد فريد عليها ما قلنا ويبقى تعليله بقوله لان الكلام فيه ضاعا فتدبر (قوله ولم يستثن الحائض والنفساء مع اهل مكة في سقوطه عنهم لما سيصرح به في باب التمتع ولما علم ان واجبات الحج تسقط بالعدو) كذا في بعض النسخ وفي بعضها بعد قوله في سقوطه عنهم لما علم في واجبات الحج (قوله وان جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر) هذا القيد غير معتبر المفهوم دل عليه ما بعده

يرجع والصدور الرجوع وطواف الوداع لانه يودع البيت به وطواف الافاضة لانه لا جله يفيض الى البيت من منى وطواف آخر عهد بالبيت لانه لا طواف بعده وطواف الواجب واختلف في المراد بالصدر الذي هو الرجوع فعندنا هو الرجوع عن افعال الحج وعند الشافعي هو الرجوع الى أهله ويتنى عليه انه لو طاف للصدر ثم اقام بمكة لشغل لم تلزمه الاعادة عندنا خلافا له والجميع قولنا لان الاضافة للاختصاص وهو ما باعتبار ان الصدر سبب أو شرط وكل منهما سابق على الحكم وهو بما قلنا وعلى قوله يكون متأخرا عن الحكم والفراغ عن الافعال يسمى صدورا ورجوعا عنها الى الحالة التي كانت من قبل ولم يبين وقته وله وقتان وقت الحواز وقت الاستحباب والاول اوله بعد طواف الزيارة اذا كان على عزم السفر حتى لو طاف كذلك ثم اطل الاقامة بمكة وله سنة ولم ينو الاقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه واما آخره فليس بموقت مادام مقيما حتى لو اقام عاملا ينوي الاقامة فله ان يطوف ويقع اداءه والثاني ان يوقعه عند اعادة السفر حتى روى عن أبي حنيفة انه لو طافه ثم اقام الى العشاء فاحب الى ان يطوف طوافا آخر ليكون توديع البيت آخر مودعه كذا في المحيط ولم يشترط المصنف له نية معينة فأوداه لو طاف بعد ما حل النفر ونوى التطوع اجزأه عن الصدر كما لو طاف بنية التطوع في أيام النحر وقع عن الفرض وأوداه ببيان صفة انه لو نفر ولم يطف يجب عليه ان يرجع فيطوفه لكن قالوا ما لم يجاوزا المواقيت فان جاوزها لم يجب الرجوع عينا بل اما ان يمضي وعليه دم واما ان يرجع فيرجع باحرام جديد لان الميقات لا يجاوز بلا احرام فيحرم بعمرة فاذا رجع ابتداء بطواف العمرة ثم يطوف للصدر ولا شئ عليه لتأخيرها وقالوا الاولى ان لا يرجع ويريق دما لانه أنفع للغفراء وأيسر عليه لما فيه من دفع ضرر التزام الاحرام ومشقة الطريق والدليل على وجوبه من السنة احاديث اصرحها ما في صحيح مسلم كانوا ينصرفون في كل وجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينصرفن احد حتى يكون آخر عهده بالبيت واراد باهل مكة من اتخذ مكة أو داخل المواقيت دارا فلا طواف صدر على من كان داخل المواقيت وكذا الآفاق الذي اتخذ مكة دارا ثم بداله الخروج وقيد في البداة بان ينوي الاقامة بها قبل ان يحل النفر الاول واما ان نواه بعده لا يسقط عنه في قول أبي حنيفة خلافا لابي يوسف اه والظاهر الاطلاق وحكي الخلاف في الجمع بين أبي يوسف ومحمد والمراد بالنفر الاول الرجوع الى مكة في اليوم الثالث من أيام النحر وكذا لا طواف صدر على مكى اذا اراد الخروج منها وقيد بالمحرم بالجمع باعتبار ان الكلام فيه لان المعتمر ليس عليه طواف الصدر وقيد بكونه أدرك الحج فان فات الحج ليس عليه طواف الصدر لان العود مستحق عليه ولانه كالمعتمر وأشار الى انه لا سعي عليه ولا رمل في هذا الطواف لعدم ذكرهما ولم يستثن الحائض والنفساء مع اهل مكة في سقوطه عنهم لما سيصرح به في باب التمتع ولما علم ان واجبات الحج تسقط بالعدو وقد صرح فاضلنا في فتاواه بسقوط طواف الصدر بالعدو والمحيض والنفساء عذر ولهذا قال في المحيط لو طهرت الحائض قبل ان تخرج من مكة يلزمها طواف الصدر وان جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر وطهرت فليس عليها العود وكذا لو انقطع دمها فلم تغتسل ولم يذهب وقت الصلاة حتى خرجت من مكة لم يلزمها العود لانه لم يثبت لها احكام الطاهرات وقت الطواف وان خرجت وهي حائض ثم اغتسلت ثم رجعت الى مكة قبل ان تجاوز المواقيت فعليها الطواف وان

وكذا قول شارح الباب لانها حين خرجت من العمران صارت مسافرة بدليل جواز القصر فلا يلزمها العود ولا الدم اه

(قوله والمجاورة بها مكرهة) قال في النهر ويقول له قال الخائفون المحتاطون من العلماء كما في الاحياء قال ولا يظن ان كراهة القيام تنافس فضل البقرة لان هذه الكراهة علتها ضعف الحلق وقصورهم عن القيام بحق الموضع قال في الفتح وعلى هذا فيجب كون الجوار في المدينة المشرفة كذلك يعني مكرهة عندنا فان تضاعف السيئات وتعاظمها ان فقد فيها فتحخافة السامة وقلة الادب المفضي الى الاخلال بوجوب التوقير والاحلال قائم (قوله ولم يذكر المصنف الخ) قال في النهر لم يذكر تقبيل العتبة قبل الشرب كما في الفتح والاستقاء بنفسه ولا رجوع القهقري كما في الجمع لما قيل من انه لم يثبت شيء من ذلك من فعله عليه الصلاة والسلام وأما الالتزام والنسب فجاء فيه ما حدينان ضعيفان اه وما ذكره من انه عليه السلام لم يثبت عنه الاستقاء بنفسه لما في الفتح عن الطبقات مرسلاته صلى الله تعالى عليه وسلم لما أفاض نزع بالدولم بنزع معه أحد فشرب ثم أفرغ باقي الدلو في البئر وقال لو ان تغلبكم الناس على سقائكم لم ينزع منها أحد غيري وجمع في الفتح بين هذا وبين ما في حديث جابر انهم نزعوا له بان هذا كان عقب طواف الوداع وذلك عقب طواف الافاضة وتمايمه فيه على ان قوله لو لان تغلبكم الناس الخ يكفي في اثبات المقصود ويدل على ان تركه له ٣٧٨ كان لذلك العذر ان لم يثبت نزع عليه الصلاة والسلام بنفسه (قوله في

خسة عشر موضعا) قال في الشرنبلالية ورايت نظما للشيخ العلامة عبد الملك بن جمال الدين منلازاده العصامي ذكر فيه المواطن للدعاة في مكة المشرفة وعين فيه ثم اشرب من زمزم والتمزم الملتزم وتشبث بالاستار والتصق بالجدار

ساعاتها زيادة على ما في رسالة المحسن البصري رحمه الله طبق ما صرح به الشيخ العلامة أبو بكر ابن الحسن النقاش في

جاوزت فلا تعود الا باحرام جديد وأشار بطواف الصدر الى الرجوع الى أهله وعدم المجاورة بمكة ولهذا قال في الجمع بعده ثم يعود الى أهله والمجاورة بها مكرهة يعني عند أي حنيقة وعندهما لا تذكره لقوله تعالى ان طهرا يتي للطائفين والعاكفين والركع السجود والمجاورة هي العكوف وله ان المجاورة في العادة تفضي الى الاخلال باجلال بيت الله لكثرة المشاهدة والعكوف في الآية بمعنى اللبس دون المجاورة وقد قرر في فتح القدير فيها كلاما حسنا فراجع (قوله ثم اشرب من زمزم والتمزم) وتشبث بالاستار والتصق بالجدار بيان للمستحب وقدم الشرب من ماء زمزم على غيره لان المختار تقدمه كما ذكره الشارح واختار في فتح القدير تأخيرها عن التزام الملتزم وتقبيل العتبة وكيفية ان يأتي زمزم فيستقي بنفسه الماء ويشربه مستقبلا القبلة ويتضع منه ويتنفس مرات ويرفع بصره في كل مرة وينظر الى البيت ويمسح به وجهه ورأسه وجسده ويصب عليه ان تيسر والملتزم ما بين الركن والباب كما رواه البيهقي حديثا مرفوعا والتشبث التعلق والمراد بالاستار استار الكعبة ان كانت قريبة بحيث ينالها والوضع يديه فوق رأسه وبطنين على الجدار قائمتين ويجهت في اخراج الدمع من عينه ولم يذكر المصنف انه يعني القهقري وذكره في الجمع لكن يفعله على وجه لا يحصل منه صدم أو وطء لا حد وهو باك متحسر على فراق البيت الشريف وبصره ملاحظ له حتى يخرج من المسجد وفي رسالة المحسن البصري التي أرسلها الى أهل مكة ان الدعاء هناك يستجاب في خمسة عشر موضعا في الطواف وعند الملتزم وتحت الميزاب وفي البيت وعند زمزم وخلف

مناسكه فكانت خمسة عشر موضعا قال قد ذكر النقاش في المناسك * وهو لم يدرى عمدة للناسك * المقام

ان الدعاء في خمسة وعشرة * بمكة يقبل ممن ذكره وهي المطاف مطلقا والملتزم * بنصف ليل فهو شرط ملتزم وداخل البيت بوقت العصر * بين يدي جذعته فاستقر وتحت ميزاب له وقت السحر * وهكذا خلف المقام المفخر وعند بئر زمزم شرب الفحول * أذا دنت شمس النهار للافول ثم الصفا ومروة والمسعى * بوقت عصر فهو قيد برعي كذا في في ليلة البدر اذا * تنصف الليل فخذ ما يجتدي ثم لدى الجمار والمزدلفة * عند طلوع الشمس ثم عرفه بموقعه عند غروب الشمس قل * ثم لدى السدرة طهرا وكل وقد روي هذا الوقوف طرا * من غير تقييد بما قد روي بصر العلوم المحسن البصري عن * خير الوري ذاتا وصفوا سنن صلى عليه الله ثم سلا * وآله والعقب ما غيبها اه قلت ولا يخفى ان الجمار ثلاثة وانه ليس في كلام المحسن ذكر السدرة فيها تبلغ ستة عشر موضعا فتنبه له اه ما في الشرنبلالية قلت في عذجرة العقبة من تلك الاماكن نظر لما مر من انه لا وقوف ولا دعاء عندهما والظاهر ان الراجل لم يعتبرها فذكرها لها السدرة ولعله صح نقلا عنده عن المحسن فنسبها اليه وسقطت من كلام المؤلف تبعا لفتح أو عذرا جرة العقبة بناء على ما قدمناه عن الفتح في محله من انه قيل انه يقول اللهم اجعل حجى مبرورا وسعي مشكورا واذني مغفورا فليست امل هذا وقد نظم في النهر الاماكن بقوله

دله البراي استحباب بكعة * وملتزم والموقف كذا المحرر طواف وسعي مرونين وزنم * مقام وميزاب جدارك تشتر
ومراده بالموقفين عرفته والمزلفة وبالمرونين الصفوا والمروة تغليباً وما ذكره بناء على عد الجمار ثلاثاً لكن نقص فمأذ كره المؤلف
منى وذكر بدله المحرر ولم يذكر أيضاً عند رؤية البدر والسدر وقد زاد في الدر المختار عن الباب هذه الثلاثة مع موضعين آخرين في
محرو عند الركن الثاني ونظمت هذه الخمسة الحاقاً بالماني النهر بقولي ورؤية يدت ثم حجر وسدر * وركن يمان مع منى ليلة القمر
وقولي ليلة القمر تابع فيه قوله في الدر ليلة البدر ومثله ما مر في الارحوزة ٢٧٩ والظاهر ان المراد بها ليلة الثالث عشر لان

الحاج لا يمكث في منى

بعد هاتامل

فصل (قوله فان

حقيقة السقوط الخ) كان

هذا وجه قوله في النهر

وعبارة أصله أي الوافي

ولم يطف للقدم من لم

يدخل مكة ووقف بعرفة

فصل (ومن لم يدخل

مكة ووقف بعرفة سقط

عنه طواف القدوم ومن

وقف بعرفة ساعة من

الزوال الى فجر الفجر فقد

تم حجه ولو جاهلاً أو غافاً

أو غمى عليه ولو اهل

عنه رفيقه بأغمائه صح

أولى كما لا يخفى اهـ

ويحتمل ان المراد بوجه

الاولوية ان عبارة المصنف

تشعر بعدم الكراهة

حيث عبر بالسقوط

بخلاف عبارة الوافي تامل

(قوله اما لانه الخ) بيان

لوجه سقوطه والتعليل

الاول مذكور في الهداية

والثاني في التبيين قال

في النهر وفي كل منهما

المقام وعلى الصفوا على المروة وفي السعي وفي عرفات وفي مزدلفة وفي منى وعند الجمرات الثلاث وزاد
غيره وعند رؤية البيت وفي الحطيم لكن الثاني هو تحت الميزاب فهو ستة عشر موضعاً (فصل)
(قوله ومن لم يدخل مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم) مجاز عن عدم سنينته في حقه فان
حقيقة السقوط لا تكون الا في اللازم اما لانه ما شرع الا في ابتداء الافعال فلا يكون سنة عند التأخر
ولا شيء عليه بتركه لانه سنة واما لان طواف الزيارة أغنى عنه كالقصر يغني عن تحية المسجد ولذا لم
يكن للعمرة طواف قدوم لان طوافها أغنى عنه قيد بطواف القدوم لان القارن اذا لم يدخل مكة
ووقف بعرفة فانه صار رافضاً لعمرة فليزمه دم لرفضها وقضاؤها كما سيأتي في آخر القرآن (قوله)
ومن وقف بعرفة ساعة من الزوال الى فجر الفجر فقد تم حجه ولو جاهلاً أو غافاً أو غمى عليه لانه عليه
السلام وقف بعد الزوال وقال من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج فكان فعله بياناً لاول وقته وقوله
بياناً لآخره والمراد بالساعة العرفية وهو اليسير من الزمان وهو الحمل عند اطلاق الفقهاء
لا الساعة عند النجومين كما بيناه في المحيض والمراد بتمام الحج بالوقوف في الحديث وعبارتهم الامن
من البطلان لاحقيقته اذ بقي الركن الثاني وهو الطواف وأفاد ان النية ليست بشرط لصحة الوقوف
وقيد به لان الطواف لا بد له من النية حتى لو طاف هارباً من عدو ولا يصح والفرق بينهما ان الطواف
عبادة مقصودة ولهذا يتنفل به فلا بد من اشتراط أصل النية وان كان غير محتاج الى تعيينه حتى ان
الحرم لو طاف يوم النحر ونوى به النذر يجزيه عن طواف الزيارة لا عما وجب عليه واما الوقوف فليس
بعبادة مقصودة ولهذا لا يتنفل به فوجود النية في أصل العبادة وهو الاحرام يغني عن اشتراطه في
الوقوف مع ان الوقوف أعظم الركنين لكن باعتبار الامن على البطلان عند فعله لامن كل وجهه
(قوله ولو اهل عنه رفيقه بأغمائه جاز) أي أحرم أطلقه فشملاً ما اذا كان أمره بان يحرم عنه عند محزه
أولاً والاول متفق عليه وفي الثاني خلاف أبي يوسف ومحمد بناء على ان المرافقة أمر به دلالة عند المحرر
عند أبي حنيفة وعندهما انما تراد المرافقة لا السفر لا غير ويتفرع على ثبوت الاذن دلالة مسائل
ذكرها في جامع الفصولين منها مسألة الحج ومنها ذبح شاة قصاب شاة الذبح لا ضمان عليه لالو
لم يشدها ومنها ذبح أضحية غيره في أيامها بلا اذنه ذكرها في أكثر الكتب مطلقة وقيدت في بعضها بما
اذا أضجعهما للذبح ومنها وضع القدر على كانون وفيه اللحم ووضع الخطب تحتها فوق النار رجل
وطبخ لا ضمان عليه ومنها جعل بره في دورق وربط الحمار فساقه رجل حتى طحنه ومنها سقط جل في
الطريق فحمل بلا اذن ربه فتلفت الدابة ومنها رفع جرة نفسه فاعانها آخر على الرفع فانكسرت ومنها
مزارع زرع الارض بذر بها ولم ينس حتى سقاها ربه بلا أمره والخارج بينهما لانه لما هيئت للسقي

نظر اما الاول فنقوض بالاربع قبل الظهر والجواب انها في قوة الواجب ولا يخفى ضعفه واما الثاني فلان مقتضاه انه لا كراهة
عليه في ذلك وهو ممنوع بل هو مسمى كما قال بعضهم نعم لادم عليه (قوله والمراد بتمام الحج) المراد مبتدأ وقوله بتمام الحج متعلق
به وقوله بالوقوف متعلق بتمام وقوله في الحديث حال من تمام الحج وقوله وعبارتهم بالحجر عطفاً على الحديث وقوله الامن بالرفع
خبر المبتدأ (قوله والفرق بينهما ان الطواف الخ) قال في النهر يرد عليه القراءة في الصلاة فانها عبادة مستقلة بدليل انه يتنفل
بها مع انه لا يشترط لها النية وهذا ما أره لاحد لم يظهر لي عنه جواب اهـ وتعقب بانها ليست عبادة مستقلة لما ذكره القهستاني

في الاحتكاك من ان النذر بها لا يصح . عللا بانها فرضت تبعا للصلاة لا لعينها (قوله ولم أره صريحا) قال الرمي اطلاقهم يدل عليه . وفي النهر ظاهرا في الفتح أي من قوله إلا في قريبا عن علم قصده يفيد انه لا بد من العلم بقصده فان لم يعلم ينبغي أن لا يجوز له الاحرام بها بل اما بالعمرة أو الحج فان ضاق وقت الحج بان غاب على الظن ان دخول مكة من الميقات ليلة الوقوف مثلا تعين الاحرام بالحج منه والابان دخلا في أثناء ٣٨٠ السنة فبالعمرة لان الاعانة انما تكون بما ينفع لا بغيره وعلى هذا فينبغي انه

لو أحرم بالعمرة والوقت للحج أن لا يصح وهذا فقه حسن لم أر من أفصح به اه ويرد عليه وعلى المؤلف ما في الشرع لالة ان المسافر من بلاد بعيدة ولم يكن حج الفرض كيف يصح أن يحرم عنه بعمرة وليست واجبة عليه وقد عتد الاغناء ولا يحصل احرام عنه بالحج فيفوت مقصده ظاهرا فليتأمل اه (قوله وقد سبقتم النية منه) وتعام كلامه فهو كن نوى الصلاة في ابتدائها ثم أدى الافعال ساهيا لا يدري ما يفعل حيث يجزئه لسبق النية اه قال في الفتح ويشكل عليه اشتراط النية لبعض أركان هذه العبادة وهو الطواف بخلاف سائر أركان الصلاة ولم يوجد منه هذه النية اه قال في النهر وأقول ما علل به نحر الاسلام مبني على عدم اشتراط النية للطواف أصلا وان نية الاحرام

والترتبة صار مستعينا بكل من قام به دلالة وكذا الوساها أجنبي والمسئلة بحالها ومنها ما أحضر فعلة لهدم دار فهدم آخر بلا اذن لا يضمن استحسانا والاصل في جنسها ان كل عمل لا يتفاوت فيه الناس تثبت الاستعانة فيه بكل أحد دلالة وكل عمل يتفاوت فيه الناس لا تثبت الاستعانة فيه بكل أحد كما لو ذبح شاة وعاقها السخ فسلحها رجل بلا اذنه ضمن اه وقد قلنا ان الاحرام هو النية مع التلبية فاذا نوى الرفيق ولي صار المغنى عليه محرما لا الرفيق ولذا يجوز للرفيق بعده أن يحرم عن نفسه ويصح منه عن المغنى عليه ولو أحرم عن نفسه وعن رفيقه وار تكب محظورا حرامه لزمه جزاء واحد بخلاف القارن يلزمه جزاء أن لانه محرم باحرامين وشمل ما اذا أحرم عنه بحجة أو عمرة أو بهما من الميقات أو بمكة ولم أره صريحا والمراد بالرفيق واحد من أهل القافلة سواء كان مخالطه أو لا كما قالوا فيما اذا خاف عطش رفيقه في التيمم انه الواحد من القافلة كما صرح به المحمدا في السراج الوهاج فحينئذ ذكر الرفيق في عبارتهم هنا لبيان الواقع لكن ذكر في المحيط انه لو أحرم عنه غير رفيقه على قول أي حنيفة قيل يجوز وقيل لا يجوز ولم يرجح ورجح في فتح القدير الجواز لان هذا من باب الاعانة لا الولاية ودلالة الاعانة قائمة عند كل من علم قصده رفيقا كان أولا وأصله ان الاحرام شرط عندنا اتفاقا كالموضوء وستر العورة وان كان له شبه بالركن فجازت النيابة فيه بعد وجود نية العبادة منه عند خروجه من بلده وانما اختلفوا في هذه المسئلة بناء على ان المرافقة تكون أمرا به دلالة عند العجز أولا اه ويرجحه أيضا ان المسائل التي ذكرنا ان الاذن ثابت فيها دلالة لم تختص بواحد معين بل الناس كلهم فيها على السواء وأشار الى انه لو استمر مغنى عليه الى وقت اداء الافعال فأدى عنه رفيقه فانه يجوز وان لم يشهده المشاهد ولم يطف به وصححه صاحب المبسوط لان هذه العبادة مما تجزئ فيها النيابة عند العجز كما في استنابة الزمن غير انه ان أفاق قبل الافعال تبين ان عجزه كان في الاحرام فقط فصحت النيابة فيه ثم يجري هو على موجب وان لم يبق تحقق عجزه عن الكل غير انه لا يلزم الرفيق بفعل المحذور شيء بخلاف النائب في الحج عن الميت لانه يتوقع افاقته في كل ساعة فنقلنا الاحرام اليه بخلاف الميت وقيد بكونه أغنى عليه قبل الاحرام اذ لو أغنى عليه بعد الاحرام فلا بد من ان يشهده الرفيق المناسك عند أصحابنا جميعا على ما ذكره منفر الاسلام لانه هو الفاعل وقد سبقتم النية منه ويشترط نيته الطواف اذا جملوه كما يشترط نيته وقيدنا بالاغناء لان المريض الذي لا يستطيع الطواف اذا طاف به رفيقه وهو نائب ان كان بأمره جاز لان فعل المأمور كفعل الأمر والا فلا كذا في المحيط فظهر أن النائب يشترط صريح الاذن منه بخلاف المغنى عليه وانه يشترط نية المحامل للطواف ان كان المحمول مغنى عليه حتى لو جملوه وطاف به طالب الغريم لم يجزه بخلاف النائب لا يشترط نية المحامل له

مغنية عنه يفصح عن ذلك ما في البدائع ذكر القدوري في شرح مختصر الكرخي ان الطواف لا يصح من غير الطواف نية الطواف عند الطواف وأشار القاضي في شرح مختصر الطحاوي الى ان نية الطواف ليست بشرط أصلا وان نية الحج عند الاحرام كافية ولا يحتاج الى نية مفردة كما في سائر أفعال الصلاة نعم في حكاية الاجماع مؤاخذا لا تخفى وعلى هذا تفرع ما في المحيط لو طاف بنائم ان كان بأمره جاز لا بغير أمره ولا يشترط نية المحامل الطواف لان نية الاحرام كافية وقد غفل عن هذا في البحر فزعم ان ما في المحيط فيه بحث لان ما فيه مبني على عدم اشتراط النية فلا يصح أن يعترض عليه بالقول المقابل اه والظاهر ان ما سياتي عن

الاسيحي يفرغ على ذلك أيضا نامل (قوله ودل كلامه الخ) قال في النهر لم أر ما لوجن فاحرم عنه وليه أو رقيقته وشهده للمشاهد كلها هل يصح ويسقط عنه حجة الاسلام أم لا ثم رأيت في الفتح نقل عن المشتق عن محمد أحم وهو صحيح ثم أصابه عنه فقضى به أصحابه المناسك ووقفوا به فكث كذلك سنين ثم أفاق أجزاء ذلك عن حجة الاسلام اه وهذا ربما يؤمن إلى الجواز فتدبر اه ولا تنس ما قدمناه قبيل المواقيت فإنه صريح في ذلك (قوله ولما كان كشف وجهها خفيا الخ) قال الرمي هذا جواب عما اعترض الزبلي وتبعه العيني من أن قوله تكشف وجهها تكرار ولو اقتصر على قوله ٣٨١ غير أنها لا تكشف رأسها كان أولى

(قوله لم يتوهم هنامن عبارته اختصاصها الخ) قال في النهر لا ينبغي أن ذكره على طريق الاستثناء بوجه الاختصاص وكان يمكنه للتخصيص على الخفاء أن يقول كما قال في الهداية غير أنها لا تكشف رأسها وتكشف وجهها (قوله والمسرد والمرأة كالرجل غير أنها تكشف وجهها لا رأسها ولا تلبس جهرًا ولا ترمي بين الملبين ولا تسمى بين الملبين ولا تعلق رأسها ولكن تقصر وتلبس الخيط

للطواف لأن نية الإحرام منه كافية كما صرح به في المحيط وفيه بحث فإن الطواف لا بد له من أصل النية ولا يكفي نية الإحرام اه كما قدمناه فينبغي أنه لا بد من نية الحامل في المسئلتين اللهم إلا أن يقال إن نية الإحرام لا تكفي للطواف عند القدرة عليها وأما النائم فلا قدرة له عليها وذكر في المحيط أن استئجار المريض من يحمله ويطوف به صحيح وله الأجرة إذا طاف به وإن المريض الذي لا يستطيع الرمي توضع المحصة في كفه ليرمي به أو يرمى عنه غيره بأمره ودل كلامه أن للاب أن يحرم عن ولده الصغير والمجنون ويقضى المناسك كلها بالاولى ولو ترك رمي الحمار أو الوقوف بالمزدلفة لا يلزمه شيء كذا في المحيط وذكر الاسيحي ومن طيف به محمولًا أجزاء ذلك الطواف عن الحامل والمحمول جميعا وسواء نوى الحامل الطواف عن نفسه وعن المحمول أو لم ينو أو كان للحامل طواف العمرة وللمحمول طواف الحج أو للحامل طواف الحج وللمحمول طواف العمرة أو يكون الحامل ليس بمحرم والمحمول عما أوجبه إهرامه وإن طيف به لغرض طواف العمرة أو الزيارة وجب عليه الإعادة أو الأدم اه (قوله والمرأة كالرجل غير أنها تكشف وجهها لا رأسها ولا تلبس جهرًا ولا ترمي بين الملبين ولا تعلق رأسها ولكن تقصر وتلبس الخيط) لأن أوامر الشرع عامة جيع المكافين ما لم يقيم دليل على الخصوص وانما لا تكشف رأسها لأنه عورة بخلاف وجهها فاشتركا في كشف الوجه وانفردت بتغطية الرأس ولما كان كشف وجهها خفيا لأن المتبادر إلى الفهم أنها لا تكشفه لما أنه محل القسمة نص عليه وإن كانا سواء فيه ولما قدم في باب الإحرام أن الرجل يكشف وجهه ورأسه لم يتوهم هنامن عبارته اختصاصها بكشف الوجه والمراد بكشف الوجه عدم مماسة شيء له فلذا يكره لها أن تلبس البرقع لأن ذلك يماس وجهها كذا في المبسوط ولو أرخت شيئا على وجهها وجافته لا بأس به كذا ذكر الاسيحي لكن في فتح القدير أنه يستحب وقدها ولو لذلك أعوادا كالقبة توضع على الوجه وتستدل من فوقها الثوب وفي فتاوى قاضيخان ودلت المسئلة على أنها لا تكشف وجهها للأجانب من غير ضرورة اه وهو يدل على أن هذا الإرخاء عند الامكان ووجود الأجانب واجب عليهم أن كان المراد لا يحل أن تكشف فمحتمل الاستحباب عند عدمهم وعلى أنه عند عدم الامكان فالواجب على الأجانب غض البصر لكن قال النووي في شرح مسلم قبيل كتاب السلام في قوله سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نظر الفجأة فأمرني أن أصرف بصري قال العلماء وفي هذا حجة أنه لا يجب على المرأة أن تستتر وجهها في طريقها وانما ذلك سنة مستحبة لها ويجب على الرجال غض البصر عنها لا لغرض شرعي اه وظاهره نقل الإجماع فيكون معنى ما في الفتاوى

يكشف الوجه الخ) لو عطفه بأول كان جوابا آخر أحسن من الأول نامل (قوله وهو يدل على أن هذا الخ) الضمير راجع إلى ما في الفتاوى وقوله أن كان المراد شرط جوابه محذوف دل عليه ما قبله أي أن كان المراد بقوله لا تكشف لا يحل فهو

يدل على أن الإرخاء الخ وقوله فمحتمل الاستحباب أي الواقع في كلام الفتح تفرع على ما قبله ويجوز جعله جواب الشرط والاول أظهر وقوله أو على أنه أي الشأن عطف على قوله على أن هذا الظرف متعلق بالواجب وهو مبتدأ والفاء فيه زائدة وغض خبره والحجة خبران الثانية والمعنى أنه يدل أن كان المراد منه لا يحل على أن الإرخاء واجب عليها أن أمكنها والا فالواجب على الأجانب الغض (قوله وظاهره نقل الإجماع) قال في النهر ممنوع بل المراد علماء مذهبه وقول الفتاوى لا تكشف أي لا يحل اه فليأمل ثم يؤيد أن المراد عدم الحل ما في الذخيرة حيث قال وفي الأصل المرأة المحرمة ترخي على وجهها بخرقة وتجافي عن وجهها قالوا هذه المسئلة دليل على أن المرأة منهية عن اظهار وجهها للرجال من غير ضرورة لأنها منهية عن تغطية الوجه لاجل الفسك

(قوله وقد يقال) قال في النهر المعتبر في الاحرام انما هو نية النسك ولا خفاء ان قصد مكة لا يستلزمه اه وفيه نظر فان من قصد مكة من البلاد النائية في أيام الحج ٢٨٢ لا يقصدها عادة الا للنسك (قوله ثم المصنف الخ) قال في النهر فصا حرم ما سواها ساقها

أولا كما في رواية الجامع وفي الاصل ويسوقه ويتوجه معه قال فخر الاسلام هذا أعني ذكر السوق أمر اتفاق انما الشرط أن يلحقه ولا يخفى بعده هذا التأويل ولذا لم يلتفت اليه من أثبت الخلاف وبهذا التقرير علمت ان قوله في الفتح في قول الهداية فان أدركها

ومن قلب بدنة تطوع أو نذر أو جزاء صيد أو نحوه فتوجه معها يريد الحج فقد أحرم فان بعث بها ثم توجه اليها لا يصير محرما حتى يلحقها الا في بدنة المتعة

وساقها أو أدركها رددين السوق وعدمه لا خلاف الرواية ثم ذكر ما مر عن الاصل قال وهو أمر اتفاق فيه مؤاخذة ظاهرة اذ كونه أمر اتفاقا يرفع الخلاف الذي حكاه أولا (قوله وقد يقال لا يحتاج اليه الخ) قال في النهر هذا هو ظاهر اذ ليس موضوع عبارة الجامع ان غيره ساق بل لو لم يسقها أحد بعد ما لحقها صار محرما على رواية

لا ينبغي كشفها وانما لا تجهر بالتلبية لما ان صوتها يؤدي الى الفتنة على الصحيح أو عورة على ما قيل كما حققناه في شروط الصلاة وانما لا الرمل ولا يسعى لها لما أنه يخل بالستر أولان أصل المشروعية لاظهار الجلد وهو للرجال وأشار الى انها لا تضطرب لانه سنة الرمل وانما لا تحلق لكونه مثله كحلق اللحية وأطلق في التقصير فأفاد انها كالرجل فيه خلافا لما قيل انه لا يتقدر في حقها باربع بخلاف الرجل وانما تلبس الخيط لما انها عورة وأشار بعدم الرمل الى انها لا تستلم الحجر اذا كان هناك جمع لانها ممنوعة عن مماسة الرجال بخلاف ما اذا لم يكن لعدم المانع وأشار بانس المحيط الى لبس الخفين والقفازين وما ذكره الشارح من انها لا تحج الا بمجرد بخلاف الرجل ليس مما نحن فيه لان هذا لا يختص بالحج بل هو حكم كل سفر ومن انها تترك طواف الصدر بعذر الحيض فليس منه أيضا لان الحيض غير ممكن من الرجل حتى تخالفه في أحكامه وكذا ما ذكره الاسدي بجاني من انه لا يجب عليها تأخير طواف الزيارة عن أيام النحر لاجل الحيض والنفاس شيئا ولو اوالا تخفى المشكل في جميع ما ذكرنا كالرأه احتياطا ولا يخلو بأمره ولا برحس لانه يحتمل أن يكون ذكرا ويحتمل أن يكون أنثى (قوله) ومن قلب بدنة تطوع أو نذر أو جزاء صيد أو نحوه فتوجه معها يريد الحج فقد أحرم بيان لما يقوم مقام التلبية لان المقصود من التلبية اظهار الاجابة للدعوة وهو حاصل بتقليد الهدى قصد كونه محرما بثلاثة التقليد والتوجه وارادة النسك فأفاد ان التقليد وحده لا يكفي وكذا أخواه وكذا التقيد وساق ولم ينو لا يكون محرما فساد كره الاسدي بجاني من انه لو قلدها وساقها قصد الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام أو لم ينو بخالف لما عليه العامة فلا يعول عليه كذا في فتح القدير وقد يقال ان قصد مكة منه نية فلا يحتاج معه الى نية أخرى فلا محالة لفته منه لما عليه العامة وأراد بجزاء الصيد جزاء صيد عليه في حجة سابقة فقلده في السنة الثانية أو جزاء صيد المحرم وأدب بقوله أو نحوه الى ان هذا الحكم لا يختص بشي بل المراد انه قلب بدنة مطلقة والتقليد ان يعاقب بدنة قطعة نعل أو شراك نعل أو عروة مرادة أو نماء أو شجر أو نحو ذلك مما يكون علامة على انه هدى والمعنى بالتقليد اعادة انه عن قرب يصير جلده كذل اللحم والنعل في اليوسفة لاراقته دمه وكان في الاصل يفعل ذلك كيلا يحتاج عن الورود والسكلا ولترداد اضلت للعالم بانه هدى ودكر الشارح انه لو اشتراك جماعة في بدنة فقلدها أحدهم صاروا محرمين ان كان ذلك بأمر البقية وساروا معها (قوله فان بعث بها ثم توجه اليها لا يصير محرما حتى يلحقها الا في بدنة المتعة) لفقد أحد الشروط الثلاثة وهو السوق في الابتداء واذا أدركها اقترنت نيته بفعل ما هو من خصائصها الا في هدى هو من خصائص الحج وضعاء هو هدى المتعة والقران فانه لا يحتاج فيه الى الادراك والمتعة تشمل التمتع العرفي والقران لان المذكور في الآية انما هو التمتع بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج الى آخره فهو دليلهما فلذا اقتصر المصنف على المتعة ولما كان التمتع لا يكون قبل أشهر الحج لم يقيده بالبعث بأشهر الحج واستغنى عن تقييد النهاية ثم المصنف تبع للجامع الصغير شرط للحقوق فقط ولم يشترط السوق معه وشرطهما في المسوط والظاهر الاول لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل كذا عمل به في فتح القدير وقد يقال لا يحتاج اليه لانه يصير محرما بالحقوق وان لم يسقها أحد وهذا التعليل انما هو على قول

الجامع وليس في الفتح تعليل ما في الجامع بهذا التمازك

مسئلة مبتدأة بعدما حكى الخلاف وهي انه لو أدركها ولم يسق وساق غيره فهو كسوقه لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل من نعم يجب أن يكون هذا مفرعا على رواية الاصل

من يشترط السوق مع الحقوق وأما المصنف أنه لا بد من التوجه إلى بدنة المتعة ولا يكفي البعث (قوله وان جلالها أو أشعرها أو قلد شاة لم يكن محرما) يعني وان ساقها لأنه ليس من خصائص الخ فلم يعم مقام التلبية شي لان التجليل لدفع الأذى عنها والأشعار مكرهه عند أبي حنيفة وهو ان يطعن من الجانب الأيسر في السنام فيسيل الدم فلا يكون من النسك وعندهما وان كان حسنا فقد يفعل للعاجلة بخلاف التقليد وأنه يختص بالهدى ولذا كان التقليد أحب من التجليل لأنه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتجليل حسن للتابع ويستحب التصديق به وأما تقليد الشاة فغير متعارف وليس بسنة أيضا فلا يقوم مقامها وقد علم مما قرره المصنف أنه لا يكون محرما بمجرد النية من غير تلبية أو ما يقوم مقامها وهو المذهب وعن أبي يوسف أنه يكتب بالنية ولا خلاف ان التلبية وحدها لا تكفي بلانية (قوله والبدن من الأبل والبقر) يعني لغة وشرا قال الجوهري البدنة باقة أو بقرة وقال النووي أنه قول أكثر أهل اللغة فإذا طلب من المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كالناقة وأما حديث الرواح يوم الجمعة وعطفه البقرة على البدنة فمحمول على أنه أراد بالاعم بعض الأفراد وهو المجزور لا كل ما يصدق عليه لأنه لو كانت البدنة اسمًا للجزر فقط للزم النقل عن المعنى اللغوي وهو خلاف الأصل والحاصل ان العطف في الحديث يقتضي المغايرة بينهما ظاهرا ولزوم النقل عن المعنى اللغوي على تقديره خلاف الأصل فالظاهر عدمه فتعارضنا فرجنا ما ذهبنا إليه لما ثبت في حديث جابر كان نحر البدنة عن سبعة ففيل والبقرة فقال وهل هي الا من البدن ذكره مسلم في صحيحه وثمره الاختلاف تظهر فيما اذا التزم بدنة فان نوى شيئا فهو على ما نوى لان المنوى اذا كان من محتملات كلامه فهو كالصريح به وان لم يكن له نية فعليه بقرة أو جزور فينحرها حيث شاء في قولهما خلافا لابي يوسف وأنه يقسمه على الهدى وهو يختص بمكة اتفاقا وهما قاساه على ما اذا التزم جزورا فانه لا يختص بمكة اتفاقا كذا في المسووط والله أعلم

باب القران

هو مصدر قر من باب نصر وفعال يحيى مصدر من الثلاثي كلباس وهو الجمع بين شيئين يقال قرنت البعيرين اذا جمعت بينهما تجمل وسيأتي معناه شرعا ثم اعلم ان المحرمين أربعة مفردا لم يجز ان أحرم به مفردا أو مفردا بالعمرة ان أحرم بها في غير أشهر الحج وطاف لها كذلك حج من عامه أو لا وطاف فيها ولم يحج من عامه أو أحرم بها في أشهر الحج وطاف كذلك ولم يحج من عامه أو حج ولم يبينهما بأهله المأما صحيجا ومتمتع ان أتى أكثر أوقات العمرة في أشهر الحج بعدما أحرم بها فقط مطافا ثم حج من عامه من غير أن يلم بأهله المأما صحيجا وقارن ان أحرم بهما معا أو أدخل احرام الحج على احرام العمرة قبل أن يطوف لهما أكثر الأوقات أو أدخل احرام العمرة على احرام الحج قبل أن يطوف للقدوم ولو شوطا ولا إساءة في القسمين الأولين وهو فارز مسمى في الثالث وأما الاحرام المبهمة كان يحرم بنفسك مبهمة ثم يصرفه إلى ما شاء من حج أو عمرة أولهما والاحرام المعلق كان يحرم باحرام كاحرام زيد فليس خارجا عن الأربعة كما لا يخفى (قوله هو أفضل ثم التمتع ثم الأفراد) بيان لامرين الأول جواز الثلاثة وهو مجمع عليه الا ما ثبت في الصحيحين عن عمرو بن عثمان رضي الله عنهما أنهما كانا يريان عن التمتع وجهه العلماء على نهى التنزيه جلالا للناس على ما هو الأفضل لانهما يعتقدان بطلانه مع علمهما بالآية الشريفة وجهه على ان المراد به فسح الحج إلى العمرة ضعيف لان

وان جلالها أو أشعرها أو
قلد شاة لم يكن محرما
والبدن من الأبل والبقر
هو أفضل ثم التمتع ثم
الأفراد

باب القران

(قوله وطاف لهما كذلك)
أى في غير أشهر الحج وقوله
أوطاف فيها أى أشهر
الحج وقوله كذلك أى
في أشهر الحج (قوله في
القسمين الأولين) أى
من أقسام القارن الثلاثة

(قوله وفصل أحد التمتع) قال المرحوم الشيخ عبد الرحمن أقيدي العمادي مفتي دمشق الشام في منتهى السعي المستطاع من الزاد ما حاصله اني لما جئت اخترت ٣٨٤ التمتع لما انه افضل من الافراد واسهل من القران لما على القارن من مشقة

جميع اداءه النسكين ولما يلزمه في الجناية من الدمين ومع ذلك فلتسكتة أخرى كان التمتع بها الامثالا أخرى وهي امكان المحافظة على صيانة احرام الحج للمقتنع من الرفق والفسوق والجبدال فيرجى له أن يكون حجه مبرورا لانه مفسر بمالا رقت ولا فسوق ولا جدال فيه وانما كان التمتع اقرب الى الاحتراز عن ذلك فانه لا يحرم من الميقات الا بالعمرة فقط وانما يحرم بالحج يوم التروية من الحرم فيمكنه الاحتراز في ذنبك اليومين فيسلم حجه بخلاف المفرد والقارن يبقين محرمين بالحج أكثر من عشرة أيام وقليما يقدر الانسا على الاحتراز في مثل هذه المدة قال شيخ مشايخنا الشهاب أحمد المنيني في مناسكه وهو كلام نفيس يريد به ان القران في حذذ انه افضل من التمتع لكن قد يقرن به ما يجعله مرجوحا بالنظر الى التمتع فاذا دار الامر بين أن يحج الرجل قارنا

سباق الحديث في الصحيح يقتضى خلافه وهو ثابت بالكتاب والسنة أيضا ما الاول فقوله تعالى والله على الناس حج البيت دليل الافراد وقوله وأتوا الحج والعمرة لله دليل القران وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دليل التمتع واما الثاني فمافي الصحيحين من حديث عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فنامن أهل بعمره ومنامن أهل بجمع وعمره ومنامن أهل بالحج وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج وفي رواية لمسلم منامن أهل بالحج مفردا ومنامن قرن ومنامتق الثاني تفضيل القران ثم التمتع ثم الافراد وفضل مالك والشافعي الافراد وفضل أحد التمتع وأصله الاختلاف في حجة صلى الله عليه وسلم وقدأكثر الناس الكلام فيها وأوسعهم نفعا في ذلك الامام الطحاوي فانه تكلم في ذلك زيادة على ألف ورقة وقد قال الامام الشافعي رحمه الله تعالى ليس على شيء من الاختلاف أسير من هذا وان كان الغلط فيه قبيحا من جهة انه مباح يعني لما كانت الثلاثة مباحة لم يكن في الاختلاف تغيير حكم لكن لما كانت حجة واحدة ولم يتفقوا على نقلها كان اختلافهم قبيحا منهم فمابر حج انه عليه السلام كان قارنا ما رواه على في الصحيحين وأنس في الصحيحين بروايات كثيرة وعمران بن الحصين في صحيح مسلم وعمر بن الخطاب في صحيح البخاري وأبي داود والنسائي وحفصة في الصحيحين وأبو موسى الأشعري في الصحيحين ومابر حج انه عليه السلام كان مفردا ما ثبت في الصحيح من رواية جابر وابن عمر وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم ومابر حج انه كان متمعا ما ثبت عن ابن عمر وعائشة في الصحيحين وعن ابن عباس فيما رواه الترمذي وحسنه وعن عمران بن الحصين في الصحيحين وجميع أئمتنا بين الروايات بان سبب رواية الافراد سماع من رأى تلييته بالحج وحده ورواية التمتع سماع من سمعه يلي بالحج ورواية القران سماع من سمعه يلي بهما وهذا لانه لا مانع من افراد ذكر نسك في التلبية وعدم ذكر شيء أصلا وجهة أخرى مع نية القران فهو نظير سبب الاختلاف في تلييته عليه السلام أكانت دبرا الصلاة أو عند استوائ ناقته أو حين علا على السبده فروى كل بحسب ما سمع ومابر حج القران ان من روى الافراد روى التمتع فتناقض بخلاف من روى التمتع وهو بلغه القرآن الكريم وعرف الصحابة أعم من القران وترجع الفرد المسمى بالقران في الاصطلاح بمافي الصحيح عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوادى العقيق يقول اتاني الليلة آت من ربي عز وجل فقال صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل عمرة في حجة ولا بدله من امتثال ما أمر به في مقامه الذي هو وحى ولائمتنا رجحات كثيرة وقال النووي في شرح المذهب والصواب الذي نعتقد انه صلى الله عليه وسلم أحرم بالحج أولا مفردا ثم ادخل عليه العمرة فصارقارنا وادخل العمرة على الحج جاز على أحد القولين عندنا وعلى الاصح لا يجوز لنا وجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة وأمر به في قوله لبيك عمرة وحجة فمن روى انه كان مفردا اعتقد أول الاحرام ومن روى انه كان قارنا اعتقد آخره ومن روى انه كان متمعا أراد التمتع اللغوي وهو الانتفاع بان كفاه عن النسكين فعل واحد يؤيده انه عليه السلام لم يعتمر تلك السنة عمرة مفردة لا قبل الحج ولا بعده وقد قدمنا ان القران افضل من افراد الحج من غير عمرة بلا خلاف ولو جعلت حجة عليه السلام مفردة لزم أن لا يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل أحد ان الحج وحده افضل من القران اه

ولا يسل احرامه من الرفق والفسوق والجبدال وبين أن يحج متمعا ويسلم احرامه عنها والاولى في حقه وهذا أن يحج متمعا يسلم حجه ويكون مبرورا لانه وظيفة العمر فلم يحرم الحاج مهما أمكنه على صونه عن مثل هذه الامور لتلايضيع بهيه وماله اه (قوله ولو جهات حجه عليه السلام مفردة الخ) أي من غير ادخال العمرة عليها وهذا من كلام النووي كما

لا يخفى لا كما فهمه الرملي (قوله وتبين به بطلان ما ذكره الشارح) حيث قال بعد نقل كلام النهاية ولم ينقل فيه شيئا وانما قاله خزا واستدلالا بمواضع الاحتجاج واطلاقهم ان القرآن أفضل من الافراد برده لان ظاهره يراد به الافراد بالجمع وأيضا لو كان كما قاله لكان محمد مع الشافعي وكلهم كانوا معه لان محمد المبين ان قوله ما خلاف ذلك فيحتمل أن يكون مجمعا عليه اه وجزم في الفتح بما في النهاية (قوله وبهذا اندفع ما ذكره الشارح) قال في النهر وبه استغنى عما في الحواشي السعدية من انه يجوز أن يكون معه على هذه الرواية وأما لزوم كون الكل معه فممنوع بقوله عندى ٣٨٥ (قوله ان عطفه على يهل الخ) يعنى ان

المصنف ان عطف قوله ويقول على قوله يهل فيكون منصوبا من تمام الحد كان المراد بالقول النية لا اللفظ لانه غير شرط قال في النهر وأقول فيه نظرا هرا لانه وان أريد بالقول النفسى لا يتم لما مر من ان الارادة غير النية فالحق انه ليس من الحد في شئ اه وأنت

وهو ان يهل بالعمرة والجمع من الميقات ويقول اللهم انى أريد العمرة والجمع فيسرهما الى وتقبلهما منى ويطوف ويسعى لها ثم يرجع كما مر

خير بانه لم يقل ان المراد من القول الارادة حتى يرد عليه ذلك بل المراد منه النية نعم في جعل الشرط من تمام الحد نظره هذا شئ آخر قد سدر (قوله لان الواو لا ترتيب) كذا في بعض النسخ وفي بعضها

وبهذا تبين صحة ما في النهاية من أن محل الاختلاف بيننا وبين الشافعي انما هو ان افراد كل نسك باحرام في سنة واحدة أفضل أو الجمع بينهما باحرام واحد أفضل وانه لم يقل أحد بتفضيل الجمع وحده على القرآن وتبين به بطلان ما ذكره الشارح هنا رد على صاحب النهاية وما روى عن محمد انه قال حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل عندى من القرآن فليس بموافق لمذهب الشافعي في تفضيل الافراد فانه يفضل الافراد سواء أتى بنسكين في سفرة واحدة أو في سفرتين ومحمد انما فضل الافراد اذا اشتمل على سفرين وبهذا اندفع ما ذكره الشارح من لزوم موافقة محمد للشافعي (قوله وهو ان يهل بالعمرة والجمع من الميقات ويقول اللهم انى أريد العمرة والجمع فيسرهما الى وتقبلهما منى) أى القرآن أن يلى بالنسكين مع النية حقيقة أو حكما من غير مكة وما كان في حكمها وانما عبر بالاهلال للإشارة الى أن رفع الصوت بهما مستحب وأراد بالميقات ما ذكرنا وانما ذكره للإشارة الى أن القارن لا يكون الا آفاقيا وهو أحسن مما ذكره الشارح من انه قيد اتفاقى وانه لو أحرم بهما من دويرة أهله أو بعد الخروج قبل الميقات أو داخله فانه يكون قارنا وقلنا حقيقة أو حكما ليحل ما اذا أحرم بالعمرة ثم أحرم بالجمع قبل أن يطوف لها الاكثر أو أحرم بالجمع ثم أحرم بالعمرة قبل أن يطوف له وان كان مسيا في الثاني كما قدمناه لوجود الجمع بينهما في الاحرام حكما والمراد من قوله ويقول النية لا اللفظ ان عطفه على يهل فيكون منصوبا من تمام الحد وان رفع كان ابتداء كلام بيان السنة وان السنة للقارن التناظر بها وتقديم العمرة في الدكر مستحب لان الواو لا ترتيب ولم يشترط المصنف وقوع الاحرام في أشهر الحج أو طواف العمرة فيها كما هو شرط في التمتع لما روى عن محمد انه لو طاف لعمرة في رمضان فهو قارن ولادم عليه ان لم يطف لعمرة في أشهر الحج فتوهم بعضهم من هذه الرواية الفرق بين القرآن والتمتع فيه وليس كما توهموا فان القرآن في هذه الرواية بمعنى الجمع لا القرآن الشرعى المصطلح عليه بدليل انه نفي لازم القرآن بالمعنى الشرعى وهو لزوم الدم شكر او نفي الملازم الشرعى نفي للزوم الشرعى والحاصل ان النسك المستعقب للدم شكر هو ما تحقق فيه فعل المشروع المرتفق به الناسخ لما كان في الجاهلية وذلك بفعل العمرة في أشهر الحج فان كان مع الجمع في الاحرام قبل أكثر طواف العمرة فهو المسمى بالقرآن والافهو التمتع بالمعنى العرفي وكلاهما التمتع بالاطلاق القرآنى وعرف الصحابة وهو في الحقيقة اطلاق اللغة لمحصل الرفق به هذا كله على أصول المذهب كذا في فتح القدير (قوله ويطوف ويسعى لها ثم يرجع كما مر) يعنى يأتي بأفعال العمرة أولا من الطواف والسعى بين الصفا والمروة والرملي في الاشواط الثلاثة والسعى بين الميادين الأخضرين وصلاة ركعتي الطواف ثم

٤٩ - بحر ثاني

ليست للترتيب وهو الصواب أى ان تقديم العمرة في الذكرا اذا أحرم بهما معا وفي التلبية بعده والدعاء مستحب لا واجب لان الواو لا تقتضى الترتيب (قوله لما روى عن محمد الخ) تعليل لقوله ولم يشترط بناء على ما توهمه البعض من ان المراد من القرآن معناه الاصطلاحى وسنبيه المؤلف على رده هنا وفي باب التمتع ونبيه عليه في الفتح أيضا في الموضوعين وقال ان الحق اشتراط فعل أكثر العمرة في أشهر الحج (قوله لا القرآن الشرعى الخ) قال في شرح الباب والذى يظهر لي انه قارن بالمعنى الشرعى أيضا كما هو المتبادر من اطلاق قول محمد وغيره انه قارن وبدليل انه اذا ارتكب محظورا تعدد عليه الجزاء وغايته انه ليس عليه هدى شكر لان أداءه لم يقع على الوجه المستحسن المقرر في الشريعة من ايقاع أكثر العمرة في

الاشهر فانه من وجه في حكم من أفرد بعمرته في غير الاشهر ثم أفرد بالحلج فانه ليس بقارن اجماعا اه (قوله فيبدأ بطواف القدوم) سينص المؤلف على ان المتمتع يرمل في طوافه والظاهر ان القارن كذلك ثم رأيت في اللؤلؤ الحية قال ولا يرمل القارن والمفرد الا في طواف التحية ولا يسمى بين الصفا والمروة بعد طواف الزيارة اما المتمتع يرمل في طواف الزيارة لانه يسمى بعده بخلاف المفرد والقارن لانهم لا يسميان بعده لوجود السعي عقب طواف التحية والسنة ان يرمل في كل طواف بعده سعي اه وسأني في باب الجنائيات عن المحيط ما يشير اليه ايضا وسننبه عليه ان شاء الله تعالى وانما لا يرمل المتمتع في طواف التحية لانه لا يسن في حقه طواف التحية كما يأتي في باب نعم لوطاف للتحية وسعي ٣٨٦ ورملم بعدهما في طواف الزيارة لانهم لا يتكبران كما يأتي ايضا ثم رأيت ايضا في

الباب قال فيطوف لها أي للعمرة سبعا ويضطبع فيه ويرمل في الثلاثة الاول ثم يصلي ركعتيه ويسعى بين الصفا والمروة ثم يطوف للقدوم ويضطبع فيه ويرمل ان قدم السعي اه قال القاري في شرحه

فان طاف لهما طوافين وسعى سعيين جاز وأساء واذا رمى يوم النحر ذبح شاء أو بدنة أو سبعها

وهذا ما علمه الجمهور ولما قالوا من ان كل طواف بعده سعي والرمل فيه سنة وقد نص عليه الكرماني حيث قال يطوف طواف القدوم ويرمل فيه ايضا لانه طواف بعده سعي وكذا في خزائن الاكل وانما الرمل في طواف العمرة وطواف القدوم مفردا كان أو قارنا وأما نقله الزيلعي عن الغاية للسروجي

يأتي بأفعال الحلج كلها ثانيا فيبدأ بطواف القدوم ويسعى بعده ان شاء وهـ هذا الترتيب أعني تقديم العمرة في أفعال الحلج واجب لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحلج جعل الحلج غاية وهو شامل للقران والتمتع كما قدمناه فاذا نه لوطاف أو لا تحته وسعى لها ثم طاف لعمرة وسعى لها فطوافه الاول وسعيه يكون للعمرة ونيتة لغو ولم يذكر الحلق للعمرة لانه لا يتحلل بينهما بالحلق فلو حلق كان جنابة على الاحرامين اما على احرام الحلج فظاهر لان أو ان التحلل فيه يوم النحر واما على احرام العمرة فكذلك لان أو ان تحلل القارن يوم النحر كما صرح به الامام محمد قال الشارح ويؤيده أن المتمتع اذا ساق الهدى وفرغ من أفعال العمرة وحلق بحب عليه الدم ولا يتحلل بذلك من عمرته بل يكون جنابة على احرامها مع انه ليس محرم بالحلج فهذا أولى (قوله فان طاف لهما طوافين وسعى سعيين جاز وأساء) بأن طاف للعمرة والحلج أربعة عشر شوطا وسعى كذلك وأراد بالواو معنى ثم أو الغاء لان المسئلة مفروضة فيما اذا أتى بالسعي بعد الطوافين ولا يفهم هذا من الواو لانها لمطلق الجمع ولهذا أتى في الجامع الصغير بتم واختلغا في ثاني الطوافين في قولهم طاف طوافين فذهب صاحب الهداية والشارحون تبعوا للوسط الى انه طواف القدوم ولهذا قال في الهداية وقد أساء بتأخير سعي العمرة وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه شيء اما عندهما فظاهر لان التقديم والتأخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فتقدمه أولى والسعي بتأخيره بالاستئصال بعمل آخر لا يوجب الدم فكذلك بالاشتغال بالطواف اه وذهب صاحب غاية البيان الى أن المراد باحدهما طواف العمرة وبالاخر طواف الزيارة بأن أتى بطواف العمرة ثم اشتغل بالوقوف ثم طاف للزيارة يوم النحر ثم سعى أربعة عشر شوطا بدليل قولهم في جواب المسئلة يجزئه والجزئ عبارة عما يكون كافيا في الخروج عن عهدة الفرض ولا يحصل الاجزاء بترك الفرض والاثمان بالسنة وبدليل قولهم ان القارن يطوف طوافين ويسعى سعيين عندنا ليس المراد بهما الا طواف العمرة وطواف الزيارة (قوله واذا رمى يوم النحر ذبح شاء أو بدنة أو سبعها) لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحلج فما استيسر من الهدى والتمتع يشمل القران والعرفي والتمتع العرفي كما قدمناه قيد بالذبح بعد الرمي لان الذبح قبله لا يجوز لوجوب الترتيب ولم يقيد الذبح بالمحبة كما قيدها في ذبح المفرد لما نه واجب على القارن والمتمتع وأطلق البدنة فشملت البعير والبقرة والسبع جزء من سبعة أجزاء وانما كان مجزئا لمحدث الصحيحين عن جابر بن جهمنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنحزنا البعير عن سبعة والبقرة

من أنه اذا كان قارنا لم يرمل في طواف القدوم ان كان رمل في طواف العمرة بخلاف ما عليه الاكثر اه (قوله بدليل عن قولهم في جواب المسئلة يجزئه) قال في النهر فان قلت المراد بالاجزاء معناه اللغوي وهو لا كتفاء قلت يرد التعليل بقوله لانه أتى بما هو المستحق عليه اذ ظاهره ان المراد المعنى الاصطلاحي ولقائل أن يقول معنى قول محمد يجزئه أي ما فعله من الاثمان بالسعي الواجب عليه للعمرة وان قدم طواف الحلج عليه لان وصل سعي طواف العمرة بطوافها غير واجب وهو المعنى بقول صاحب الهداية لانه أتى بما هو المستحق عليه وهذا لان محط الفائدة ان سعيه صحيح لكنه مسيء بتقديم طواف الحلج عليه وبهذا اكتفينا مؤنة التعبير بالاجزاء فتدبر (قوله ولم يقيد الذبح بالمحبة) قال الرملي أي بقوله ان أحب وقوله كما قيدها في ذبح المفرد غفلة منه

لانه لم يقيد بها ايضاً بل قال ثم اذبح ثم اخلق أو قصر والخلق أحب (قوله وأشار بالتخير بين البدنة وسبعها الى انه دم عبادة الخ) مقتضاه انه لو كان دم جنابة لما تخير وفي أضحية الواقاية وشرحها للقهستاني كبقرة ذبحها ثلاثة عن أضحية ومتمعة وقران في الخ فإنه يصح وكذا الذبح سبعة عن تلك وعن الاحصار وجزاء الصيد أو المخلق والعقيقة والتطوع فإنه يصح في ظاهر الاصول وعن أبي يوسف الافضل أن تكون من جنس واحد فلو كانوا متفرقين وكل واحد متقرب جاز وعن أبي حنيفة انه يكره كما في النظم اه وسيد كوفي الهدى يجوز الاشتراك في بدنة كما في الاضحية بشرط ارادة الكل القرية وأن اختلفت أجناسهم من دم متمعة واحصار وجزاء صيد وغير ذلك اه (قوله والاشتراك في البقرة أفضل من الشاة) قال في الشربلالية يقيد بما اذا كانت حصته من البقرة أكثر قيمة من الشاة كما هو في منظومة ابن وهبان (قول المصنف وصام العاجز عنه) اختلف أصحابنا في تعريف حد الغنى في باب الكفارات فقال بعضهم قوت شهر فان كان عنده أقل منه جازله الصوم وقال ابن مقاتل من كان عنده قوت يوم وليلة لم يجزله الصوم ان كان الطعام الذي عنده مقدار ما هو الواجب عليه وهو موافق لما روى عن أبي حنيفة وهو رواية عن أبي يوسف انه اذا كان عنده قدر ما يشتري به ما وجب وليس له غيره لا يجزئه الصوم وقال بعضهم في العامل بسده أي الكاسب يمسك قوت يومه ويلفر بالباقي ومن لا يعمل بمسك قوت شهر على ما ذكره الكرماني وهو تفصيل حسن الا ان هذا لم يكن في ملكه عين المنصوص والا فلا يجوز له الصوم كما صرح به في الخلاصة والبدائع ولو كان عليه دين كما ذكره بعضهم وعن أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة ان كان له فضل عن مسكنه وكسونه عن الكفاف وكان ٣٨٧ الفضل مائتي درهم فصاعداً لا يجزئه

الصوم كذا في شرح
اللباب في حاشية المذني

وصام العاجز عنه ثلاثة
أيام آخرها يوم عرفة
وسبعة اذا فرغ ولو بمكة

عن المنسك الكبير
للسندي يعلم من عبارة
الظاهرية ان من كان
بمكة معسراً وبيلده
موسراً يجوز في حقه

عن سبعة وأشار بالتخير بين البدنة وسبعها الى انه دم عبادة لا دم جنابة فبأكل منه كما سيأتي وسيأتي في الاضحية انه لا بد أن يكون الكل مريد للقرية وان اختلفت جهة القرية فلو أراد أحد السبعة نجماً لاهله لا يجزئهم واستدل له بعض شارحي المصابيح بقوله صلى الله عليه وسلم أنا أغني الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه وما في المبتغي ولو بعث القارن بشمن هديين فلم يوجد بذلك بمكة الا هدي واحد فذبحه لا يتحلل عن الاحرامين ولا عن أحدهما اه محمول على هدي الاحصار لان التحلل موقوف عليه لا على ذبح دم الشكر وفي الظهيرية والخانيسه والاشتراك في البقرة أفضل من الشاة والجزور أفضل من البقرة كما في الاضحية وان كان القارن ساق الهدي مع نفسه كان أفضل (قوله وصام العاجز عنه ثلاثة أيام آخرها يوم عرفة وسبعة اذا فرغ ولو بمكة) أي صام العاجز عن الهدى لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الخ وسبعة اذا رجعتم ثلاث عشرة كاملة والعبرة لا أيام النحر في العجز والقدرة وكذا لو قدر على الهدى قبل أن يكمل الصوم لان مكان الدم مكة فاعتبر يساره واعساره بها اه (قوله والعبرة لا أيام النحر في العجز والقدرة) ذكر الشربلالي في رسالة سماها بديعة الهدى لما استيسر من الهدى وذكر ان التحلل عن الاحرام لغیر المحصر انما هو المخلق أو التقصير وللمعصر ذبح الهدى في محله وذكر أن الهدى وجب شكره على القارن والمتمتع وأنه أصل والصوم خلف عنه وان شرط بدليته تقديم الثلاثة على يوم النحر ثم حقق ان العبرة لوجود الهدى في أيام النحر وأنه لا بدلية بين الهدى والمخلق حتى يقال لوجود الهدى بعد المخلق لا يعتبر لمحصل المقصود بالخلف وهو المخلق كما وقع في عدة من المعترات اذ لا دخل للمخلق قبل وجوده فيها يبطل حكم الصوم فيلزمه ذبحه وان تحلل قبله لموجب اطلاق النص ولقول المحققين العبرة لا أيام النحر وجوداً وعدمه للهدي قال النكاح فان قدر على الهدى في خلال الثلاثة أو بعدها قبل يوم النحر لزمه الهدى وسقط الصوم لانه خلف واذا قدر على الاصل قبل تأدي المحكم بالخلف بطل الخلف اه فقد نص على ان الصوم خلف عن الهدى والهدى لا يتحلل به ولا بخلفه بل بالمخلق أو بالتقصير وهذا عين الصواب وأما قوله وان قدر على الهدى بعد المخلق قبل أن يصوم السبعة في أيام الذبح أو بعدها لم يلزمه الهدى لان التحلل قد حصل بالمخلق فوجود الاصل بعده لا ينقض الخلف اه ففقه تدافع وتقيد باطلاق الكتاب كما تقدم وذلك لانه أفاد انه يتحلل بالهدى أصلاً وبالمخلق خلفاً واذا وجد الهدى لا يبطل خلفه الذي هو المخلق على كلامه الاخير والصواب كلامه الاول ثم نقل نحوه عن المحيط وغيره ومنها ما في هذا الشرح ونازعهم بما رووه وحاصل كلامه وجوب الهدى بوجوده في أيام النحر سواء خلق أو لا وأنه لا يسقط الهدى الا بوجوده بعدها مخالفاً لما هو المنصوص عليه في كثير من المعترات أقول لا يفتني عليك ان الواجب

اتباع المنقول ووجهه ان المقصود من الذبح اباحة التحلل بالخلق أو التتصير فاذا عجز عن الذبح جعل الصوم خلفا عنه في اباحة التحلل بالخلق فاذا قدر على الذبح في أيام النحر قبل المخلق وجب الذبح لعدم حصول المقصود بالخلف فبطل الخلف كما لو وجد التيمم الماء قبل الصلاة أو ما لو قدر عليه بعد الخلق لا يبطل الصوم كما لو وجد الماء بعد الصلاة لمحصل المقصود به وهو التحلل بالخلق وحينئذ فصول الاصل الذي هو الذبح بعد تحقق المقصود الذي هو الخلق أو التتصير لا ينقض الخلف الذي هو الصوم هذا معنى ما في الفتح وغيره وليس في كلام الفتح ولا في غيره جعل المخلق خلفا عن الذبح وقوله لم يسم العبرة لا أيام النحر يعني قبل حصول المقصود فافهم (قوله ويدل على انه لو صام في وقته) انظر ما هذه الدلالة وما وجهها وليس هذا في الفتح بل الذي فيه ولو صام الخ (قوله بيان للافضل) قال في النهر وأما بقوله آخرها يوم عرفه ان صومها بعده لا يجوز في النحر فسمه نظر اه وأجب عنه بان قوله بيان للافضل راجع الى تأخير الصوم الى يوم عرفه ٣٨٨ لا الى كونه قبل أيام النحر اه قات والذي يظهر ان هذا لم يخف على صاحب

النهر حتى يجاب عن نظر به لان عبارة المؤلف صريحة في ذلك ولعل مراده ان المناسب جعل كلام المصنف على بيان ما هو الاهم وهو عدم جواز التأخير ويكون حينئذ فيه إشارة الى ما هو الأفضل لا على بيان

فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم

الافضل وترك الاهم كما فعل المؤلف تأمل لادن لا يخفى ان قول المصنف الآتي فان لم يصم الثلاثة الى يوم النحر تعين الدم صريح في بيان عدم جواز التأخير فلذا جعل المؤلف قول المصنف هنا آخرها يوم عرفه بيانا للافضل

صوم الثلاثة أيام أو بعدما أكمل قبل أن يخلق ويحل وهو في أيام الذبح بطل صومه ولا يحل الا بالهدى ولو وجد الهدى بعدما خلق وحل قبل أن يصوم السبعة صح صومه ولا يجب عليه ذبح الهدى ولو صام ثلاثة أيام ولم يخلق ولم يحل حتى مضت أيام الذبح ثم وجد الهدى فصومه ماض ولا شيء عليه كذا ذكر الاسيحياني ويدل على انه لو صام في وقته مع وجود الهدى ينظر فان بقي الى يوم النحر لم يجزه للقدرة على الاصل وان هلك قبل الذبح جاز للعجز عن الاصل فكان المعتبر وقت التحلل كذا في فتح القدير وقوله آخرها يوم عرفه بيان للافضل والافوقه وقت الحج بعد الاحرام بالعمرة لان المراد بالحج في الآية وقته لان نفسه لا يصلح طرفا وانما كان الافضل للتأخير لان الصوم بدل عن الهدى فيستحب تأخيرها الى آخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل كذا في الهداية وأشار بقوله اذا فرغ الى ان المراد بالرجوع في الآية الفراغ من أعمال الحج مجازا اذا الفراغ سبب للرجوع الى أهله وقد عمل الشافعي بالحقيقة فلم يجوز صومها بأكثرو يشهد له حديث البخاري مرفوعا وسبعة اذار جمعتم الى أهليكم وانما عدل أئمتنا عن الحقيقة الى المجاز لفرع مجمع عليه وهو انه لو لم يكن له وطن أصلا ليرجع اليه بل مستمر على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ولا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن الأعمال وكذا الرجوع الى مكة غير قاصدا للقامة بها حتى تحقق رجوعه الى غير أهله ووطنه ثم بدله ان يتخذها وطنًا كان له أن يصوم بهامع انه لم يتحقق منه الرجوع الى وطنه كذا في فتح القدير وأراد بالفراغ الفراغ من أعمال الحج فرضا واجبا وهو بعض أيام التشريق لان اليوم الثالث منها يوم للرعى الواجب على من أقام به حتى طلع الفجر فيفيد انه لو صام السبعة وبعضها من أيام التشريق فانه لا يجوز ولما قدمه في بحث الصوم من النهي عن الصوم فيها مطلقا فلذا لم يقيده ههنا (قوله فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم) أي ان لم يصم الثلاثة حتى دخل يوم النحر لم يجزه الصوم أصلا وصار الدم متعين لان الصوم بدل والابدال لا تنصب الا شرعا والاص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الاصل وعن ابن عمر انه أمر في مثله بذبح الشاة فلم يقدر على الهدى تحلل وعليه دمان

ثلاثا يتكرر كلامه فتأمل (قوله بعد الاحرام بالعمرة) هذا بالنسبة للمتمتع أما القارن فلا بد أن يكون بعد الاحرام بالحج والعمرة فقد ذكر في الباب من شرائط صحة صيام الثلاثة أن يصومها بعد الاحرام بهما في القارن وبعد احرام العمرة في المتمتع اه لكن هل يشترط صومها في المتمتع حالة وجود الاحرام أم يجوز حال كونه حلالا أي بعدما أحل من احرام العمرة فيه كلام قال في شرح الباب ثم اعلم ان كل ما هو شرط في صوم القارن فهو شرط في صوم المتمتع بلا خلاف الا احرام الحج فانه ليس بشرط لصحة صوم المتمتع في ظاهر المذهب على قول الاكثر بل يشترط أن يكون بعد احرام العمرة فقط فلو صام المتمتع في أشهر الحج بعدما أحرم بالعمرة قبل أن يحرم بالحج حازا لأن وجود الاحرام حالة صوم الثلاثة بشرط في جواز صوم القارن وأما صوم المتمتع فلا كثر على عدم اشتراط ذلك في البدأ أع وهو لا يجوز له بعدما أحرم بالعمرة في أشهر الحج قبل أن يحرم بالحج قال أصحابنا يجوز سواء طاف لعمرة أو لم يطف اه وهو ظاهر في هذا المعنى لكن ليس بصريح في المدعى ان يمكن جملة

على المتمتع الذي ساق الهدى وكذا ما في المدارك وشرح الكثر من أن وقته أشهر الحج بين الأحرار من في حق المتمتع لكنه يوهم أنه لا يصح بعد إحرام الحج وليس كذلك بل بعده هو المستحب أو المتعين اهـ لمختصا وتماه فيه (قوله بل كلامه صواب في الموضوعين الخ) حاصله أنه يجب عليه عند الإمام ثلاثة دماء دم القرآن ودم الجناية على ٣٨٩ الأحرار بالحلق في غير أو أنه

و دم تأخير الذبح ولما كان
فرغ من المسئلة هنا فيمن عجز
عن الهدى لم يكن حائبا
بتأخيرها وإنما الجناية
خصت بالحلق في غير أو أنه
فلزمه دم له ودم للقران
وأما ما في الجنايات فهو في
غير العاجز فلزمه دمان ولم

وان لم يدخل مكة ووقف
بعرفة فعليه دم لرفض
العمرة وقضاؤها

باب المتمتع

يذكر دم الشكر لذكره
هنا لکن لزوم الدمين
هناك خلاف المذهب
وساغ حل كلام الهداية
عليه لتصححها وإخراجها
عن الخطأ والسهو
هذا وقد يقال أنه إذا لم
يكن حائبا بالتأخير لم
يكن حائبا أيضا بالحلق
في غير أو أنه فينبغي أن لا
يلزمه الدم القرآن لأن
العجز عذر وقد نقل
الشرنبلالي في رسالته عن
شرح مختصر الطحاوي
للإمام الاستبحاني ما نصه
ولم يصم الثلاثة لم يجز
الصوم بعد ذلك ولا يجزئه
الادم فان لم يجده ديا

دم المتمتع ودم التحال قبل الهدى كذا في الهداية هنا وقال فيما يأتي في آخر الجنايات فان حلق
القارن قبل أن يذبح فعليه دمان عند أبي حنيفة دم بالحلق في غير أو أنه لأن أو أنه بعد الذبح ودم بتأخير
الذبح عن الحلق وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الأول فنسبه صاحب غاية البيان إلى الخلط
لكونه جعل أحد الدمين هنادم الشكر والأخر دم الجناية وهو صواب وفيما يأتي أثبت عند
أبي حنيفة دمين آخرين سوى دم الشكر ونسبه في فتح القدير أيضا في باب الجنايات إلى السهو
وليس كما قال بل كلامه صواب في الموضوعين فهنا ما لم يكن حائبا بالتأخير لانه لا يجزئه لم يلزمه لاجله دم
ولزمه دم للحلق في غير أو أنه وفي باب الجنايات لما كان حائبا بحلقه قبل الذبح لزمه دمان كما قرره ولم
يذكر دم الشكر لانه قدمه في باب القرآن وليس الكلام إلا في الجناية وتوسياتي تمامه هناك بازيد
من هذا ان شاء الله تعالى (قوله وان لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها)
يعني ان لم يأت القارن بالعمرة حتى أتى بالوقوف فعليه دم لترك العمرة لانه تعذر عليه أدائها لانه
يصير بابيا أفعال العمرة على أفعال الحج وذلك خلاف المشروع فعند دم دخول مكة كناية عن عدم
طواف العمرة لان الدخول وعدمه سواء اذ لم يطف لها والمراد أكثر أشواطه حتى لو طاف لها أربعة
أشواط ثم وقف بعرفة فانه لا يصير رافضا لها ان قد أتى بركتها ولم يبق إلا واجباتها من الأقل والسعي
ويأتي بها يوم النحر وهو قارن على حاله بخلاف ما إذا طاف الأقل ثم وقف فانه كالعدم فيصير رافضا
والمراد بعدم الطواف للعمرة عدم الطواف أعلا فانه لو طاف طوافا ولو قصد به طواف القدوم للحج
فانه ينصرف إلى طواف العمرة ولم يكن رافضا لها بالوقوف لان الأصل أن المأتي به من جنس ما هو
متلبس به في وقت يصلح له ينصرف إلى ما هو متمسك به وعن هذا قلنا لو طاف وسعى للحج ثم طاف
وسعى للعمرة كان الأول لها والثاني له ولا شيء عليه من سجدة في الصلاة بعد الركوع ينوي سجدة
تلاوة انصرف إلى سجدة الصلاة ولم يقيد بالوقوف بعرفة بكونه بعد الزوال كما وقع في كافي الحاكم
لانه لا حاجة إليه لان الوقوف قبل وقته لا اعتبار به وقيد بالوقوف لانه لا يكون رافضا لها بمجرد
التوجه إلى عرفات هو الصحيح والفرق بينهما وبين مصلى الظهر يوم الجمعة اذا توجه إليها ان الأمر هناك
بالتوجه متوجه بعد أداء الظهر والتوجه في العران والمتمتع منهى عنه قبل أداء العمرة فافترقا
وأطلق في رفضها فتمسك ما إذا قصد أولا وأشار به إلى سقوط دم القرآن عنه لعدمه وإنما وجب
دم لرفضها لان كل من تحلل بغير طواف يجب عليه دم كالخمر ووجب قضاؤها لان الشروع
ملزم كالنذر والله أعلم

باب المتمتع

أنه عن القرآن لنا خبره رتبة كما قدمه وهو في اللغة من المتاع أو المتعة وهو الانتفاع

حل وعليه دم المتمتع ولادم عليه لاجل ذلك قبل أن يذبح ولادم عليه لترك الصوم اهـ (قوله هو الصحيح) صححه صاحب الهداية
والكافي وهو ظاهر الرواية وهو الاستحسان وفي رواية الحسن والطحاوي عن أبي حنيفة يصير رافضا بمجرد التوجه إلى عرفات
وهو القياس وفي الفتح والصحيح ظاهر الرواية أقول ويمكن الجمع بان يكون الرفض بالتوجه والآرتفاض بالوقوف وثمرة الخلاف
فيما اذا توجه إلى عرفة ثم بداله فرجع عن الطريق قبل الوقوف بعرفة وطاف لعمرة وسعى لها ثم وقف بعرفة هل يكون قارنا جواب
ظاهر الرواية يكون قارنا كذا في شرح الباب وكان ينبغي له أن يذكر الجمع بعد ذكر ثمره الخلاف تأمل

باب المتمتع

(قوله فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة الخ) قال في الشرنبلالية يرد عليه ان الميقات لكل بما يناسبه فيشمل المكي (قوله والصحيح منه) أي من الامام قال في العناية يقال ألم باهله اذ انزل وهو على نوعين صحيح وفاسد والاول عبارة عن النزول في وطنه من غير بقاصفة الاحرام وهذا انما يكون في المتمتع الذي لم يسق الهدى والثاني ما يدون على خلافه وهو انما يكون فيمن ساقه اه وقال في المعراج بعد ما تقدم وفي المحط الامام الصحيح ان يرجع الى أهله بعد العمرة ولا يكون العود الى العمرة مستحقا عليه وعن هذا قلنا لا تمتع ٣٩٠ لاهل مكة وأهل المواقيت اه وهذا ما ذكره المؤلف والظاهر ان التفسير الاول انما

هو في حق الآفاق
والثاني أهم منه يدل على
هذا ما في الهداية اذا
ساق الهدى فالمسألة لا
يكون صحيحا بخلاف المكي
اذا خرج الى الكوفة
وأحرم بعمرته وساق
الهدى حيث لم يكن
متمتعاً بالعود هناك غير
مستحق عليه فيصح للمامة
وهو ان يحرم بعمرته من
الميقات فطوف لها ويسعى
ويحلق أو يقصر وقد
حل منها ويقطع التلبية
بأول الطواف ثم يحرم
بالج يوم التروية من الحرم
ويحج ويذبح فان عجز فقد
مرفان صام ثلاثة من شوال
فاعتمر لم يجزه عن الثلاثة
ما له قال في العناية لان
المراد بالعود هو ما يكون
عن الوطن الى الحرم أو الى
مكة وليس ههنا بوجود
لذونه في الحرم أو في
مكة فلا يتصور العود
واذا ساق الهدى لا يكون
متمتعاً فلان لا يكون اذا

أو النع وفي الشريعة ما ذكره بقوله (وهو ان يحرم بعمرته من الميقات فطوف لها ويسعى ويحلق أو يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية بأول الطواف ثم يحرم بالج يوم التروية من الحرم ويحج) فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة فإنه ليس لاهلها تمتع ولا قران لالا احتراز عن دورته أهله أو غيرها كما بيناه في القران ولم يقيد احرامها بشهر الحج لانه ليس بشرط لكن أداء أكثر طوافها فيها شرط فلو طاف الاقل في رمضان مثلاً ثم طاف الباقي في شوال ثم حج من عامه كان متمتعاً وانما لم يقيد الطواف به لما يصرح به في هذا الباب وانما ذكر الحلق لبيان تمام أفعال العمرة لانه شرط في التمتع لانه مخير بينه وبين بقائه محرماً بها الى ان يدخل احرام الحج ولا يرد عليه المتمتع الذي ساق الهدى فإنه لا يجوز له الحلق للعمرة حتى لو حلق لها لم يزد لان سوق الهدى عارض منعه من التحلل على خلاف الاصل وفي قوله ثم يحرم بالج دلالة على تراخي احرامه عن أفعالها فخرج القران ولم يقيد الحج بان يكون من عامه للعالم به لان معنى التمتع الترفق باداء النسكين في سفرة واحدة ولا يشترط أن يكون من عام الاحرام بالعمرة بل من عام فعلها حتى لو أحرم بعمرته في رمضان وأقام على احرامه الى شوال من العام القابل ثم طاف لعمرته من القابل ثم حج من عامه ذلك كان متمتعاً بخلاف من وجب عليه أن يتحلل من الحج بعمرته كفئات الحج وانما الى قابل فتحلل بها في شوال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعاً لانه ما أتى بأفعالها عن احرام عمرته بل للتحلل عن احرام الحج فلم تقع هذه الأفعال معتداً بها عن العمرة فلم يكن متمتعاً وقوله يوم التروية بيان للجواز والافلا فضل أن يكون قبله للسارعة الى الحجر وقوله من الحرم بيان للميقات المكي لاهل مكة ولم يقيد بعدم الامام باهله فيما بينهما المسامحة كما يصرح به قريبا وحاصله انه ان لم يدينها باهله المسامحة كما بطل تمتعه والا فلا والصحيح منه أن لا يكون العود مستحقا عليه يقال ألم باهله نزل وهو يزور المسامحة أي غبا كذا في المغرب وانما يقطع التلبية فيها بوله لما صححه أبو داود عن ابن عباس انه عليه السلام كان يحسب عن التلبية في العمرة اذا استلم الحجر ولم يذ كر طواف القدوم لانه ليس على المتمتع طواف قدوم كذا في المبني أي لا يكون مسنوناً في حقه بخلاف القارن لان المتمتع حين قدومه محرم بالعمرة فقط وليس لها طواف قدوم ولا صدر والحكمة فيه ان المعتمر متمكن من أدائها حين وصل الى البيت وأما الحاج فغير متمكن من طواف الزيارة لعدم وقته فسن له طواف القدوم الى أن يحج وقته والطواف ركن معظم في العمرة فلا يتكرر في الصدر كالوقوف للحج لا يتكرر كذا في النهاية وفي قوله ويحج دلالة على انه يسعى ويرمل في طوافه والذي أتى به أولاً انه هو عن العمرة وان سعى المتمتع ورمل في طوافه بعد احرامه بالحج لا يعيدهما في طواف الزيارة لانهما لا يتكرران (قوله ويذبح فان عجز فقد رمى) أي في باب القران فان حكمهما واحد (قوله فان صام ثلاثة أيام من شوال فاعتمر لم يجزه عن الثلاثة) لان

لم يسق كان أولى اه فقد جعل المسامحة هذا المكي صححاً مع انه قد ساق الهدى (قوله ولم يذ كر طواف سبب القدوم الخ) قال في العناية قوله ولو كان هذا المتمتع بعدما أحرم بالحج طاف يعني طواف القدوم وسعى قبل أن يخرج الى منى لم يرمل في طواف الزيارة ولا يسعى بعده لانه أتى بذلك مرة ولا تكرار فيه وفي هذا الكلام دلالة على ان طواف التلبية مشروع للمتمتع حيث اعتبر رمله وسعيه فيه اه قال في الفتح ولا يخفى من شيء فان الظاهر ان المراد انه اذا طاف ثم سعى أجزاءه عن السعي لانه يشترط للأجزاء اعتبار طواف تلبية بل المقصود ان السعي لا بد أن يترتب شرعاً على طواف فاذا فرضنا ان المتمتع بعد احرام

الحج تنفل بطواف ثم سعى بعده سقط عنه سعي الحج ومن قيد اجزائه يكون الطواف المقدم طواف تحية فعليه البيان اه وحاصله ان منشأ توهيمه حله الطواف على طواف القدوم كما صرح به ولا شيء يفيد تقييده به (قواه سواء كان بعدما أحرم للعمرة في أشهر الحج أولا) هذا التعميم لا يصح مع قوله قبل أشهر الحج تأمل (قوله والواو في قوله وساق بمعنى ثم الحج) قال في النهر اقول في كلامه بتقدير ابقاء الواو على بابها ما يدل على ما ادعاه لانها المطلق الجمع وظاهر ان ٣٩١ معنى أحرم أي به وهو انما يكون بالنية

مع التلبية لانه شرع فيه كما توهيمه في البحر اه
قات وحيث أقربان الواو لمطلق الجمع كما هو الواقع يصدق بان يكون احرامه بالنية مع السوق أو مع التلبية فانه بكل آت بالاحرام لانه كما يكون بالنية مع الذكر يكون

وصح لو بعد ما أحرم بها قبل أن يطوف فان أراد سوق الهدى أحرم وساق وقاد بدنته بمزادة أو نعل ولا يشعر ولا يتحتم مد عمرته ويحرم بالحج يوم التروية وقبله أحب

بها مع الخصوصية كما مر فالخصر بقوله وهو انما يكون الخ مدفوع والقول بالدلالة على ما ذكره المؤلف ممنوع فتدبر (قوله وقد قدمنا الخ) أي أول هذا الباب ثم ان وجوب الدم اذا لم يرجع الى أهله قال في اللباب ولو حاق لم يتحل من احرامه ولزمه دم وان بداله أن لا يحج صنع

سبب وجوبه التمتع وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز اذاؤه قبل سببه (قوله وصح لو بعد ما أحرم بها قبل أن يطوف) أي صح صوم الثلاثة بعدما أحرم بالعمرة قبل الطواف لانه اذا بعد السبب لان سببه التمتع بالمعنى اللغوي وهو الترفق لترتيبه على التمتع بالنص وما أخذنا لاشتقاق علة للترتب والعمرة في أشهر الحج هي السبب فيه لانها التي بها يتحقق الترفق الذي كان ممنوعا في الجاهلية وهو معنى التمتع ولم يمكنه الخروج عن احرامها بلا فعل نزل الاحرام من رلتها فلذا جاز بعد احرامها قبل الفراغ منها قيد بصوم الثلاثة لان صوم السبعة لا يجوز الا بعد الفراغ وان كان السبب فيهما واحد لان الله تعالى فصل بينهما فجعل الثلاثة في الحج أي في وقته والسبعة بعد الفراغ وقيد بكون الصوم في شوال أي في أشهر الحج لان الصوم قبل أشهر الحج لا يجوز سواء كان بعد ما أحرم للعمرة في أشهر الحج أولا وقد تقدم ان الأفضل تأخير صومها الى السابع من ذي الحجة لرجاء القدرة على الاصل وهو الهدى (قوله فان أراد سوق الهدى أحرم وساق وقاد بدنته بمزادة أو نعل ولا يشعر) بيان لأفضل التمتع اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والواو في قوله وساق بمعنى ثم لان الأفضل ان لا يحرم بالسوق والتوجه بل يحرم بالتلبية والنية ثم يسوق وأفاد بالتقليد انه أفضل من التحليل وبالسوق انه أفضل من القود اذا كانت لا تنساق فيفودها والضمير في قوله أراد عائذ الى المتمتع بمعنى مريده والمراد بالاحرام احرام العمرة وقيد بالبدنة لان الشاة لا يسن تقليدها والاشعار في اللغة الاعلام بان البدنة هدى والمراد هنا ان يشق سنهما من الجانب الايمن كذافي شرح الاقطع وفي الهداية قالوا والاشبه هو الايسر وهو مكره وعند أبي حنيفة حسن عندهما للاتباع الثابت في صحيح مسلم وغيره وأجيب لابي حنيفة بانه مثله وقد نهى عنه فتعارضوا فرجحنا المنع لانه قول وهو مقدم على الفعل أدنهى وهو مقدم على المبيع ورد بانه ليس منها لاهما ما يكون تشويها كقطع الانف والاذنين فليس كل جرح مثله ولانه نهى عنها في أول الاسلام وفعل الاشعار في حجة الوداع فلو كان منها لم يفعل وبان اشعاره عليه السلام لصيانة الهدى لان المشركين لا يمتنعون عن تعرضه الا به وقال الطحاوي انما كره أبو حنيفة الاشعار المحدث الذي يفعل على وجه المبالغة ويخاف منه السراية الى الموت لامطابق الاشعار واختاره في غاية البيان وصححه وفي فتح القدير انه الاول (قوله ولا يتحل بعد عمرته) لان سوق الهدى يمنعه من التحلل لمحدث البخاري اني لبدت رأسي وقلدت هدي فلا أحل حتى أنحر وقد قدمنا انه لو حاق رأسه بعد الفراغ من عمرته وقد كان ساق الهدى لزمه دم ومقتضاه انه يلزمه موجب كل جناية على الاحرام كما نه محرم والحاصل ان لسوق الهدى تأثيرا في اثبات الاحرام ابتداء فكان له أثر في استدامة الاحرام ايضا بل أولى لان البقاء أسهل كذا في النهاية (قوله ويحرم بالحج يوم التروية وقبله أحب) لما ذكرناه في متمتع لا يسوق الهدى وانما ذكر يوم التروية لان الافعال بعد ذلك تتبع الاحرام

بهديه ماشاء ولا شيء عليه ولو اراد أن يذبح هديه ويحج لم يكن له ذلك وان نحره ثم رجع بعد الحاق الى أهله ثم حج لاشي عليه أي لانه غير متمتع ولو رجع الى غير أهله ثم حج من الا فاق يكون متمتعاً وعليه هديان هدى التمتع وهدي الحاق قبل الوقت اه وفي شرحه عن المحيط فان ذبح الهدى فرجع الى أهله فله أن لا يحج لانه لم يوجد في حق الحج الا مجرد النية فلا يلزمه الحج وان اراد أن ينحر هديه ويحل ولا يرجع ويحج من عامه لم يكن له ذلك لانه مقسم على عزيمة التمتع فيمنعه الهدى من الاحلال

فان فعله ثم رجع الى أهله ثم حج لاثني عليه لانه غير متمتع ولو حل بمكة ففصر هديه ثم حج قبل ان يرجع الى أهله لزمه دم لمتعمته وعليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اه (قوله واستبعده) أي استبعد ما قاله في النهاية وقوله وهو المراد عند اطلاق الشارح الخ جلة معترضة أي اذا أطلق الشارح في هذا الكتاب والمراد به الزيلعي (قوله في هذا الكتاب) أقول بل هو المراد متى أطلق شارح الكتري عبارات العلماء متعلقا كما ان المراد بشارح الهداية متى أطلق هو الامام السفناقي صاحب النهاية (قوله يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة) أي اتفاقا وقوله وبعد الحلق قبل الطواف شاتان فيه خلاف وقيل بدنة وشاة وقال الوبري بدنة للحج ولا شيء عليه للعمرة واستصوبه في الفتح كما سيأتي معلا في الجنائيات مما طاهره بقاء الاحرام للعمرة قبل الحلق فقط لا مطلقا كما هو ظاهر كلام الزيلعي (قوله وأكثر عبارات ٣٩٢ الاصحاب) أكثر مبتدأ خبره قوله كما قال الشارح (قوله وقد تناقض كلام شيخ

الاسلام الخ) قال في النهر يمكن انه قائل بانتهائه بالوقوف الا في حق النساء وقد نقل في الفتح عن الغاية معزيا الى المبسوط والبدائع والاسيحا بي لو جامع القارن أول مرة بعد الحلق قبل طواف الزيارة كان عليه بدنة للحج وشاة للعمرة لان

فاذا حلق يوم النحر حل من احراميه ولا تمتع ولا قران لمكي ومن حولها

القارن يتحلل من احرامه بالحلق الا في حق النساء فهو محرم بهما في حقن أيضا وهذا يخالف ما ذكره في الكتاب وشروح القدوري فانهم يوجبون على الحاج شاة بعد الحلق اه وهو ظاهر في أن

(قوله فاذا حلق يوم النحر حل من احراميه) أي من احرام الحج والعمرة وهو نصريح ببقاء احرام العمرة بعد الوقوف بعرفة الى الحلق وأورد عليه في النهاية بان القارن اذا قتل صيدا بعد الوقوف بعرفة لا يلزمه قيمتان وأجاب بان احرام العمرة قد انتهت بالوقوف في حق سائر الاحكام وانما يبقى في حق التحلل لا غير كاحكام الحج تنتهي بالحلق في يوم النحر ولا يبقى الا في حق النساء خاصة واستبعده الشارح الزيلعي وهو المراد عند اطلاق الشارح في هذا الكتاب بان القارن اذا جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة وبعد الحلق قبل الطواف شاتان اه لكن صاحب النهاية لم يجزم به انما عزا الى شيخ الاسلام في مبسوطه وهو اختياره وأكثر عبارات الاصحاب كما قال الشارح وفي فتح القدير وهو الظاهر اذ قضاء الاعمال لا يمنع بقاء الاحرام والوجوب انما هو باعتبار انه جنائية على الاحرام لا على الاعمال والفرع المنقول في الجماع يدل على ما قلنا وقد تناقض كلام شيخ الاسلام فانه اوجب في جماع القارن بعد الوقوف شاتين فلا يخلو من أن يكون احرام العمرة بعد الوقوف توجب الجنائية عليه شاة أولا وان اوجب لزم شمول الوجوب والافشمول العدم والحاصل ان المذهب بقاء احرام العمرة الى الحلق وبحل منه في كل شيء حتى في حق النساء اذا كان متمتعاً ساق الهدى لان المانع له من التحلل سوقه وقد زال بذبحه وفي القارن يحل منه في كل شيء الا في النساء كاحرام الحج وهذا هو الفرق بين المتمتع الذي ساق الهدى وبين القارن والافلا فرق بينهما بعد الاحرام بالحج على الصحيح كما ذكرنا وفي المحيط قارن طاف لعمرة ثم حل فعليه دمان ولا يحل من عمرته بالحلم ولو احرم بعمرة فطاف لها ثم اضاف اليها حجة ثم حلق يحل من عمرته ولا شيء عليه لانه بمنزلة من احرم بالحجة بعد ما حلق من العمرة (قوله ولا تمتع ولا قران لمكي ومن حولها) لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام بناء على عود اسم الاشارة الى التمتع لا الى الهدى بقربنة وصلها باللام وهي تستعمل فيما لنا ان نفعه بخلاف الهدى فانه علينا فلو كان مراد القيسل ذلك على من لم يكن وليكون اسم الاشارة للبعيد والتمتع أبعد من الهدى ثم ظاهر الكتب متونا وشروحا وفتاوى انه لا يصح منهم تمتع ولا قران لقولهم واذا عاد المتمتع الى أهله ولم

يكن

ايجاب الشاتين لا مخالفة فيه اه قلت لكن قول النهاية فيما مر وانما يبقى في حق التحلل

لا غير يفيد انتهاءه بالوقوف في حق النساء أيضا وقد علمت ان ما في النهاية معزيا الى شيخ الاسلام (قوله فان اوجبت) أي الجنائية لزم شمول الوجوب أي في الجماع وغيره والا أي وان لم توجب شيئا لزم شمول العدم أي عدم الوجوب في الجماع وغيره أما الايجاب في الجماع وعدمه في قتل الصيد فلا وجه له وسيأتي في الجنائيات ان المذهب في مسألة الصيد لزوم دمين وان لزوم دم ضعيف (قوله ثم ظاهر الكتب الخ) قال في النهر وقد صرح اصحاب المذهب بان الاتفاقي المتمتع لو عاد الى بلده بطل تمتعه اتفاقا بين الامام وصاحبيه وان شرط التمتع مطلقا عدم الامام الصحيح ولا وجود للشرط بدون شرطه ولا شك انهم قالوا بوجود الفاسد مع الاتم ولم يقولوا بوجود الباطل شرعا مع ارتكاب النهي ومقتضى كلام ائمة المذهب أولى بالاعتبار من بعض المشايخ كذا في الفتح ملخصا واختار منعها أي العمرة أيضا وان لم يحج لكن لا يخفى ان ما استدلل به من كلام ائمة المذهب لا يقتضي عدم تحققها منه بل عدم

كونه مستعاضا وهو الموافق لما سأتى في اضافة الاحرام الى الاحرام ان المكي لو ادخل احرام الحج على العمرة بعد ما طاف لها اولم يطف ولم يرفض شيئا اجزا له لأنه أتى بأفعالها كمال زمته غير انه منهي عنه وبهذا عرف انه يتصور الجمع بين العمرة والحج في حق المكي لكن لا على وجه التمتع والقرآن وهذا هو المترجم له في الباب الآتي اه وما ذكره المؤلف هنا من أن ظاهر الكتب عدم الصحة وكذا ما ذكره الكمال من أن مقتضى كلامهم ذلك وأنه أولى مما ذكره بعض المشايخ يعني به صاحب التحفة كما يأتي رده في الشربلالية بما تفقوا عليه متونا وشروحا في باب اضافة الاحرام الى الاحرام من أن المكي لو ادخل احرام الحج الى آخر ما مر وذكر انه لا خلاف في صحة قرآن المكي وتمتع وان الكمال ناقض نفسه فيما يأتي وأطال في ذلك فراجعته متأملا ورده أيضا في شرح اللباب بما حاصله ان مراد أئمة المذهب بقولهم بطل تمتعه أي المسنون فلا ينافي ما ذكره بعض المشايخ من الصحة وسيد ك المؤلف هذا التوفيق قريبا (قوله قال في غاية البيان ولهذا قلنا الخ) لم يبين وجه عدم صحة القرآن وبينه الزيلعي بقوله ولان ميقات أهل مكة في الحج الحرم وفي العمرة المحل فلا يتصور الجمع بينهما فلا يشرع في حقهم القرآن (قوله لوجود الامام الصحيح) هذا خاص فيمن لم يسق الهدى وحلق أما اذا ساق الهدى أولم يسق ولم يحلق للعمرة لم يكن ملما باهذه المسامحة فادعوى صاحب البدائع عدم تصور وجود تمتعه خاص بصورة ويتصور بصورتين كما ذكرنا به عليه في ٣٩٢ الشربلالية وكان مبنى ما ذكره تفسير

الامام الصحيح بما مر عن العناية وليس كذلك بل مبنى المسئلة تفسيره بما قدمناه عن المعراج عن المحيط بان يرجع الى أهله عن العمرة ولا يكون الرجوع الى العمرة مستحقة عليه ولهذا قال وعن هذا قلنا لا تمتع لاهل مكة كما مر مثله في النهاية واذا كان كذلك فالامام الصحيح موجود هنا لما قدمناه عن العناية ان المراد بالعود

يكن ساق الهدى بطل تمتعه قال في غاية البيان وله هذا قلنا لم يصح تمتع المكي لوجود الامام الصحيح ومقتضاه انه لو أحرم بعمرة في أشهر الحج وحل منها ثم أحرم بحج فانه لا يلزمه دم لكن صرح في التحفة بانه يصح تمتعهم وقرآنهم فانه نقل في غاية البيان عنها أنهم لو تمتعوا جاز وأساؤا ويجب عليهم دم الجبر وهكذا كرا لا سيما في ثم قال ولا يباح لهم الا كل من ذلك الدم ولا يجزئهم الصوم ان كانوا معسرين فتعين أن يكون المراد بالنفي في قولهم لا تمتع ولا قرآن المكي نفي المحل لانفي الصحة ولذا وجب دم جبر لو فعلوا وهو فرع الصحة واشترطهم عدم الامام فيما بينهم ما انما هو للتمتع المنتهض سببا للثواب المترتب عليه وجوب دم الشكر فالحاصل ان المكي اذا أحرم بعمرة في أشهر الحج فان كان من نيتة الحج من عامه فانه يكون آثما لانه عين التمتع المدهى عنه لهم فان حج من عامه يلزمه دم جناية لادم شكر وان لم يكن من نيتة الحج من عامه ولم يحج فانه لا يكون آثما بالا عتقار في أشهر الحج لانهم وغيرهم سواء في رخصة الاعتصام في أشهر الحج وما في البدائع من أن الاعتصام في أشهر الحج للمكي معصية محمول على ما اذا حج من عامه واذا قرن فانه يكون آثما أيضا ويلزمه دم جناية وفي الهداية بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث تصح لان عمرته وحجته مبغياتا فصار بمنزلة الآفاق قال الشارحون قيدنا القران لانه لو تمتع فانه لا يصح ويلزمه دم جناية لوجود الامام الصحيح

٥٠٠ بحر - ثاني هو ما يكون عن الوطن الى الحرم أو الى مكة وليس ههنا بوجوده لكونه في الحرم أو في مكة وعليه فعدم التصور في الثلاث مسلم نامل (قوله وما في البدائع الخ) اعلم أن عدم جواز العمرة للمكي قال في الفتح انه فاش بين حنفية العصر من أهل مكة ونازعهم في ذلك بعض الآفاقين من الحنفية من قريب ومعتد أهل مكة ما وقع في البدائع والدي ذكره غير واحد خلافة اه لمخصاف قدما صاحب الفتح الى الجواز لكن ذكر بعد ما حقق المقام انه ظهر له بعد نحو ثلاثين سنة ان الوجه منع لعمرة للمكي في أشهر الحج سواء حج من عامه ذلك أولا ثم بين وجهه ورده في النهر كما قدمناه آنفا وكذا رده مثلا على في شرح اللباب ونقل التصريح بالجواز عن شرح الطحاوي وأطال في ذلك فراجعته وميل المؤلف الى ذلك أيضا فانه صرح بانه لا يكون آثما في أول عبارة البدائع والمسئلة طويلا الذيل وقد أفردت بالتأليف وكثرت فيها الرسائل والتصانيف كما ذكره في حاشية المدينى وذكر حاصل الاقوال في ذلك فراجعها هذا وقد ذكر في اللباب ان المتمتع لا يعتمر قبل الحج قال شارحه هذا بناء على ان المكي ممنوع من العمرة لمفردة أيضا وقد سبق انه غير صحيح بل انه ممنوع من التمتع والقرآن وهذا المتمتع آفاق غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لانها عبادة مستقلة أيضا كالطواف اه وفي حاشية المدينى ان ما في اللباب مسلم في حق المتمتع السائق للهدى أما غير السائق فلا لانه خلاف مذهب أصحابنا جميعا لان العمرة جائزة في جميع السنة بلا كراهة الا في خمسة أيام لا فرق في ذلك بين المكي والآفاق كما صرح به في النهاية والمبسوط والبحر وأخى زاده والعلامة قاسم وغيرهم اه (قوله وفي الهداية بخلاف المكي الخ) متصل بقوله

وليس لاهل مكة تمتع ولا قران كذا قاله الشراح (قوله ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما) اعترضه السندی في منسكه الكبير بان الامام الصحيح المبطّل للحكم لا يتصور في حق القارن وأما الامام الفاسد مع بقاء الاحرام فهو لا يبطل التمتع المشروط فيه عدم الامام فلا يبطل القران بالاولى اه ملخصا وقوله المكي يأثم الخ أقول فيه تطر يوضحه قول الهداية السابق لان عمرته ووجته ميقتان أي بخلاف ما اذا تمتع بهما خرج الى الكوفة فانه لا يصح لانه وان كان احرامه للعمرة آفاقيا لكن احرامه للحج مكي فهو حينئذ من اهل المسجد الحرام وأما القارن فلا لماعلمت فلم تشمل الآية هذا المكي القارن لانه بخروجه صار آفاقيا وانما تشمل من لم يخرج هذا ما ظهر لي فتدبره (قوله وايضا بهم دم الجناية على المكي الخ) قد علمت ان المكي اذا خرج الى الميقات و تمتع لم يصح بمنزلة الآفاقى لان حجته مكينة وبصيرتها كما قدمه والدم الواجب عليه دم جناية لما ارتكبه من النهي وهذا لم يوجد في الآفاقى أصلا لانه ليس مكيا ثم ان وجوب ٣٩٤ الدم على المكي مبنى على صحة تمتعه كما مر والآفاقى اذا لم ياهله ثم حج لم يكن

بنيهما فقد فرقوا بين التمتع والقران فشرطوا في التمتع عدم الامام دون القران ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما في هذا الشرط وان المكي يأثم اذا أحرم من الميقات بهما أو بالعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه لان التمتع المذكور في الآية يعمهما كما قدمناه وايضا بهم دم الجناية على المكي اذا خرج الى الميقات و تمتع مقتضى لوجوب الدم على الآفاقى اذا تمتع وقد ألم بينهما الامام صححهما ولم يصرحوا به وانما قالوا بطل تمتعه والمراد بمن حولها من كان داخل المواقيت فانهم بمنزلة اهل مكة وان كان بينهم وبين مكة مسيرة سفر لا نهم في حكم حاضري المسجد الحرام وفي النهاية وأما القران من المكي فيكره ويلزمه الرفض والعمرة له في أشهر الحج لا تكره ولكن لا يدرك فضيلة التمتع لان الامام قطع تمتعه اه ولم يبين المرفوض وبينه في المحيط فقال مكي أحرم بعمرته ووجه رفض العمرة ومضى في الحجة وعليه عمرة ودم فان مضى في العمرة لم يكره دم جمع بينهما فانه لا يجوز له الجمع فاذا جمع فقد احتسب وزرا فارتكب محظورا فلزم دم كغفارة ثم لا بد من رفض أحدهما خوفا عن المعصية فرفض العمرة أولى فان طاف لعمرة ثلاثه أشواط ثم أحرم بالحج رفض الحج عند أبي حنيفة لانه امتناع وهو أهل من الابطال وعندهما يرفض العمرة ولو طاف لها أربعة أشواط ثم أحرم بالحج أتمهما وعليه دم لا ارتكابه انتهى عنه اه وفيها أيضا وذكر الامام المحبوبي ان هذا المكي الذي خرج الى الكوفة وقرن انما يبيح قرانه اذا خرج من الميقات قبل دخول أشهر الحج فاما اذا دخل أشهر الحج وهو بمكة ثم قدم الكوفة ثم عادوا أحرم بها من الميقات لم يكن قارنا لانه لم يدخل أشهر الحج وهو بمكة صار ممنوعا من القران شرعا فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات وتعقبه في فتح القدير بان الظاهر الاطلاق لان كل من حل بمكان صار من أهله مطلقا (قوله فان عاد التمتع الى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدى بطل تمتعه وان ساق لا) أي لا يبطل يعني اذا حج من عامه لا يلزمه دم الشكر في الاول ويلزمه في الثاني ومحجدرجه الله تعالى أبطل التمتع فيهما لانه أداها بسفرتين والتمتع من يؤديهما بسفرة واحدة وهما جعل الاستحقاق العود كعدمه فانه بالهدى استخدام احرام العمرة الى أن يحرم بالحج

متمتع اذا لم يسق الهدى فقوله اذا تمتع غير ظاهر فاحباب الدم عليه أن كان مخالفة النهي فلا وجه له لما علمت انه ليس مكيا بل ليس متمتعاً أصلا وان كان لمجرد المامه باهله بعد عمرته فلا وجه له أيضا لما سيأتى في

فان عاد التمتع الى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدى بطل تمتعه وان ساق لا

الصفحة الثانية انه لو بعث الهدى وتجهل ذبحه قبل يوم النحر ولم ياهله فلا شيء عليه مطلقا سواء حج من عامه أو لا وفي مسئلتنا ان لم يسق الهدى فلا شيء عليه بالاولى (قوله والعمرة له في أشهر الحج

لا تكره الخ) هذا مخالف لما سبق في المحاصل (قوله وبينه في المحيط) وسيأتى بيانه أيضا في باب اضافة الاحرام الى الاحرام والذي مشى عليه المصنف هناك ان المرفوض الحج (قوله وعليه عمرة ودم) أي دم للرفض وهو دم جبر كذا في الباب (قوله وتعقبه في فتح القدير بان الظاهر الاطلاق الخ) أقول نقل في الشرنبلالية كلام المحبوبي عن العناية ثم قال وقول المحبوبي هو الصحيح نقله الشيخ الشلبي عن السكرماني اه وعليه فاطلاق كلام الهداية فيما تقدم فقيدهما ذكره المحبوبي تأمل (قول المصنف وان لم يسق الهدى بطل تمتعه) قال في النهرية تجوز ظاهر اذ بطلان الشيء فرع وجوده ولا وجود له مع فقد شرهه فلو قال لم يكن متمتعاً لكان أولى اه قلت ان سلم ذلك فهو نحو شائع بينهم مثل بطلان صلاته وفقد صومه واعتكافه وجه تسمية له باعتبار شروعه فيه أو وجوده الصوري (قوله وظاهر كلامهم ان سوق الهدى يمنع من التحلل الخ) أي حيث قالوا فانه بالهدى استخدام احرام العمرة الخ

(قوله قال الامام الاقطع)

هو من شراح القدوري

(قوله وعلم من هذا الخ)

قال في شرح اللباب والجملة

من دخل مكة بعمره قبل

أشهر الحج يريد التمتع أو

القران أن لا يطوف بل يضرب

الى أن تدخل أشهر الحج ثم

يطوف فانه متى طاف

طوافا وقع عن العمرة

ولو طاف الكل أو أكثره

ثم دخلت أشهر الحج فاحرم

بعمره أخرى داخل

ومن طاف أقل أشواط

العمرة قبل أشهر الحج

وأتمها فيها وحج كان متمتعا

وبعكسه لا

المبقيات ثم حج من عامه لم

يكن متمتعا عند الكل

لانه صار حكمه حكم أهل

مكة بدليل انه صار مبقاته

مبقاتهم قال الكرماني

الآن يخرج الى أهله أو

مبقات نفسه على ما ذكره

الطحاوي ثم يرجع محرما

بالعمرة اه والظاهر

ان هذا الحكم بالنسبة الى

الاستفاقي الذي صار في

حكم المكي بخلاف المكي

الحق في فانه ولو خرج

الاستفاقي في الأشهر لا

يصير متمتعا مسنونا

لماسبق من اشتراط عدم

الاسام في التمتع هذا

والظاهر ان المتمتع بعد

فراغه من العمرة لا يكون

متمتعا من اتيان العمرة فانه

ويحل منهما وظاهر كلامهم ان سوق الهدى يمنع من التحلل وانه التزام لا حرام الحج من عامه لكن
في فتح القدير انه لو بداله بعد العمرة أن لا يحج من عامه لا يؤخذ بذلك فانه لم يحرم بالحج بعد واذا حج
الهدى أو أمر بذبحه يقع تطوعا اه وذكر الشارح أيضا في دليل يكون العود غير مستحق
عليه انه لو بعث هديه ليخر عنه ولم يحج كان له ذلك فقوله ما ان العود مستحق عليه بسوق الهدى
معناه اذا أراد المتعة لا مطلقا وفي المحيط فان ذبح الهدى ورجع الى أهله فله أن لا يحج لانه لم يوجد
منه في حق الحج الا مجرد النية ومجرد هاله لا يلزمه الحج فاذا نوى أن لا يحج ارتفعت نية الحج فصار كأنه لم ينو
في الابتداء وان أراد أن يخر هديه ويحل ولا يرجع الى أهله ويحج من عامه ذلك لم يكن له ذلك لانه
مقيم على عزم التمتع فيمنعه الهدى من الاحلال فان فعله ثم رجع الى أهله ثم حج فلا شيء عليه لانه غير
متمتع ولو حل بمكة ونحر هديه ثم حج قبل أن يرجع الى أهله لزمه دم التمتع لانه لم يلزمه بأهله فيما بين
النسكين وعليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اه والحاصل انه اذا ساق الهدى لا يخلو ما أن يتركه
الى يوم النحر أولا فان تركه اليه فتمتعه صحيح ولا شيء عليه غيره سواء عاد الى أهله أولا وان جهل بذبحه
فاما أن يرجع الى أهله أولا فان رجع الى أهله فلا شيء عليه مطلقا سواء حج من عامه أولا وان لم يرجع
اليهم فان لم يحج من عامه فلا شيء عليه وان حج منه لزمه دم التمتع ودم التحل قبل أو انه ورجع في فتح
القدير مذهب الشافعي في ان عدم الاسام بينهما ليس بشرط في التمتع فلا يبطل تمتعه بعوده الى
أهله سواء ساق الهدى أولا لان الآية انما منعت التمتع لمن كان حاضرا للمجدد المحرم لا لاجل
المسامهم بأهلهم بينهما بل لتيسر العمرة لهم في كل وقت بخلاف الغير قيد بقوله بعد العمرة لانه
لو عاد بعد ما طاف لها الاقل لا يبطل تمتعه لان العود مستحق عليه لانه لم بأهله مخرا بخلاف ما اذا
طاف الاكثر ودخل في قواه بعد العمرة الحاق فلا بد للبطلان منه لانه من واجباتها وبه التحلل
فلو عاد بعد طوافها قبل الحلق ثم حج من عامه قبل أن يحلق في أهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه
عند من جعل الحرم شرط جواز الحلق وهو أبو حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف ان لم يكن مستحقا فهو
مستحب كذا في البدائع وغيره (قوله ومن طاف أقل أشواط العمرة قبل أشهر الحج وأتمها فيها
كان متمتعا وبعكسه لا) اي لو طاف أكثر أشواطها قبلها وأتمها فيها لا يكون متمتعا لان ذلك أكثر
حكم الكل قال الامام الاقطع فصار ذلك أصلا في ان كل ما يتعلق بالاحرام من الافعال في حكم أكثره
حكم جميعه في باب الجواز ومنع ورود الفساد عليه وأشار الى انه لا يشترط وجود احرامها في أشهر الحج
لان الاعتبار انما هو الطواف وفي المحيط ولو طاف كله في رمضان جنب أو محدث ثم أعاده في شوال
لم يكن متمتعا لان طواف المحدث لا يرتفع بالاعادة فلم تقع العمرة والحج في أشهر الحج وكذلك
طواف الجنب على رواية الكرخي فكان الفرض هو الاول ولم يوجد في أشهر الحج وعلى قول غيره
يرتفع الاول بالاعادة لكن تعلق بهذا الطواف في رمضان المنع عن العمرة لهذا السفر بدليل انه
لو أتم هذه العمرة ثم ابتدأ احرام العمرة في أشهر الحج ثم اعتمر عمرة جديدة وحج من عامه لم يكن
متمتعا فلا يرتفع هذا الطواف الاول بالاعادة بخلاف طواف الزيارة لانه لا يتعلق به منع عن شيء
حتى ينتقض بالاعادة اه وعلم من هذا ان الاعتبار في سنة قبل أشهر الحج مانع من التمتع في سنته
سواء أتى بعمرة أخرى في أشهر الحج أولا وانما اختصت المتعة بافعال العمرة في أشهر الحج لان أشهر الحج
كان متعينا للحج قبل الاسلام فادخل الله العمرة فيها اسقاطا للسفر المجدي عن الغريب فكان
اجتماعهما في وقت واحد في سفر واحد رخصة وتمتعوا في فتح القدير وهل يشترط في القران أيضا

زيادة عبادة وهو وان كان في حكم المكي إلا أن المكي ليس ممنوعاً عن العمرة فقط على الصحيح وإنما يذون ممنوعاً عن التمتع كما تقدم اهـ . باب الباب (قول المصنف وعشر ذي الحجة) قال في النهر دخل فيه يوم النحر وعن الثاني لا بدليل فوات الحج بطلوع فجره وردبانه يبعدان بوضع لاداء ركن عبادة وقت ليس وقتها ولا هو منه وقد وضع لطواف الزيارة على أنه وقت لاوقوف في الجملة بدليل ما قاله السروجي لو اشتبه يوم عرفة فوقفوا ثم ظهر انه يوم النحر أجزأهم لان ظهر انه الحادى عشر (قوله قلت اسم الجمع) الاضافة بيانية أى اسم هو الجمع والا فهو جمع حقيقة على وزن أفعل أحد الصيغ الاربعة لجمع القلة هذا وقد اعترض القهستاني على هذا الجواب بانه مخرج للعشر لانه خارج عن الشهرين على انه قول مرجوح لا يليق بفصاحة القرآن واختار في الجواب ان الجمع المراد به ثلاثة لكن جعل بعض الشهر شهراً تسامحاً ومجازاً وهذا الجواب نقله في النهر عن الكشف أيضاً قوله أنزل بعض الشهر منزلة كما ورد في ٣٩٦ العناية أيضاً بان فيه البأس بخلاف قوله تعالى فقد صغت قلوبكما ثم قال وأقول

هو من باب ذكر السكك وارادة الجزء وقريضة المجاز ساق الكلام لانه قال الحج أشهر والحج نفسه ليس بأشهر فكان تقديره والله أعلم بالحج في أشهر والظرف لا يستلزم الاستفراق فكان البعض مراداً بعينه ما

وهي شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة وصح الاحرام به قبلها وكره

روى عن العبادلة وغيرهم اهـ (قوله وما في غاية البيان الخ) قال في النهر الذي في غاية البيان ما لفظه يجوز أن يراد من العام الخاص اذا دل الدليل وقد دل نفلاً وعقلاً اهـ والفرق بين العام بخصوص والعام

ان يفعل أكثر أسواط العمرة في أشهر الحج ذكر في المخطط انه لا يشترط وكأه مستند في ذلك الى ما قدمناه عن محمد وقد مناجوابه في باب القران (قوله وهي شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة) أى أشهر الحج المرادة في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وهو مروي عن العبادلة الثلاثة ورواه البخاري في صحيحه عن ابن عمر والمراد حينئذ من الجمع شهران وبعض الثالث وذكر في الكشف فان قلت فكيف كان الشهران وبعض الثالث أشهراً قلت اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فلا سؤال فيه اذن وإنما يكون موضع السؤال لو قيل ثلاثة أشهر معلومات اهـ وما في غاية البيان من انه عام مخصوص ففيه نظر لان أخص الخصوص في العام اذا كان جمعاً ثلاثة لا يجوز التخصيص بعده فالاولى ما ذكره في الكشف وفائدة التوقيت بهذه الاشهران شيئاً من أفعال الحج لا يجوز الا فيها حتى اذا صام المتمتع أو الفارن ثلاثة أيام قبل أشهر الحج لا يجوز وكذا السعي بين الصفا والمروة عقب طواف القدوم لا يجوز الا في أشهر الحج وانه لا يكره الاحرام بالحج فيه مع انه يكره الاحرام بالحج في غير أشهر الحج وانه لو أحرم بعمرة يوم النحر فأتى بأفعالها ثم أحرم من يومه ذلك بالحج وبقي محرماً الى قابل فخرج كان متمتعاً قال في فتح القدير وهذا يكره على ما تقدم ويوجب أن يضع مكان قوله هم ووج من عامه ذلك في تصوير التمتع وأحرم بالحج من عامه ذلك اهـ وسأني في باب اضافة الاحرام الى الاحرام انه لو أحرم بعمرة يوم النحر وجب عليه الرض والتحلل لا تركابه النهي فينبغي أن لا يكون متمتعاً لانه مكى وعمرته وجمته مكية والمتمتع من عمرته ميقاتية وجمته مكية والقعدة بالكسر والفتح ولم يسمع في الحجة الا الكسر (قوله وصح الاحرام به قبلها وكره) أى صح الاحرام بالحج قبل أشهر الحج مع الكراهة بناء على انه شرط وليس بركن لعدم اتصال الافعال به فجاز تقديمه على الزمان كالقديم على المكان وكالطهارة للصلاة بخلاف تحريمها فانه لا يجوز تقديمها على الوقت وان كانت شرطاً عندنا لما أن الافعال متصلة بالقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلي لان الفاء للموصل والتعقيب بلا تراخ وإنما كره للطول المفضي الى الوقوع في محظوره أو على انه شرط

الذي أريد به خاص لا ينفى اهـ وما ذكره المؤلف مسبق اليه في العناية وفيها ولان الخصوص إنما يكون شبه بانحراج بعض افراد العام لا بانحراج بعض كل فرد اهـ وهذا وارد (قوله وفائدة التوقيت بهذه الاشهران شيئاً من أفعال الحج لا يجوز الا فيها) أقول يرد عليه طواف الزيارة فانه يجوز في يومين بعد عشر ذي الحجة بلا كراهة (قوله وإنما كره للطول الخ) قال في النهر اختلف المتأخرون في المعنى الذي لاجله كره التقديم فكان ابن شجاع يقول لانه احرام وكان الفقيه أبو عبد الله يقول لانه لا يامن من موافقة المحذور فاذا أمن ذلك لا يكره كذا في الذخيرة وفيها لا يكره الاحرام بالحج يوم النحر ويكره قبل أشهر الحج أقول فيه افادة ان المراد بالوقت وقت الحج ولو لعام مضى إلا أن الظاهر ما قاله الفقيه اذ لا معنى لكراهة فعل شرط قبل وقت مشروط الا كما قال ولذا لم يهرج أكثر الشراح على غيره واحرامه يوم النحر ينفى أن يكون مكروهاً حيث لم يامن وان كان في أشهر الحج وما في الكتاب مقيد بذلك واطلاقه بغير التحريم وقد صرح في النهاية بأساءته اهـ أى فظاهره عدم التحريم وقد شاع في كلامهم في كتاب الحج

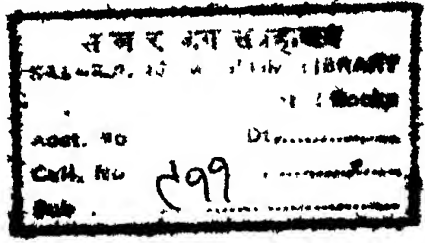
شبه بالركن ولذا اذا اعتق العبد بعد ما حرم لا يتمكن عن ان يخرج عن ذلك الاحرام للفرض
فالتحفة للشرط والكراهة للشبه وأطلقوا الكراهة فهي تحريمية لا لها المرادة عند اطلاقهم لها
(قوله ولو اعتمر كوفي فيها واقام بمكة أو بصرى ورجع صح تمتعه) أراد بالركوفى الا فاقى الذى يشرع
له التمتع والقران كما ان المراد بالبصرة مكان اهل التمتع والقران سواء كان البصرة أو غيرها أما
اذا اقام بمكة أو خارجها داخل المواقيت فلان عمرته آفاقية وجمته مكئية فذا كان متمتعاً اتفقا واو
اذا خرج الى مكان لا هله التمتع وليس وطنه فلان السفره الاولى قائمة ما لم يعد الى وطنه وفدا جتمع
له نساكن فيها فوجب دم التمتع ثم احتلب الطحاوى والجصاص فقتل الطحاوى ان هذا قول الامام
وان قول صاحبيه بطلان التمتع لما ان نسكه هذان معقتبان ولا بد فيه أن تكون تجتبه مكئية وبطل
الجصاص انه متمتع اتفاقاً قال فخر الاسلام انه الصواب وقوى الاول الشارح وأطلق في اقامة مكة
أو بصرى فشميل ما اذا اتخذهم اداً أولاً كما صرح به الاسيبجاني والكيسانى فساقى الهداية من
التقييد باتخاذهم ما دار اتفاقى وقيد بكونه اعتمر في أشهر الحج ادلوا اعتمر قبلها لا يكون متمتعاً
اتفاقاً وقيد بالركوفى لان المكي لا تمتع له اتفاقاً وقيد بكونه رجع الى غير وطنه لانه لو رجع الى
وطنه بطل تمتعه اتفاقاً ادام يكن ساقى الهدى وعبارة التجمع وخرج الى البصرة أولى من العبور
بالاقامة بها لان الحكم عند الامام لا يختلف بين أن يقيم بها خمسة عشر يوماً أولاً والاوّل محل الخلاف
وفي الثاني يكون متمتعاً اتفاقاً كذلك المصنفى (قوله ولو أفسدها فاقام بمكة وقضى وجب لا الا ان
يعود الى أهله) أى لو أفسد الكوفى عمرته واقام بمكة وقضى العمرة من عامه لا يكون متمتعاً الا ان
يرجع الى وطنه بعد الخروج عن احرام الفاسدة ثم يعود محرماً من الميقات بعمره ثم يرجع من عامه فانه
يكون متمتعاً أما الاول فلان سفره انتهى بالفساد فلما قصاها صارت عمرته مكئية ولا تمتع لاهل مكة
وأما الثاني فلان عمرته ميقاتية وجمته مدنية فصارت متمتعاً ولا يضره كون العمرة قضاء عما أفسده
ان كانت قضاء وفي قوادى الا ان يعود الى أهله دلالة على ان المراد بالاقامة بمكة الاقامة بمكان غير
وطنه سواء كان مكة أو غيرها ولا خلاف فيما اذا اقام بمكة وأما اذا اقام بغيرها فهو مذهب الامام وقاد
يكون متمتعاً لانه انشاء سفره هو كالعود الى وطنه وله ان سفره الاول باق ما لم يعد الى وطنه وقد
انتهى بالفاسد وهذه المسئلة أيدت بقل الطحاوى وقيدته في المسوط بان نجاء راء وانيت في أشهر
الحج أما اذا جاوزها قبلها ثم أهل بعمره فيها كان متمتعاً عند الامام أيضاً لانه بمجاوزه الميقات صار
في حكم من لم يدخل مكة ان كان في أشهر الحج فلانه لم يقطع وهو محل المواقيت حرم عليه التمتع
كما هو حرام على أهل مكة فلا تقطع هذه الحرمته بخروجه من المواقيت بعد ذلك كما مكي (قوله
وأيهما أفسد مضى فيه ولا دم عليه) يعنى الكوفى اذا قدم بعمره ثم حج من عامه ذلك فإى النساكن
أفسده مضى فيه لانه لا يمكنه الخروج عن عهده الاحرام الا بالافعال ولا يجب عليه دم التمتع لانه
لم ينتفع باده نساكن صححين في سفر واحد وهو السبب في وجوبه وهذا هو المراد بنفى الدم في عبارته
والا فن أفسد حجه لزمه دم (قوله ولو تمتع وضعى لم يجزه عن المتعة) لانه أنى بغير الواجب لان
الواجب دم التمتع وأما الاضحية فليست بواجبة عليه لانه مسافر أطلقه فشمّل الرجل والمرأة وأما
وضع محمد المسئلة في المرأة اما لانها واقعة امرأة واما لان هذا التماس شبهه على المرأة لان الجهل بها
أغلب واذا لم يجزه عن المتعة فان كان تحلل بناء على جهله لزمه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل اوانه

السنة لكن صرح
القهستاني بانها تحريمية
وقال كما أشير اليه في شرح
الطحاوى وقد تقدم قبيل
باب الاحرام ذكر المؤلف
الاجماع على الكراهة
ونقلنا هناك خلاف أبى
يوسف فيها فراجعه وبه
تحصل التوفيق فتدبر
(قول المصنف ولو اعتمر
كوفى فيها) أى في أشهر
الحج (قوله قال فخر الاسلام
انه الصواب) قال في النهر
ولو اعتمر كوفى فيها واقام
بمكة أو بصرى ورجع صح تمتعه
ولو أفسدها فاقام بمكة
وقضى وجب لا الا ان يعود
الى أهله وأيهما أفسد
مضى فيه ولا دم عليه ولو
تمتع وضعى لم يجزه عن المتعة
وبى المعراج انه الاصح
لكن قال في الحقائق
كثير من مشايخنا قالوا
الصواب ما قاله الطحاوى
وقال الصغار كثيراً
ما جربناه فلم نجدنا غلطاً
وكثيراً ما جربنا
الحصاص فوجدناه غلطاً
(قوله وعبارة التجمع الخ)
قال في النهر فيه نظر لانه
اذا لم يبطل تمتعه بالاقامة
فبعدهما أولى والتقييد
بالخروج لا يفهم التحكم
فيما لو اقام فاهنا أولى

أقوله وقد استعمل في قوله لا يمشي فيه المرأة الاضحية عن المتعة وقد نقل في النهر التصريح بهذا المستفاد من الديانة (قوله) وقد يقال الخ ذكر في الشرب لا يمشي فيه قبل رؤيته لما ذكره المؤلف ثم قال لكنه قد يقال لما كان طواف الركن متعينا في أيام النحر وجوبا كان النظر لا يباح ٣٩٨ ما طافه عنه وتلقونية غيره وأما الاضحية فهي متعينة في ذلك الزمن كالمسحاة فلا تقع

والا قدم التمتع وقد استفيد من هذا ان دم التمتع يحتاج الى النية وقد يقال انه ليس فوق طواف الركن ولا مثله وقد قدمنا انه لو نوى به التطوع أجزاءه عن الركن فينبغي أن يكون الدم كذلك بل أولى (قوله) ولو حاضت عند الاحرام أتت بغير الطواف لقوله عليه السلام لعائشة حين حاضت بسرف افعلى ما يفعله الحاج عيران لا تطوفى بالبيت حتى تطهري فاو ادان طوافها حرام وهو من وجهين دخولها المسجد وترك واجب الطهارة وان الطهارة واجبة في الطواف فلا يحصل لها ان تطوف حتى تطهر فان طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله ولزمها الاعادة فان لم تعد كان عليها بدنة وتم حجبها (قوله) ولو عند الصدر تركته كن أقام بمكة) يعني ولا شيء عليها لانه واجب يسقط بالعدو والحيفض والنفاس عذر وكذا اذا أخرت طواف الزيارة الى وقت طهرها وانه لا يجب عليها شيء للعذر وقد قدمنا ذلك كله في طواف الصدر وأطلق في سقوطه عن أقام بمكة فشمئلا ما اذا أقام بعد ما حل النفر الاول أولا وفيه اختلاف وقد قدمنا هناك والله تعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

وتم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث وأوله باب الجنائيات



لاضحية مع تعينها عن غيرها اه واعترض بأنه ان أراد ان الاضحية متعينة في حق غير ذلك المتتمع فسلم ولا كلام فيه وان أراد انها متعينة في حقه أيضا فلا يسلم اذ هي غير واجبة عليه لكونه مسافرا اما المتعة فهي متعينة عليه فساوت الطواف اه والاولى ما أجاب به بعضهم ان ولو حاضت عند الاحرام أتت بغير الطواف ولو عند الصدر تركته كن أقام بمكة

طواف الركن لما كان الوقت متعينا له لا يسع غيره أجزاءه نية التطوع بخلاف دم التمتع ولا يخفى ان هذا غير ما في الشرب لا يمشي فيه ولا يرد عليه الاعتراض المار خلافا لما زعمه المعترض (قوله) وكذا اذا أخرت طواف الزيارة) أي اذا حاضت قبل أن تقدر على أكثر الطواف قال في الباب ولو حاضت في وقت تقدر

على أن تطوف أربعة أشواط فلم تطف لزمها دم للتأخير ولو حاضت في وقت تقدر على أقل من ذلك لم يلزمها شيء فقولهم لا شيء على المحائض وكذا النفساء لما أخر الطواف مقديما اذا حاضت في وقت لم تقدر على أكثر الطواف أو حاضت قبل أيام النحر ولم تطهر الا بعد منقضي أيام النحر اه لما ذكره في الباب أيضا من انها لو طهرت في آخر أيام النحر ويمكنها طواف الزيارة كله أو أكثره قبل الغروب فلم تطف فعليها دم للتأخير وان أمكنها أقله فلم تطف لاشي عليها والله سبحانه وتعالى أعلم

To: www.al-mostafa.com